

الإسلام



دورية علمية جامعية محكمة دولية

تصدرها كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 الحاج لخضر - الجزائر



المجلد: 21 – الجزء: 1 - العدد: 28 – جمادى الثاني 1442 هـ – يناير 2021 م

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

الإسلام

مجلة علمية جامعية محكمة دولية
تصدرها كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة (1) الحاج لخضر - الجزائر

المجلد: 21 - العدد: 28
جمادى الثانية 1442 هـ / جانفي 2021م



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

الإسلام

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:

1269 - 1998

المحررون المساعدون

- عبد الحلیم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة
عبد المجید بیرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة
بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
عبد الحق حمیش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
عبد العزیز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات
رشید كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب
رحیمة عیسانی rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات
عبد القادر بخوش bekhouché@qu.edu.qa جامعة قطر
حمید آیت أولحیان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب
هشام یسری محمد العربی elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية
أحمد عیساوی d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة 1
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عبد الکریم حامدی Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة 1
بدر الدین زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة 1
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف 1
فؤاد بن عبید fouadbenabid@yahoo.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
عبد المجید مبارکية Aboumoncef2@outlook.fr جامعة الوادي
وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر 1

الصفحة	الموضوع
11	- سنن القرآن الحكيم في تشريع الأحكام د/ توفيق علي زبادي - معهد الدراسات القرآنية مكة- السعودية
39	- مرويات خاتم النبوة - جمع وتصنيف- د/ بن عراج عبد الرحمن - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة- السعودية
57	- الوُوقف التّعسّفي عند القراء مفهومه - وحكمه - وأمثله د/ هلال عبد الحفيظ - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
73	- مقارنة نقدية لجدلية العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه "صفة كلام الله تعالى نموذجاً" عبد الرحيم موفق - جامعة محمد بن عبد الله فاس، سايس المغرب
87	- أوامر الله تعالى إلى بني إسرائيل في القرآن الكريم دراسة في التفسير الموضوعي جقلول عمر - أ.د/ صالح عسكر- كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
107	- اللغة الصامتة في العملية الاتصالية في القرآن الكريم سورة مريم نموذجاً د/ سعيدة درويش - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
121	- علاقة الإسلام والمسلمين ببقية الديانات الأخرى وأهلها دراسة تأصيلية قدور سلاط - كلية الآداب واللغات - جامعة العربي التبسي - تبسة
135	- أهم معالم التجديد الدعوي في مشروع "الفطرية" عند العلامة فريد الأنصاري - رحمه الله - عي سعد - د/ حباسي خالد - معهد العلوم الإسلامية- جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي
151	- الجانب العاطفي وأثره في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة د/ مليكة زيد - كلية العلوم الإسلامية- جامعة الشهيد حمّة لخضر الوادي
173	- دبلوماسية الرسول ﷺ في رسائله إلى ملوك وأمراء العالم د/ لدمية عابدي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة العربي التبسي- تبسة
187	- دراسة الخطاب الدعوي في رسائل النور لبديع الزمان النورسي أسامة بركاني- أ.د/ زكية منزل غرابة - كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد قسنطينة
199	- مفهوم حاكمية الكتاب في الخطاب الإلهي لأمتي الكلمة والشهادة: مسارات التشكل وسياقات الخطاب فاطمة الزهراء سعيداني - أ.د/ قاسم الشيخ بالحاج - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1
215	- تطبيق المقاربات النقدية الحديثة على النص القرآني بلال جندل - كلية الآداب واللغات - جامعة أكلي محند أولحاج البويرة

- 233 - الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات - أسبابه وأقسامه -
حُسَيْن يسعد - أ.د/ العربي بن الشيخ - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 245 - إثبات مباحث الغيب بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحدائ
عائشة حورة - أ.د/ مرزوق العمري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 259 - الجذور التاريخية للتقنين في الفقه الإسلامي
د/ مبروك بن عيسى - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة سعيدة
- 289 - حجية عمل أهل المدينة النبوية بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية
عبد الحق زاوي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة أحمد دراية - أدرار
- 307 - دعائم بناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا المازوني
حليمي جعفر - د/ بوقنادل عبد اللطيف - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران 1
- 321 - منهج الإمام الشنشوري الفقهي في الفرائض
حمزة فرطاس - أ.د/ عبد الكريم حامدي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 335 - أحكام بيع الطبخة في الفقه الإسلامي
الطاهر مهاوة - د/ عبد القادر مهاوات - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
- 353 - نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي
محمد أمين مقرابي - د/ حبيب صافي - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1
- 369 - الاحتياط وتطبيقاته عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي
محمد شريف أسواق - كآية العلوم الإسلامية - جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1
- 381 - الفقه المقارن ومعالمه، الإمام عبد الله السالمي الإباضي، نموذجا
عبد الرحمن طباخ - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
- 397 - قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة
يحي بن بعزير - أ.د/ مليكة مخلوفي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 417 - التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني
أ.د/ علاء أحمد القضاة - د. إياد محمد السيادة - كلية الدراسات الإسلامية الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
- 427 - إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي من خروج المرأة أثناء عدتها
حبيبة رحاببي - كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
- 453 - آثار عقد الزواج قبل البناء في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري
محمد بريبر - كلية الحقوق - جامعة الجزائر 1
- 471 - أحكام هدم الأبنية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري
علي باقل - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1
- 483 - دلالة المنطوق والاستدلال بها في تفسير القانون
د/ شرقي صالح الدين - كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة ورقلة

- 495 - الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً
نورالدين مباركي- أ.د/ عبد الكريم بوغزالة - معهد العلوم الإسلامية - جامعة حمة لخضر الوادي
- 511 - نشأة الرهبنة المسيحية
ليندة بوغافية- كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 527 - أثر الضوابط والقيم على سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي
نجار عبد الرحمن- د/ حمدي محمد- كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
- 545 - الالتزام بالتبرع بديلاً عن غرامة التأخير في العقود المبرمة مع الدولة
على محمد بورويبة- أ.د/ رشيد درغال- كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
- 561 - التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وأفاق تحقيقه للتنمية - الواقع والمأمول-
بلميلود محمد الأمين - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة - أ.د/ محي عبد الحق- جامعة باتنة 1
- 579 - نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام
د. جيلالي دلالي - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة الشلف
- 603 - مهنة تدقيق الحسابات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة ذات الرؤية الإسلامية
إسماعيل ممي - أ.د/ عزه الأزهر - كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة الوادي
- 615 - أساليب تمويل عجز الموازنة العامة للدولة (دراسة حالة الجزائر 2009- 2018)
براهمي حسين- فرقب مبارك - معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - المركز الجامعي تامنراست
- 627 - البلدية الجزائرية بين اللامركزية وعدم التركيز الإداريين
مباركي محمد الصالح - كلية الحقوق - جامعة الجزائر 1
- 641 - التنازل عن الحق للغير بعوض - دراسة فقهية مقارنة-
بخاري بوهرة - أ.د/ عثمان بلخير - جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان
- 661 - البيئة الاتصالية الرقمية وتأثيرها على القيم الخيرية - من منظور الإعلام القيمي -
أ/ إيمان نعيمي - أ.د/ بدر الدين زواق- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 673 - الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة: دوافع الأخلاق والمتطلبات الأخلاقية
أ.عائشة كريكت - د/ نصر الدين بوزيان- جامعة جيجل - جامعة قسنطينة
- 687 - الإعلام الفائق بين خيبة الواقع ورهان الأخلاق من منظور الفلسفة الاجتماعية لبودريار
نبيل سعو- مركز بحث اللغات والثقافة الأمازيغية - بجاية
عقوني أسيا - جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2
- 697 - الشاهد الشعري عند سيبويه بين التقعيد النحوي والضرورة الشعرية
د/ علي بن محمد الشهري - الكلية الجامعية بالقفزة - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية
- 719 - التلقي العربي للتراث الشعري في ضوء النظرية السوسولوجية
الأمين تناح - أ.د/ الشايب ورنقي- كلية الآداب واللغات - جامعة عمار ثلجي الاغواط

- 737 - الوظائف اللسانية للبديع في نثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - عيون البصائر نموذجاً -
د. نعمان بوطهرة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 759 - المصطلح اللساني العربي بين صرامة النظرية وواقعية التطبيق
د/ عبد القادر جعيد - مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط
- 769 - المقطع الصوتي عند الفيلسوف الفارابي (-339هـ)
زهرة رقيق - د/ محمد مقدم - جامعة احمد زبانه غليزان
- 775 - تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني
إلياس الوناس- د. حميد قبايلي - كلية الآداب واللغات - جامعة العربي بن مهدي- أم البواقي
- 791 - فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي
نبيل مسيعد - كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باجي مختار عنابة
- 813 - الأسطورة المعاصرة كبنية سيميائية لدى رولان بارت
نصيرة عيسى مبرك - أ.د/ عبد المجيد عمراني - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 829 - الايديولوجيا العربية بين الاغتراب وإشكالية التوظيف
لزهر عقبيي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة محمد خيضر - بسكرة
- 843 - أوضاع المتصوفة في العهد المرابطي والموحدي
إبراهيم مشراوي - فطيمة مطهري
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية- جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
- 853 - التشافي بدعاء الأولياء في المغربين الأدنى والأقصى خلال العصر الوسيط "الدواعي والأنماط"
عبدالرزاق خضور - د/ عبدالقادر بوعقادة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة علي لونيبي البليدة 2
- 867 - إسهامات شيوخ التصوف في عمارة منطقة توات بالجنوب الجزائري
د. محمد بن سويسي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة احمد دراية - أدرار
- 881 - موقف زكي مبارك من مقام المحبة عند الصوفية
د. أحمد جاب الخير - كلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
- 895 - نشأة وتطور الجيش الروماني من العهد الملكي إلى الإمبراطوري (التركيبية والتجنيد)
الطيب بوساحة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 907 - الطرق والمسالك التجارية بالمغرب الأوسط
د/ الوردي طرطاق - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1
- 921 - دور علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز
عامر مريقي - إبراهيم بحاز - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة غرداية
- 935 - جماعة الجرابية بمدينة الجزائر في العهد العثماني
محفوظ حني - أ.د/ فاطمة الزهراء قشي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة قسنطينة 2

- 949 - المجموعات العسكرية غير النظامية الداعمة للجيش التونسي
محمد العايبي - د/ موسى بن موسى - جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي
- 961 - المؤسسات التاريخية وجهودها في حفظ المخطوطات العربية والجزائرية في القرن 19 م
برقية عبد الحميد - د/ محمد شرقي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة 8 ماي 1945 قالمة
- 971 - البعد الوطني لثورة الأوراس 1916 ومشروع الجمهورية الجزائرية
د/ نور الدين بن قويدر - جامعة باتنة 1
- 983 - البعد الروحي لشعيرة الصيام والأعياد الدينية في مجابهة السياسة الاستعمارية 1919-1954
الطاهر إبرير - د/ بنادي محمد الطاهر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة محمد خيضر بسكرة
- 995 - دور احمد ميلودي في تفعيل النشاط السياسي في منطقة وادي سوف انتخابات المجلس الجزائري
عيسى بوقلقول - أ.د/ يوسف قاسمي - جامعة 8 ماي 1945 قالمة
- 1005 - التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة) 1952-1955م
د. عمر جمال الدين دحماني - كلية العلوم الإنسانية - جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس
- 1019 - نشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة 1954-1958
سعاد خالدي - أ.د/ علي أجقو - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 1043 - إسهام المرأة في القطاع الصحي للثورة الجزائرية (1956-1962)
هبة كلاش - د/عيسى ليتيم - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1
- 1061 - الحبيب بورقيبة ومسألة تدويل القضية الجزائرية 1956-1961
د/ فاروق جياب - المركز الجامعي أحمد بن عبد الرزاق حمودة السي الحواس - بركة
- 1073 - القضية الجزائرية في ملتقى الدول الإفريقية بأكرا (أفريل 1958)
عبد الله موساوي - د/ موسى لوصيف - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة قسنطينة 2
- 1089 - شبكات الدعم الإنساني الأوربية للثورة الجزائرية
نجاح سلطان - أ.د/ أجقو علي - جامعة بسكرة - جامعة باتنة 1
- 1103 - إفريقيا في ميزان الدبلوماسية الجزائرية 1962-1973م
د/ جمال بلفردي - فاتح زياني - المركز الجامعي بركة- جامعة باتنة 1
- 1115 - النخب السياسية الحزبية والتنظيمات الجموعية أية علاقة ؟ دراسة ميدانية بولاية الأغواط
إبراهيم قاسمي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس
- 1127 - الاحتلال الإيطالي لليبيا: الظروف، الوسائل، الأسباب، قرار الغزو (1905-1911)
عبد الحميد جندي - كلية العلوم الإنسانية- جامعة ابن خلدون تيارت
- 1137 - استشراف دينامية السكان المحليين في الجزائر أفاق 2038
د/ فاتح بعبط - د/ عزالدين مطاطحة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 1151 - الرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية في التشريع الجزائري
د/ نبيل نويس - د/ حياة نوراني - المركز الجامعي بركة

1161 - دراسة أثرية لمجموعة صناعية حجرية في موقع مغارة عمورة (الأطلس الصحراوي- الجلفة)
ماسينيسا مرزوق - يوغرطة بولكباش - معهد الآثار - جامعة الجزائر 2

- Prerequisites for Language Culture and Civilisation Course. 1171
Dr. BENTAYEB Noredine University of Batna2

- Réflexions De Malek Bennabi Sur La Société Arabo-musulmane.. 1191
Dr. Amel Boussad Université Khenchela

- Un aperçu sur les traditions Amazighes 1205
Messouaf Youcef Université Batna1

سنن القرآن الحكيم في تشريع الأحكام

The relationship of Islam and Muslims with the rest of other religions and their people- An original study-

د. توفيق علي زبادي

معهد الدراسات القرآنية مكة- السعودية

towfeekali@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/28 تاريخ القبول: 2020/11/24

المخلص:

تناول هذا البحث فكرة جديدة في طرحها قديمة في إثارتها؛ فقد أشار إليها علماءنا في كتبهم ومصنفاتهم؛ لكنها منثورة، تحتاج إلى لم شنتاتها وتبويبها، والاستفادة منها في الدرس الفقهي؛ هذه الفكرة هي كيف أن القرآن الكريم في بيانه للتشريع سنناً تيسر للمكلفين الامتثال للأحكام العملية والتسليم بها؛ تسليم المحب لربه الرفيق به.

وكان عنوان هذا البحث (سنن القرآن الحكيم في تشريع الأحكام)، حيث شمل هذا البحث مقدمة، وتعريف بمصطلحات البحث الهامة، ثم ذكرت السنن، وتطبيقات عملية على هذه السنن من القرآن مكتفياً في الغالب بثلاثة أمثلة متنوعة؛ ليتضح المقصود.

وكان من أهم النتائج:

- سنة القرآن الحكيم أن يبين مع كل حكم حكمه تشريعه، وفائدته في تقوية الإيمان، ويمزج الكلام فيه بما يذكر بعظمة الله تعالى، ويُعين على مراقبته والتوجه إليه، ويثبت الإيمان به، من القصص، والترغيب والترهيب، والموعظة، واختيار الألفاظ التي يستحيا من التصريح بها؛ ليقندي بهدي القرآن العلماء.

- أن العلماء اهتموا بهذا الجانب وبينوه في كتبهم، وكان أكثر المهتمين بذلك الإمام الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، والشيخ رشيد رضا في تفسيره المنار.

- توصل العلماء إلى هذه السنن والعادات القرآنية في التشريع بالاستقراء من آيات القرآن.

وكان من أهم التوصيات: القيام بدراسة علمية شاملة ومستوعبة لسنن القرآن الحكيم في تشريع الأحكام.

الكلمات المفتاحية: سنن؛ القرآن؛ التشريع؛ الأحكام.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران: 102]، وقوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: 1]، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} [الأحزاب: 70-71].

أما بعد،،،

فإن من أسماء الله عز وجل البر الرحيم، { إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ } [الطور: 28]، ومن بره ورحمته بعباده أنه لم يُرسل القول في الأحكام الشرعية إرسال الأوامر المجردة، أو الإلزامات الصارمة الجافة، ثم ينهي القضية بإنذار المخالفين، ورفع سوط العقوبة في وجوههم؛ كما تفعل القوانين الوضعية، والشرائع البشرية؛ وإنما كان من عظيم فضل الله ورحمته، ولطفه بعباده أن مزج أوامره وتكاليفه لعباده بما يُحرّك نفوسهم، ويُشوّق أرواحهم، ويعطف قلوبهم، ويلطف الاستجابة في صدورهم، وبما يوقظ فطرتهم، ويتوافق معها من بواعث الرغبة والرغبة، حذباً منه سبحانه وتعالى وإشفاقاً على عباده، وتلمساً لهدايتهم، وتلطفاً في استدعائهم، واستمالتهم إلى هذا الدين الحق، ولذلك استخدم الوسائل التدعيمية، فما من مبدأ ولا تكليف إلا وقد قرن معه ما يثبت ويؤكد، ويلطف أمره، إن كان خيراً، أو ينفّر منه، إن كان غير ذلك، بوسيلة من هذه الوسائل الكثيرة: كالقصة والحوار، والحكم والأمثال، والقسم، والاستدلال، والتأكيد، والتكرار، وتعليل الأحكام، وتلوين الخطاب، وغير ذلك. وقد كان هذا أعلى درجات البر والرحمة للعباد، من الله الغني القوي القاهر، الذي لا معقب لحكمه، ولا يسأل عما يفعل.

ولذلك كان من سنة القرآن الحكيم أن يبين مع كل حكم حكمة تشريعه، وفائدته في تقوية الإيمان، ويمزج الكلام فيه بما يذكر بعظمة الله تعالى، ويعين على مراقبته والتوجه إليه ويثبت الإيمان به. وإنما يرفع المنهج الرباني في التشريع سيف القانون ويسلطه؛ ليرتدع من لا يردعه إلا السيف، فأما اعتماده الأول فعلى تربية القلب، وتقويم الطبع؛ ذلك إلى جانب إقامة المجتمع الذي تنمو فيه بذرة الخير وتزكو، وتذبل فيه نبتة الشر وتذوي.

تتمحور إشكالية البحث حول سؤال رئيس ألا وهو:

ما سبب غياب مزج الأحكام بما يدعمها في الدرس الفقهي؟ وتتفرع منه عدة أسئلة:

1- لماذا تُدرّس وتُدوّن الأحكام العملية جامدة خالية من الروح التي تيسر الامتثال لها؟

2- لماذا ضعفت الدراسة المنهجية التي تُعنى بالاقتران بين التربية والتشريع؟

3- ما الأساليب التربوية التي كثرَ اقترانها بالأحكام في القرآن؟

من خلال هذه الإشكالية نطلق في بحثنا، لبيان الهدي القرآني في التربية على الامتثال على التشريع، موضحين بعض السنن القرآنية في هذا الموضوع.

يهدف هذا البحث بصفة رئيسة إلى:

1- بيان كيف تلقى المؤمنون الأحكام العملية؛ تلقي الامتثال والتنفيذ؟

2- بيان سنن القرآن الحكيم في التربية على الامتثال للأحكام التشريعية.

3- هذه الدراسة تناولت بعضاً من السنن التي استقريناها من كتب التفسير والتي تبلغ سبعة وعشرين سنة.

الدراسات السابقة:

بعد بحث مضني لم نظفر بدراسة جمعت سنن القرآن الكريم في تشريع الأحكام؛ وإن كانت هذه السنن منثورة في كتب التفسير. وتكونت خطة هذا البحث مما يأتي:

مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث

المبحث الثاني: الدراسة التأصيلية

المبحث الثالث: سنن القرآن في تشريع الأحكام دراسة تطبيقية.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث

(1) سنة: سَنٌّ: السين والنون أصل واحد مُطَرَّدٌ، وهو جريان الشيء واطراده في سهولة، والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسنه سنًا، إذا أرسلته إرسالًا⁽¹⁾.

والسنة تعني السيرة والطريقة، حسنة كانت أو سيئة، مقبولة كانت أو مردولة⁽²⁾؛ ففي حديث المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»⁽³⁾ - أي خذوهم على طريقتهم، وأجروهم في قبول الجزية منهم مجراهم⁽⁴⁾. وقال الفيروز آبادي - رحمه الله - «الأصل فيها الطريقة والسيرة، ومنه قوله: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة»⁽⁵⁾ أي طرق طريقة حسنة... وسنة النبي ﷺ: طريقته التي كان يتحراها، وسنة الله قد يقال لطريق حكمته وطريق طاعته، وقوله تعالى: (فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا) (فاطر: 43)؛ تنبيهه إلى أن فروع الشرائع، وإن اختلفت صورها؛ فالغرض المقصود فيها لا يتغير ولا يتبدل⁽⁶⁾.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - «السنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول؛ ولهذا أمر الله تعالى بالاعتبار»⁽⁷⁾.

وقال - رحمه الله - السنة: هي العادة في الأشياء المتماثلة⁽⁸⁾.

وقال الرازي - رحمه الله -: السنة هي الطريقة المستقيمة، والمثال المتبع⁽⁹⁾.

وقال صاحب المنار - رحمه الله -: السنة: «الطريقة المعبدة، والسيرة المتبعة أو المثال المتبع، من قولهم: سن الماء إذا وإلى صبه؛ فشبهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لتوالي أجزائه على نهج واحد؛ يكون كالشيء الواحد»⁽¹⁰⁾.

والمعنى المقصود: «الطريقة المستقيمة في إرسال الشيء إرسالاً في سهولة باطراد».

(2) التشريع: شرع: الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه. من ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء. واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة⁽¹¹⁾.

والشَرْعُ: نهج الطريق الواضح. يقال: شَرَعْتُ له طريقًا، والشَّرْعُ: مصدر، ثم جعل اسمًا للطريق النهج؛ فقيل له: شَرْعٌ، وشَرْعٌ، وشَرْيَعَةٌ، واستعير ذلك للطريقة الإلهية.

قال بعضهم: سميت الشريعة شريعة تشبيها بشريعة الماء⁽¹²⁾، من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة؛ روي وتطهر.

قال: وأعني بالرِّيِّ: ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروي، فلما عرفت الله تعالى؛ رويت بلا شرب. وبالتطهر ما قال تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} [الأحزاب: 33]... وشَرَعْتُ السَّقِينَةَ: جعلت لها شراعًا ينقذها⁽¹³⁾.

والشريعة الإسلامية في الاصطلاح: ما شرعه الله لعباده من العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، ونظم الحياة، في شعبها المختلفة؛ لتنظيم علاقة الناس بربهم وعلاقاتهم ببعضهم ببعض، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة⁽¹⁴⁾.

والغاية من تشريع الله: استقامة الإنسان على الجادة؛ لينال عز الدنيا وسعادة الآخرة.

والمعنى المقصود من العنوان:

سنن القرآن الحكيم: «طريقة القرآن المستقيمة في إرسال الأحكام الشرعية إلى المكلفين إرسالاً في سهولة يناسب مستويات عقولهم؛ تُيسر لهم قبولها وامتثالها».

الألفاظ ذات الصلة:

العادة: (عود) العين والواو والداد أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب.

فالأول: العود، قال الخليل: هو تثنية الأمر عودًا بعد بدء. تقول: بدأ ثم عاد... وقولهم عاد فلان بمعروفه، وذلك إذا أحسن ثم زاد⁽¹⁵⁾.

والعادة: اسم لتكرير الفعل والانفعال؛ حتى يصير ذلك سهلاً تعاطيه كالطبع؛ ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية⁽¹⁶⁾؛ لأن النفس إذا اعتادت شيئاً؛ مرت معه، وانقادت له.

والعادة: ما استمرّ الناس عليه على حكم المعقول، وعاودوا له مرّة بعد أخرى، ومنه قول الفقهاء: العادة محكّمة⁽¹⁷⁾.

الفرق بين السنة والعادة:

أن العادة ما يديم الإنسان فعله من قبل نفسه، والسنة تكون على مثال سبق⁽¹⁸⁾. وقد تأتي السنة بمعنى العادة في كلام العلماء، قال الجرجاني - رحمه الله - السنة: لغة: العادة⁽¹⁹⁾. ويكثر هذا في كلام الفخر الرازي فيقول عادة القرآن.

والمقصود بعادة القرآن:

ما استمرّ عليه القرآن الحكيم، وعاوده مرّة بعد أخرى. وسوف نستخدم لفظ سنة القرآن الحكيم في هذا البحث.

المبحث الثاني: الدراسة التأصيلية

تمهيد:

جاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها، مُعْط لكل فن ما يليق به من المعاني، والألفاظ، واللهجة؛ فتضمن المحاور، والخطابة، والجدل، والأمثال، والقصص⁽²⁰⁾، وغير ذلك من الأفانين التي تفرّد بها القرآن في بيانه للأحكام.

ومن سنن القرآن تصريف آيات الأحكام حسب مدارك العقول؛ لتلقاها بالقبول.

قال تعالى: {وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا} [الإسراء: 41]، والتصريف: التنويع والتفنين⁽²¹⁾.

(وَلَقَدْ صَرَّفْنَا) أي طرقتنا تطريقاً عظيماً بأنواع طرق البيان من: العبر، والحكم، والأمثال والأحكام، والحجج والأعلام، في قوالب الوعد والوعيد، والأمر والنهي، والمحكم والمتشابه - إلى غير ذلك⁽²²⁾.

وتصريف الآيات: هو نصب العبر، ومجيء آيات القرآن بالإنذار، والإعذار، والبشارة ونحوه⁽²³⁾.

الحكمة من تصريف آيات الأحكام:

1- يرى الناظر فيها مشاهد متعددة الألوان، مختلفة الأشكال؛ لجلال الله، وكمال علمه، وسلطان قدرته.

2- يتذكر العباد ويقتنعوا؛ فينبوا ويرجعوا.

3- يسعد قوم بفهمها والعمل بها، ويشقى آخرون بالإعراض عنها، فمن عمل بها سعد.

وبذلك رعي القرآن في تصريفه لآيات الأحكام مراتب نفوس المخاطبين:

- فمنهم العالم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل.

- ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة.

- ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله.

- ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر⁽²⁴⁾.

فأتى القرآن بما يناسب مستويات العقول من تصريف الآيات ومنها آيات الأحكام؛ حتى تتلقاها بالقبول.

القصص والأمثال واقترانها بالأحكام:

قال الزركشي- رحمه الله- : ... فإن آيات القصص، والأمثال، وغيرها؛ يُسْتَنْبَطُ منها كثير من الأحكام⁽²⁵⁾.

وقال العز بن عبد السلام - رحمه الله - " إنما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه تذكيراً وعضاً؛ ولذلك قال: {وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} [الزمر:27]، فما اشتمل من الأمثال على تفاوت في ثواب، أو على إحباط عمل، أو على مدح، أو ذم، أو على تفخيم، أو تحقير، أو على ثواب، أو عقاب؛ فإنه يدل على الأحكام بحسب ذلك⁽²⁶⁾.

فمن ذلك قوله تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة:261]، ذكر ذلك؛ ترغيباً في النفقات وحثاً على التبرعات.

وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ} [إبراهيم:24]، ذكر ذلك ترغيباً في كلمة التوحيد. وقوله: {مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ} [البقرة:17]، ذكره تنفيراً من النفاق⁽²⁷⁾. وهذا غيض من فيض.

المبحث الثالث: سنن القرآن في تشريع الأحكام

السنة الأولى: ختم آيات الأحكام بأسماء الله الحسنى الدالة على الحكم

من سنة القرآن الحكيم: أن يختم الله الآيات بأسماء الله الحسنى؛ ليدل على أن الحكم المذكور له تعلق بذلك الاسم الكريم، ويدل على أن الشرع والأمر والخلق كله؛ صادر عن أسمائه وصفاته، ومرتبطة بها⁽²⁸⁾.

تطبيقات:

مثال الأول: لما قال تعالى: {وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة:115]، قال: {إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [البقرة:115].

أي: واسع الفضل، واسع الملك، جميع العالم العلوي والسفلي بعض ملكه، ومع سعته في ملكه وفضله؛ فهو محيط علمه بذلك كله، ومحيط علمه بالأمر الماضي والمستقبل، ومحيط علمه بما في التوجه إلى القبل المتنوعة من الحكمة، ومحيط علمه بنيات المستقبلين لكل جهة من الجهات؛ إذا أخطئوا القِبلة المعينة، فحيث ولي المصلى منهم؛ فما قصد إلا وجه ربه⁽²⁹⁾.

مثال الثاني: لما ذكر عقوبة السارق في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة:38]، قال في آخرها: {نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة:38]، أي: عز وحكم؛ فقطع يد السارق، وعز وحكم فعاقب المعتدي شرعاً وقدرراً وجزاء.

ولما ذكر مواريث الورثة وقدرها في قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [النساء:11]. قال في ختامها: {فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا} [النساء:11].

فكونه عليمًا حكيمًا يعلم ما لا يعلم العباد، ويضع الأشياء مواضعها؛ فاحضعوا لما قاله وفعله، وفصله في توزيع الأموال على مستحقيها الذين يستحقونها بحسب علم الله وحكمته، فلو وُكِّلَ العباد إلى أنفسهم، وقيل لهم: وزعوها أنتم بحسب اجتهادكم لدخلها الجهل والهوى وعدم الحكمة، وصارت الموارث فوضى، وحصل بذلك من الضرر ما الله به عليم، ولكن تولوها وقسمها بأحكام قسمة وأوقفها للأحوال وأقواها للنفع.

ولهذا من قدح في شيء من أحكامه، أو قال: لو كان كذا وكذا؛ فهو قاذح في علم الله وفي حكمته. ولهذا يذكر الله العلم والحكمة بعد ذكر الأحكام، كما يذكرها في آيات الوعيد؛ ليبين للعباد أن الشرع والجزاء مربوط بحكمته، غير خارج عن علمه⁽³⁰⁾.

مثال الثالث: قال تعالى: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيَّكَ الْمَيْتَةَ وَالِدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرَ وَمَا أَهْلًا بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [البقرة: 173].

قال السعدي- رحمه الله - "وإنما حرم علينا هذه الخبائث ونحوها؛ لطفًا بنا، وتنزيهاً عن المضير، ومع هذا فمن ألجئ إلى المحرم، بجوع وعدم، أو إكراه، غير طالب للمحرم، مع قدرته على الحلال، أو مع عدم جوعه، غير متجاوز الحد في تناول ما أبيح له، اضطرارًا، فمن اضطر وهو غير قادر على الحلال، وأكل بقدر الضرورة فلا يزيد عليها، فلا جناح عليه، وإذا ارتفع الجناح الإثم رجع الأمر إلى ما كان عليه، والإنسان بهذه الحالة، مأمور بالأكل، بل منهي أن يلقي بيده إلى التهلكة، وأن يقتل نفسه؛ فيجب، إذاً عليه الأكل، ويأثم إن ترك الأكل حتى مات، فيكون قاتلاً لنفسه؛ وهذه الإباحة والتوسعة، من رحمته تعالى بعباده؛ فهذا ختمها بهذين الاسمين الكريمين المناسبين غاية المناسبة فقال: (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)، ولما كان الجِل مشروطاً بهذين الشرطين، وكان الإنسان في هذه الحالة، ربما لا يستقصي تمام الاستقصاء في تحقيقها - أخبر تعالى أنه غفور؛ فيغفر ما أخطأ فيه في هذه الحال، خصوصاً وقد غلبته الضرورة، وأذهبت حواسه المشقة.

وفي هذه الآية دليل على القاعدة المشهورة: "الضرورات تبيح المحظورات" فكل محظور، اضطر إليه الإنسان؛ فقد أباحه له، الملك الرحمن⁽³¹⁾.

فإذا علم العبد أن الله ما شرع له إلا لتحقيق مصلحته، ودفع المضار عنه؛ امتثل لحكم ربه الرحيم به.

السنة الثانية: التعقيب على الأحكام بملك الله للسموات والأرض

من سنة القرآن الحكيم: "التعقيب على الأحكام، وعلى الأوامر والنواهي؛ بأن لله ما في السموات وما في الأرض، أو بأن لله ملك السموات والأرض، فالأمران متلازمان⁽³²⁾.

المثال الأول: ختم سبحانه سورة المائدة، وهي سورة العقود؛ ببيان ملكيته للسموات والأرض بعد أن وضح الأحكام؛ ليوضح أنه المالك الذي له حق التصرف في ملكه، وحق التشريع لأفراد مملكته، (من حكم في ملكه ما ظلم)، قال تعالى: {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [المائدة: 120].

المثال الثاني: لما ذكر سبحانه وتعالى حكم الرهان في قوله تعالى، {وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ} [البقرة: 283]، أعقبه بقوله تعالى: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُهَا يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {البقرة: 284}؛ ليبين لأفراد مملكته أن له ملك السموات والأرض وما فيهما خلقاً وتدبيراً وتشريعاً.

بل وقبل أن يذكر الحكم ذكر ملكيته لما في السموات والأرض خلقاً وتصريفاً وتدبيراً وتشريعاً: {وَلِلَّهِ

مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا} [النساء: 126]

ثم ذكر سبحانه الفتوى في النساء فقال: {وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا} [النساء: 127].

ثم ختم هذه الأحكام بملكيته لما في السموات والأرض، فقال: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا} [النساء: 132]، فرد العجز على الصدر.

السنة الثالثة: اقتران الأحكام بالوعظ والنصيحة

سنة القرآن الحكيم: "أن يكون بيان التوحيد، وبيان الوعظ والنصيحة، وبيان الأحكام؛ مختلطاً بعضها ببعض؛ ليكون كل واحد منها مقويًا للآخر، ومؤكداً له"⁽³³⁾.

فعلم اللطيف الخبير بطبائع النفوس وما يؤثر فيها؛ قرن الأحكام بالإيمان بالله واليوم الآخر؛ لأنهما الوازعان من مخالفة الشرع.

المثال الأول: ففي الوعيد من كتمان المرأة المطلقة لما في رحمة:

قال تعالى: {وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْلَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: 228].

هذا وعيد عظيم شديد؛ لتأكيد تحريم الكتمان، وإيجاب أداء الأمانة في الإخبار عن الرحم بحقيقة ما فيه؛ أي فسبيل المؤمنات ألا يكتمن الحق⁽³⁴⁾.

ومتى ارتيب في صدقهن؛ وجب المصير إلى ما هو المحقق، وإلى قول الأطباء والعارفين⁽³⁵⁾.

والآية دالة على أن كل من جعل أميئاً في شيء فخان فيه؛ فأمره عند الله شديد⁽³⁶⁾.

المثال الثاني: وفي حكم عضل المرأة المطلقة بمنعها من الزواج:

قال تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 232].

قوله تعالى: (ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)؛ فيسارع إلى الامتنال بأوامر ونواهي؛ إجلالاً له، وخوفاً من عقابه⁽³⁷⁾.

والإيمان بالله واليوم الآخر هو الذي يجعل هذه الموعظة تبلغ إلى القلوب؛ حين تتعلق هذه القلوب بعالم أرحب من هذه الأرض، وحين تتطلع إلى الله ورضاه فيما تأخذ وما تدع، والشعور بأن الله يريد ما هو أزكى وما هو أطهر من شأنه أن يستحث المؤمن للاستجابة، واغتنام الزكاة والطهر؛ لنفسه وللمجتمع من حوله، ولمس القلب بأن الذي يختار له هذا الطريق هو الله الذي يعلم ما لا يعلمه الناس من شأنه أن يسارع به إلى الاستجابة كذلك في رضى وفي استسلام⁽³⁸⁾.

المثال الثالث: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59].

قوله تعالى: (إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)؛ تحريض وتحذير معاً؛ لأن الإيمان بالله واليوم الآخر وازعان يزعان عن مخالفة الشرع⁽³⁹⁾.

السنة الرابعة: اقتران الأحكام بعللها وحكمها

سنة القرآن بيان حكمة الحكم، وعلّة الأمر والنهي⁽⁴⁰⁾، ولها صيغ أخرى من كلام العلماء.

من سنة القرآن الحكيم: أن يبين مع كل حكم حكمة تشريعه، وفائدته في تقوية الإيمان، ويمزج الكلام فيه بما يذكر بعظمة الله تعالى، ويُعين على مراقبته والتوجه إليه، ويثبت الإيمان به⁽⁴¹⁾.

1. من سنة القرآن الحكيم: " بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف"⁽⁴²⁾.
2. من سنة القرآن: قرن الأحكام بعللها وحكمها⁽⁴³⁾.
3. من سنة القرآن الحكيم في تشريعاته، لا تكاد تجد تشريعاً من تشريعاته إلا وقد صاحبه الحكمة التي كان لأجلها هذا التشريع، والتي من شأنها أن تدفع الناس إلى المسارعة في التنفيذ والامتثال⁽⁴⁴⁾.

المثال الأول: بيان الحكمة تخفف من مشقة التكليف

قال تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 216].

هذا الكلام تطف من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل، لأنه يأمر فيطاع، ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف، وفيه تعويد المسلمين بتلقي الشريعة معللة مدللة؛ فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفساد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومناقرته، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه، وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات، فإن الشيء قد يكون لذيداً ملائماً؛ ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح. وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلها، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب⁽⁴⁵⁾.

المثال الثاني: العاقل يرجح ما ترجحت مصلحته، ويجتنب ما ترجحت مضرته.

قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ} [البقرة: 219].

الخمر: كل مسكر خامر العقل وغطاه، من أي نوع كان.

وأما الميسر: فهو كل المغالبات التي يكون فيها عوض من الطرفين، من النرد، والشطرنج، وكل مغالبة قولية أو فعلية، بعوض سوى مسابقة الخيل، والإبل، والسهام، فإنها مباحة؛ لكونها معينة على الجهاد، فلهذا رخص فيها الشارع.

أمر الله تعالى نبيه، أن يبين لهم منافعهما ومضارهما؛ ليكون ذلك مقدمة لتحريمهما، وتحريم تركهما. فأخبر أن إثمهما ومضارهما، وما يصدر منهما من ذهاب العقل والمال، والصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، والعداوة، والبغضاء - أكبر مما يظنونه من نفعهما، من كسب المال بالتجارة بالخمر، وتحصيله بالقمار والطرب للنفس، عند تعاطيهما.

وكان هذا البيان؛ زاجراً للنفوس عنهما؛ لأن العاقل يرجح ما ترجحت مصلحته، ويجتنب ما ترجحت مضرته، ولكن لما كانوا قد ألفوهما، وصعب التحريم بتركهما أول وهلة؛ قدم هذه الآية، مقدمة للتحريم، الذي ذكره في قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} إلى قوله: {مُنْتَهُونَ} وهذا من لطفه ورحمته وحكمته، ولهذا لما نزلت، قال عمر رضي الله عنه: انتهينا انتهينا⁽⁴⁶⁾.

فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع؟

قلت: إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر؛ فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع؛ ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء؛ لأن الله جعل هذا الدين ديناً دائماً، وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرعون لمختلف ومتجدد الحوادث؛ فلذلك أشار لعلل الأحكام. وتخصيص التنصيص على العلة ببعض الأحكام في بعض الآيات؛ إنما هو في مواضع خفاء العلة؛ فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء؛ فوجب بيان ما فيهما من المفساد؛ إنباء بحكمة التحريم.

- وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين وطمأنينهم عن أكبر لذائذهم؛ تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكايتهم.

- وهناك أيضاً فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم؛ حتى لا يستكينوا لهذا التحريم، والتنديد على المفساد⁽⁴⁷⁾.

المثال الثالث: قال تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: 222].

المحيض: وهو اسم للدم الذي يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة⁽⁴⁸⁾.

أدنى: لفظ جامع لأشياء تؤذي؛ لأنه دم، وقذر، ورتن، ومن سبيل البول⁽⁴⁹⁾.

والأدنى يصيب الرجل والمرأة والولد:

- فأما أدنى الرجل: فأوله القذارة، وأيضاً فإن هذا الدم سائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بيضات دقيقة يكون منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البيضات بماء الرجل؛ فإذا انغمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضيبيه شيء من ذلك الدم بما فيه فربما احتبس منه جزء في قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضاً معضلة فتحدث بثوراً وقروحاً لأنه دم قد فسد ويرد أي فيه أجزاء حية تفسد في القضيب فساداً مثل موت الحي فتؤول إلى تعفن.

- وأما أدنى المرأة: فلأن عضو التناسل منها حينئذ يصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجاً في وقت اشتغاله بعمل فدخل عليه بذلك مرض وضعف.

- وأما الولد: فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البيضات في التخلق قبل إبان صلاحيتها التخلق النافع الذي وقته بعد الجفاف⁽⁵⁰⁾.

فأمر سبحانه نبيه أن يذكر لهم علة الحكم قبل الحكم، فقوله: (فاعتزلوا النساء في المحيض) الاعتزال التنحي عن الشيء، قدم ذكر العلة وهو الأدنى، ثم رتب الحكم عليه، وهو وجوب الاعتزال⁽⁵¹⁾.

قوله: (فاعتزلوا النساء في المحيض)؛ تفريع الحكم على العلة، والاعتزال التباعد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن.

وقوله: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) جاء النهي عن قربانهن؛ تأكيداً للأمر باعتزالهن، وتبييناً للمراد من الاعتزال، وأنه ليس التباعد عن الأزواج بالأبدان؛ ...حيث يُكْنَى عَنِ الْجَمَاعِ بِالْقُرْبَانِ (52).
السنة الخامسة: اقتران الحكم بالموعظة
من سنة القرآن الحكيم: "أن يبين لعباده الحكم وفائدته، ويقرنه بذكر الله والموعظة الحسنة التي تعين على العمل به (53).
الوَعْظُ فِي اللُّغَةِ:

من معاني الوعظ في كتب العربية: النصح والتذكير بالعواقب (54)، زجرٌ مقترنٌ بتخويف (55).
فالموعظة في اللغة تشمل معاني: الزجر، التخويف، النصح، التذكير، الوصية؛ بما يرق له القلب من ثواب وعقاب.
والموعظة في الاصطلاح: الأمر بفعل الخير وترك الشر، بطريقة فيها تخويف وترقيق؛ يحملان على الامتثال (56).

وقد وردت الموعظة مقترنة بكليات التشريع في القرآن المكي: قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النحل:90].
هذه الآية جامعة أصول التشريع.

قال ابن عطية – رحمه الله - : «العدل»: هو فعل كل مفروض من عقائد وشرائع، وسير مع الناس في أداء الأمانات، وترك الظلم، والإنصاف، وإعطاء الحق، و«الإحسان»: هو فعل كل مندوب إليه (57).
وخص الله بالذكر من بين جنس العدل وجنس الإحسان إيتاء المال إلى ذي القربى؛ تنبيهاً للمؤمنين يومئذ بأن القريب أحق بالإنصاف من غيره، وأحق بالإحسان من غيره؛ لأنه محل الغفلة؛ ولأن مصلحته أجدى من مصلحة أنواع كثيرة (58).
ونهى الله عن الفحشاء والمنكر والبغى؛ لأنها أصول المفساد.

فأما الفحشاء: فاسم جامع لكل عمل أو قول تستفطعه النفوس لفساده من الآثام التي تفسد نفس المرء: من اعتقاد باطل أو عمل مفسد للخلق، والتي تضر بأفراد الناس بحيث تلقي فيهم الفساد من قتل، أو سرقة، أو قذف، أو غصب مال، أو تضر بحال المجتمع وتدخل عليه الاضطراب من حرابة أو زنا أو تقامر أو شرب خمر؛ فدخل في الفحشاء كل ما يوجب اختلال المناسب الضروري.
وأما المنكر: فهو ما تستنكره النفوس المعتدلة وتكرهه الشريعة من فعل أو قول، وشمل المنكر كل ما يفضي إلى الإخلال بالمناسب الحاجي، وكذلك ما يعطل المناسب التحسيني بدون ما يفضي منه إلى ضرر.

والبغى: هو الاعتداء في المعاملة، إما بدون مقابلة ذنب كالغارة التي كانت وسيلة كسب في الجاهلية، وإما بمجاوزة الحد في مقابلة الذنب كالإفراط في المؤاخظة.
فهذه الآية جمعت أصول الشريعة في الأمر بثلاثة، والنهي عن ثلاثة (59)، وجملة (يعظكم): الخطاب للمسلمين؛ لأن الموعظة من شأن من هو محتاج للكمال النفساني، ولذلك قارنها بالرجاء ب لعلمكم تذكرون (60).

ووردت الموعظة مقترنة بالأحكام التشريعية في القرآن المدني:

ففي تشريع الطلاق بين للأزواج ما يحفظ الودَّ والوئام بينهما بعد انفصالهما، وختَم الآية بالموعظة، قال تعالى: {وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة: 231].

وفي خطابه لأولياء المرأة المطلقة دون الثلاث إذا خرجت من العدة، وأراد زوجها أن ينكحها، ورضيت بذلك، فلا يجوز لوليها، من أب وغيره أن يمنعه من التزوج به حقاً عليه، وغضباً، واشمئزازاً لما فعل من الطلاق الأول، قال تعالى: {وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَرْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 232].

سبب النزول: عَنِ الْحَسَنِ، {فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ} [البقرة: 232] قَالَ: حَدَّثَنِي مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ، أَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهِ، قَالَ: زَوَّجْتُ أُخْتًا لِي مِنْ رَجُلٍ فَطَلَّقَهَا، حَتَّى إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا جَاءَ يَخْطُبُهَا، فَقُلْتُ لَهُ: زَوَّجْتُكَ وَفَرَسْتُكَ وَأَكْرَمْتُكَ، فَطَلَّقْتَهَا، ثُمَّ جِئْتُ تَخْطُبُهَا، لَا وَاللَّهِ لَا تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا، وَكَانَ رَجُلًا لَا بَأْسَ بِهِ، وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ: {فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ} [البقرة: 232] فَقُلْتُ: الْآنَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَزَوِّجْهَا يَا»⁽⁶¹⁾.

وفي رواية الإمام الترمذي عن الحسن، عن معقل بن يسار، أنه زوج أخته رجلاً من المسلمين على عهد رسول ﷺ، فكانت عنده ما كانت، ثم طلقها تطليقة لم يراجعها حتى انقضت العدة، فهويها وهويته، ثم خطبها مع الخطاب، فقال له: «يا لكع أكرمكك بها وزوجتككها فطلقتها، والله لا ترجع إليك أبداً آخر ما عليك»، قال: «فعلِمَ اللهُ حاجته إليها، وحاجتها إلى بعليها»، فأنزل الله: تَبَارَكَ وَتَعَالَى {وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ} [البقرة: 231] - إِلَى قَوْلِهِ - {وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 216] فَلَمَّا سَمِعَهَا مَعْقِلٌ قَالَ: «سَمِعًا لِرَبِّي وَطَاعَةً»، ثُمَّ دَعَاهُ فَقَالَ: «أَزُوجُكَ وَأَكْرِمُكَ»⁽⁶²⁾.

فتأمل كيف امتثل لربه وانقاد لأمره، وأكرم زوج أخته، فهنيئاً له امتثاله.

وفي وعظ المرأة الناشز، قال تعالى: {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً} [النساء: 34] قال جمهور الفقهاء: النشوز: عصيان المرأة زوجها والترفع عليه، وإظهار كراهيته⁽⁶³⁾.

من العلاج: (فَعِظُوهُنَّ): هو التذكير بالله في الترغيب لما عنده من ثواب، والتخويف لما لديه من عقاب، إلى ما يتبع ذلك مما يعرفها به من حسن الأدب في إجمال العشرة، والوفاء بدمام الصحبة، والقيام بحقوق الطاعة للزوج، والاعتراف بالدرجة التي له عليها⁽⁶⁴⁾.

ومن مثل هذا الوعظ:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَوْ كُنْتُ أَمِيراً أَحَدًا أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا»⁽⁶⁵⁾.

وعن قيس بن طلق، عن أبيه، قال رسول الله ﷺ: " لا تمنع المرأة زوجها - وقال يزيد مرة: حاجته - وإن كان على ظهر قتب⁽⁶⁶⁾ " ⁽⁶⁷⁾.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «إِذَا بَاتَتْ الْمَرْأَةُ، هَاجِرَةً فِرَاشَ زَوْجِهَا، لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ»⁽⁶⁸⁾. وما كان مثل هذا.

السنة السادسة: اقتران الأحكام بالقصص

سنة القرآن الحكيم: " أن يذكر بعد بيان الأحكام القصص؛ ليفيد الاعتبار للسامع، ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد، ومزيد الخضوع والانقياد"⁽⁶⁹⁾.

الْقَصَصُ: الْأَخْبَارُ الْمَتَّبِعَةُ، قَالَ: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ} [آل عمران: 62]، وقال تعالى: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ} [يوسف: 111] ⁽⁷⁰⁾.

والقصص: الإخبار بما جرى من الأمور ⁽⁷¹⁾.

والقصة: الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها ⁽⁷²⁾.

من وظائف القصص القرآني تثبيت وترسيخ الأحكام في النفوس، ومن بعضها تستنبط أحكام شرعية. قال ابن العربي- رحمه الله- : إن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين، فما كان من آيات الازدجار، وذكر الاعتبار؛ ففائدته الوعظ، وما كان من آيات الأحكام؛ فالمراد به الامتثال له، والاعتداء به ⁽⁷³⁾. وقال الزركشي- رحمه الله- : " ... فإن آيات القصص، والأمثال وغيرها؛ يستنبط منها كثير من الأحكام"⁽⁷⁴⁾.

المثال الأول: من قصة يوسف: العين حق.

قال تعالى: {وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أُلْحِمْتُ لَهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ} [يوسف: 67].

فيها دليل على التحرز من العين، والعين حق... وهذا قول علماء الأمة، ومذهب أهل السنة ⁽⁷⁵⁾.

روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قَالَ: «الْعَيْنُ حَقٌّ» ⁽⁷⁶⁾.

المثال الثاني: من قصة موسى مع شعيب

قال تعالى: {قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِمَا نُنْفِئُكَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِكُمْ وَأَنْ يَدْخُلَ إِلَيْنَا فِي الْحُبُلِ} [الشعيب: 27].

هذا دليل على أن الأب يزوج ابنته البكر من غير استئمار؛ قاله مالك. واحتج بهذه الآية؛ وهو ظاهر قوي في الباب، وقال به الشافعي، وكثير من العلماء.

وقال أبو حنيفة: إذا بلغت الصغيرة؛ فلا يزوجه أحد إلا برضاها؛ لأنها بلغت حد التكليف؛ فأما إذا كانت صغيرة؛ فإنه يزوجه بغير رضاها؛ لأنه لا إذن لها، ولا رضا، بغير خلاف ⁽⁷⁷⁾.

المثال الثالث: من قصة مريم

قال تعالى: {ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَمَن مَّزَّجْنَا لَهُم مَّاءً حَمِيمًا} [الأنعام: 101].

سأهم: قارع، المدحضين: المغلوبين.

قال القرطبي- رحمه الله- : استدل بعض علمائنا بهذه الآية على إثبات القرعة، وهي أصل في شرعنا لكل من أراد العدل في القسمة، وهي سنة عند جمهور الفقهاء في المستويين في الحجة؛ ليعدل بينهم، وتطمئن قلوبهم، وترفع الظنة عن يتولى قسمتهم، ولا يفضل أحد منهم على صاحبه؛ إذا كان المقسوم من جنس واحد؛ اتباعا للكتاب والسنة. ورد العمل بالقرعة أبو حنيفة وأصحابه ⁽⁷⁸⁾.

وقال تعالى: {وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ} [الصافات: 139-141].

قال ابن العربي - رحمه الله -: القرعة أصل في شريعتنا؛ عن عائشة زوج النبي ﷺ، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج سفراً، أفرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله ﷺ معاً⁽⁷⁹⁾.

وهذا مما لم يره مالك شرعاً والصحيح أنه دين ومنهاج؛ لا يتعدى⁽⁸⁰⁾.
وقد روى مسلم بسنده عن عمران بن حصين، «أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله ﷺ، فجزأهم أثلاثاً، ثم أفرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، وقال له قولاً شديداً»⁽⁸¹⁾.

السنة السابعة: اقتران الأحكام بالترغيب والترهيب

من سنة القرآن الحكيم: "مداواة النفوس بمزيج الترغيب والترهيب"⁽⁸²⁾؛ اللذان علم الله من طبيعة البشر؛ أنهما الحافظ القوي العميق.

قال ابن القيم - رحمه الله - "إنما يشتد افتقار العبد إلى العظة وهي الترغيب والترهيب؛ إذا ضعفت إنابته وتذكره، وإلا فمتى قويت إنابته وتذكره؛ لم تشتد حاجته إلى التذكير والترغيب والترهيب، ولكن تكون الحاجة منه شديدة إلى معرفة الأمر والنهي؛ فالمنيب المتذكر شديد الحاجة إلى الأمر والنهي، والمعرض الغافل شديد الحاجة إلى الترغيب والترهيب"⁽⁸³⁾.

التعريف بالترغيب والترهيب:

رغب: أصل الرغبة: السعة في الشيء، والرغبة والرغب والرغبي: السعة في الإرادة قال تعالى: {وَيَذْعُونَآ رَغْبًا وَرَهْبًا} [الأنبياء: 90]⁽⁸⁴⁾. والترغيب: "كلما يشوق المدعو إلى الاستجابة، وقبول الحق، والثبات عليه"⁽⁸⁵⁾.

رهب: الرهبة والرهب: مخافة مع تحرر واضطراب⁽⁸⁶⁾. والترهيب: "كلما يخيف ويحذر المدعو من عدم الاستجابة، أو رفض الحق، أو عدم الثبات عليه بعد قبوله"⁽⁸⁷⁾.

ويمتاز الترغيب والترهيب: بإثارة الانفعالات، وتربية العواطف، والإقناع والبرهان.

والجمع بين الترغيب والترهيب، يحقق أغراضاً منها

- بهما ما يزيد المسيء خشية ويرده عن بعض ما يرتكبه، ويزيد المحسن رغبة في الخير ويدعوه رجاءه إلى الازدياد من الإحسان.

- لتبقى النفوس بين الرجاء والخوف.

مثال: الترغيب في أعمال البر والإنفاق في سبيل الخير. قال تعالى: {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} [البقرة: 245].

سماه قرضاً؛ تأكيداً لاستحقاق الثواب به، إذ لا يكون قرضاً إلا والعوض مستحق به، فكانه قال: أوجبت لكم عبادي العوض.

واستدعاء القرض في هذه الآية؛ إنما هي تأنيس وتقريب للناس بما يفهمونه، والله هو الغني الحميد، لكنه تعالى شبه عطاء المؤمن في الدنيا بما يرجو به ثوابه في الآخرة بالقرض، كما شبه إعطاء النفوس والأموال في أخذ الجنة بالبيع والشراء.

وكنى الله سبحانه عن الفقير بنفسه العلية المنزهة عن الحاجات ترغيباً في الصدقة، كما كنى عن المريض والجائع والعطشان بنفسه المقدسة عن النقائص والآلام، روى مسلم بسنده عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف

أَعُوذُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعْمَتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعْمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي» (88).

والاستفهام في قوله: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا) مستعمل في التحضيض والتهيج على الاتصاف بالخير.

ووصف القرض بالحسن؛ لأنه لا يرضى الله به إلا إذا كان مبرأ عن شوائب الرياء والأذى (89)
انقسام الناس تجاه الآية:

الفرقة الأولى: الرذلي (90)، قالوا: إن رب محمد فقير محتاج إلينا، ونحن أغنياء؛ وهذه جهالة لا تخفى على ذي لب، وقد رد الله تعالى عليهم بقوله: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُونِ عَذَابِ الْحَرِيقِ} [آل عمران: 181].

الفرقة الثانية: لما سمعت هذا القول أثرت الشح والبخل، وقدمت الرغبة في المال؛ فما أنفقت في سبيل الله، ولا فكت أسيراء، ولا أغانت أحداً، تكاسلاً عن الطاعة وركوناً إلى هذه الدار.

الفرقة الثالثة: لما سمعت بادرت إلى امتثاله، وأثر المجيب منهم بسرعة بماله منهم أبو الدحداح؛ حيث عرف معنى الكلام، ووثق بوعد الله وثوابه؛ فبادر إلى الصدقات، عن عبد الله بن مسعود قال: لما نزلت: "من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً" قال أبو الدحداح: يا رسول الله أو إن الله تعالى يريد منا القرض؟ قال: "نعم يا أبا الدحداح" قال: أرني يدك قال: فناوله، قال: فإني أقرضت الله حائطاً فيه ستمائة نخلة.

ثم جاء يمشي حتى أتى الحائط وأم الدحداح فيه وعياله، فناداها: يا أم الدحداح، قالت: لبيك، قال: اخرجي، قد أقرضت ربي عز وجل حائطاً فيه ستمائة نخلة.

فانظروا إلى حسن فهمه في قوله: **يستقرض مما أعطانا لأنفسنا**، وجوده بخير ماله وأفضله؛ فطوبى له، طوبى له، ثم طوبى له، ثم طوبى له (91).

أمثلة في الترهيب:

المثال الأول: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. {يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ} [التوبة: 34-35].

هذه السورة نزلت إثر غزوة تبوك، وكانت غزوة تبوك في وقت عسرة، وكانت الحاجة إلى العدة والظهر كثيرة، وقد ورد في «السيرة» أن رسول الله ﷺ حض أهل الغنى على النفقة والحملان في سبيل الله، وقد أنفق عثمان بن عفان ألف دينار ذهباً على جيش غزوة تبوك، وحمل كثير من أهل الغنى، فالذين انكمشوا عن النفقة هم الذين عنتهم الآية ب (وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، ولا شك أنهم من المنافقين.

الكنز في اللغة: هو المال المجموع، كان فوق الأرض أو تحتها.

قال ابن العربي رحمه الله - قال علماؤنا: إنما عظم الوعيد في هذا الباب؛ لما في اختلاف العباد من الشح على المال والبخل به؛ فإذا خافوا من عظيم الوعيد؛ لانوا في أداء الطاعة (92).

المثال الثاني: قال تعالى: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ} [البقرة: 235].

قوله: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) أي: يعلم ما تضررونه في قلوبكم من العزم؛ فاحذروا أن تعزموا ما حظره عليكم منه من قول وعمل، ... وهذا التحذير راجع للأحكام التي تقدمت من التعريض وغيره، جاء على أسلوب القرآن وسنته في قرن الأحكام بالموعظة ترغيياً وترهيياً، تأكيداً للمحافظة عليها والالتفات إليها⁽⁹³⁾.

المثال الثالث: قال تعالى: {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [البقرة: 237].

قد ختمت الآية بقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)؛ جريا على السنة الإلهية بالتذكير والتحذير بعد تقرير الأحكام؛ لتكون مقرونة بالموعظة التي تغذي الإيمان، وتبعث على الامتثال. وفي التذكير باطلاع الله تعالى وإحاطة بصره بما يعامل به الأزواج بعضهم بعضاً؛ ترغيب في المحاسنة والفضل، وترهيب لأهل المخاشنة والجهل⁽⁹⁴⁾.

السنة الثامنة: اقتران الأحكام بالكناية عما يستقبح

سنة القرآن الحكيم: "الكناية عما يستقبح التصريح به"⁽⁹⁵⁾.
ولها صيغة أخرى:

من سنة القرآن الحكيم: الكناية عن الجماع؛ باللمس، واللامسة، والرفث والدخول، والنكاح، ونحوهن⁽⁹⁶⁾.

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: "الدُّخُولُ، وَالتَّعَشِّي، وَالْإِفْضَاءُ، وَالْمُبَاشَرَةُ، وَالرَّفَثُ، وَاللَّمْسُ، وَالْمَسِيسُ هُوَ: الْجَمَاعُ، غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ حَيِّيٌّ كَرِيمٌ يَكْنِي بِمَا يَشَاءُ عَن مَنْ يَشَاءُ"⁽⁹⁷⁾، وكذلك الحرث، القربان، المأثي.

المثال الأول: قال تعالى: {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ} [البقرة: 187].

1- الرفث عن ابن عباس قال: الرفث: الجماع⁽⁹⁸⁾.

وقال أبو إسحاق: «الرفث كل ما يأتيه الرجل مع المرأة من قبيل، ولمس، وجماع»⁽⁹⁹⁾.
والرفث: حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن ثم أطلق على الجماع كناية، وقيل هو حقيقة فيهما؛ وهو الظاهر⁽¹⁰⁰⁾.

2- واللباس: ساتر وواق .. وكذلك هذه الصلة بين الزوجين. تستر كلا منهما وتقيه. فقوله تعالى: هن لباس لكم؛ استعارة بجامع شدة الاتصال⁽¹⁰¹⁾.

3- المباشرة: عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: المباشرة: الجماع⁽¹⁰²⁾. و(بَاشِرُوهُنَّ): باشر الرجل المرأة، أي: إفضاؤه ببشرته إلى بشرتها⁽¹⁰³⁾.

والأمر للإباحة،... تحريضاً للناس على مباشرة النساء؛ عسى أن يتكون النسل من ذلك؛ وذلك لتكثير الأمة، وبقاء النوع في الأرض⁽¹⁰⁴⁾.

4- التغشية (تغشأها): في قوله تعالى {فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهُ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} [الأعراف: 189]

والغشاء في اللغة: الغطاء، يقال: غشيت الشيء إذا غطيته والغشيان: إتيان الرجل المرأة، يقال: تغشى المرأة إذا علاها وتجلها.

5- الإفضاء: (أفضى): قوله تعالى: {وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا} [النساء: 21]

ذهب عدد من المفسرين إلى أن المراد بـ (أفضى) هو كناية عن الجماع.

6- النكاح: الوطء، وقد يكون العقد، تقول: نكحتها ونكحت هي، أي: تزوجت، وهي ناكح في بني فلان، أي: ذات زوج منهم).

أما المفسرون فقد ذهب أغلبهم إلى أن النكاح اسم يقع على العقد بين الرجل والمرأة لتكون زوجاً بواسطة وليها، وأصل اللفظة استعمالها للعقد؛ لأن النكاح حقيقته هو الضم والإصاق، فشبه عقد الزواج بالالتصاق والضم بما فيه من اعتبار انضمام الرجل والمرأة فصارا كشيئين متصلين. إما استعماله في الوطء فكناية.

فأصل النكاح العقد ثم استعير للجماع.

7- اللمس: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا} [النساء: 43]

المفسرون اختلفوا في المراد باللمس في الآية السابقة على قولين: الأول: إن المراد به الجماع، وهو قول ابن عباس، والحسن، ومجاهد وقتادة. **وكنى باللمس عن الجماع؛ لأن الجماع لا يحصل إلا باللمس.** الثاني: إن المراد به الملامسة ما دون الجماع، وهو قول ابن مسعود، والنخعي، والشعبي.

8- الحرث: قوله تعالى: {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ سِنْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَأَنْتُمْ اللَّهُ وَاعْلَمُوا أَنْكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} [البقرة: 223]. والحرث هو قذف الحب في الأرض وتهيبها للزرع، والاحتراث من الزرع، وكسب المال. وفي قوله تعالى: {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ} هذا على سبيل التشبيه، فخرج المرأة كالأرض، والنطفة كالبذر، والولد كالنبات الخارج.

9- المأتي: قوله: {فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} (البقرة 222)، فالمأتي الذي أمركم به هو مكان الحرث، دلالة على أن الغرض الأصيل في الإتيان هو طلب النسل لا قضاء الشهوة فلا تأتوهن إلا من حيث يتعلق به هذا الغرض⁽¹⁰⁵⁾.

10- القربان: قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} [البقرة: 222].

التقرب: التدني والتواصل بحق أو قرابة، وقرب فلان أهله، أي: غشيتها قرباناً⁽¹⁰⁶⁾.

قال ابن عاشور -رحمه الله - "جاء النهي عن قربانهن تأكيداً للأمر باعتزالهن، وتنبهياً للمراد من الاعتزال، وإنه ليس التبعاد عن الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان، فكان مقتضى الظاهر أن تكون جملة "ولا تقربوهن" مفصولة بدون عطف، لأنها مؤكدة لمضمون جملة "فاعتزلوا"

النساء في المحيض" ومبينة للاعتزال وكلا الأمرين يقتضي الفصل، ولكن خولف مقتضى الظاهر اهتماماً بهذا الحكم ليكون النهي عن القربان مقصوداً بالذات معطوفاً على التشريعات⁽¹⁰⁷⁾.

11- الأدبار: عن مجاهد - رحمه الله - : (يضرّبون وجوههم وأدبارهم)، قال: وأسأتهم، ولكن الله كريم يَكْنِي⁽¹⁰⁸⁾.

الخلاصة: أن سنة القرآن التنزه بالكناية عما لا يحسن التصريح به؛ تعليماً للناس أن يختاروا الحسن من الأقوال.

السنة التاسعة: اقتران الأحكام بالتقوى

من سنة القرآن الحكيم: "أنه إذا كان التكليف شاقاً؛ ناسب أن يعقب بترجي التقوى"⁽¹⁰⁹⁾. ولها صيغة أخرى:

من سنة القرآن الحكيم: أن يختم كل حكم، أو عدة أحكام؛ بذكر الله تعالى، والأمر بتقواه⁽¹¹⁰⁾.

يتكرر ذكر التقوى في التعقيب على التنظيمات الاجتماعية، والتكاليف التعبدية، والأحكام العملية سواء بسواء؛ لأن القانون لا تحرسه نصوصه، ولا يحميه حراسه؛ إنما تحرسه القلوب التقية التي تستقر تقوى الله فيها وخشيته؛ فتحرس هي القانون وتحميه⁽¹¹¹⁾.

مثال الأول: ففي أحكام القصاص: قال سبحانه: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 179]

قوله: (في القصاص حياة) من جوامع الكلم؛ فاق ما كان سائراً مسرى المثل عند العرب وهو قولهم (القتل أنفى للقتل). و(لفظ القصاص) قد دل على إبطال التكايل بالدماء، وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل؛ إذا لم يظفروا بالقاتل، وهذا لا تفيده كلمتهم الجامعة⁽¹¹²⁾.

وقوله تعالى: (يا أولي الأبواب)؛ تنبيه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص؛ ولذلك جيء في التعريف بطريق الإضافة الدالة على أنهم من أهل العقول الكاملة؛ لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا أهل النظر الصحيح⁽¹¹³⁾.

وقوله تعالى: (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ): تذييل لهاته الأحكام الكبرى؛ طمأن به نفوس الفريقين أولياء الدم، والقاتلين في قبول أحكام القصاص؛ فبين أن في القصاص حياة، والتكثير في حياة للتعظيم بقريئة المقام، أي في القصاص حياة لكم أي لنفوسكم؛ فإن فيه ارتداع الناس عن قتل النفوس، فلو أهمل حكم القصاص؛ لما ارتدع الناس؛ لأن أشد ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت، فلو علم القاتل أنه يسلم من الموت؛ لأقدم على القتل مستخفاً بالعقوبات، ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان عليه في الجاهلية؛ لأفرطوا في القتل، وتسلسل الأمر⁽¹¹⁴⁾، والله يحب من عباده العدل والإنصاف.

المثال الثاني: وفي أحكام المعقود عليها ولم يدخل بها قال سبحانه: {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْتُمْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} [البقرة: 237]

فمن أحكام المعقود عليها ولم يدخل بها: أن يكون قد فرض مهرًا معلومًا، وفي هذه الحالة يجب نصف المهر المعلوم، هذا هو القانون؛ ولكن القرآن يدع الأمر بعد ذلك للسماحة والفضل واليسر؛ فللزوجة - ولوليها إن كانت صغيرة - أن تعفو وتترك ما يفرضه القانون، والتنازل في هذه الحالة هو تنازل الإنسان الراضي القادر العفو السمج.

الذي يعف عن مال رجل قد انفصمت منه عروته، ومع هذا؛ فإن القرآن يظل يلاحق هذه القلوب؛ كي تصفو وترف وتخلو من كل شائبة: (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) يلاحقها باستجاشة شعور التقوى، ويلاحقها باستجاشة شعور السماحة والتفضل، ويلاحقها باستجاشة شعور مراقبة الله؛ ليسود التجمل والتفضل جو هذه العلاقة ناجحة كانت أم خائبة؛ ولتبقى القلوب نقية خالصة صافية؛ موصولة بالله في كل حال⁽¹¹⁵⁾.

والقلب المطبوع على السماحة والرحمة؛ أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد؛ لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع، والوازع شرعي وطبيعي، وفي القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين؛ يزعه عن المظالم والقساوة؛ فتكون التقوى أقرب إليه، لكثرة أسبابها فيه⁽¹¹⁶⁾.

المثال الثالث: وفي بيان الحكمة من الصيام؛ قال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 183].

تبرز الآية الغاية الكبيرة من الصوم: إنها التقوى؛ فالتقوى هي التي تستيقظ في القلوب وهي تؤدي هذه الفريضة، طاعة لله، وإيثارا لرضاه. والتقوى هي التي تحرس هذه القلوب من إفساد الصوم بالمعصية. وقال تعالى في سورة العقود: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [المائدة: 2]. أي ليعن بعضكم بعضا على البر والتقوى، وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خلقا للأمة⁽¹¹⁷⁾.

وإنها دعوة إلى قمة في ضبط النفس وفي سماحة القلب، ولكنها هي القمة التي لا بد أن ترقى إليها الأمة المكلفة من ربها أن تقوم على البشرية؛ لتهدئها، وترتفع بها إلى هذا الأفق الكريم الوضيء⁽¹¹⁸⁾.

السنة العاشرة: اقتران الأحكام بخطاب المؤمنين

سنة القرآن الحكيم: «مخاطبة جماعة المؤمنين في الشؤون العامة والمصالح؛ لا اعتبار الأمة متكافلة، ومطالبة بتنفيذ الشريعة، وحفظها، وبالخضوع لأحكامها»⁽¹¹⁹⁾.

قال تعالى: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ} [آل عمران: 110].
إن هذه الأمة أُخْرِجَتْ لتكون طليعة، ولتكون لها القيادة، بما أنها هي خير أمة، والله يريد أن تكون القيادة للخير لا للشر في هذه الأرض.

وقد ورد نداء الله في القرآن بقوله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)؛ قال ابن مسعود وغيره من السلف: إذا سمعت الله تعالى يقول في القرآن {يا أيها الذين آمنوا} فأوعها سمعك فإنه خير ما يأمر به، أو شر ينهى عنه⁽¹²⁰⁾.

خصائص المجتمع الخيّر: يتميز المجتمع الذي تنمو فيه بذرة الخير وتنتشر، وتذبل فيه بذرة الشر وتضمحل بعدة خصائص منها:

أولاً: التقوى: قال تعالى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} [الحجرات: 13].

التقوى معناها: مراعاة حدود الله تعالى أمراً ونهيًا، والاتصاف بما أمرك أن تتصف به، والتنزه عما نهاك عنه... وفي هذه الآية ما يدل على أن التقوى هي المرعى عند الله تعالى وعند رسوله؛ دون الحساب والنسب⁽¹²¹⁾، فَمَنْ رَامَ نَيْلَ الدَّرَجَاتِ الْعُلَا فَعَلِيهِ بِالتَّقْوَى (122).

ثانياً: الإخاء: هذا المجتمع الذي يسمع الله يقول له: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات:10)؛ فيقول سمعاً لربي وطاعة.

قال القرطبي - رحمه الله- في معنى الأخوة: " أي في الدين والحرمة لا في النسب، ولهذا قيل : أخوة الدين أثبت من أخوة النسب، فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب" (123).

كما قال الشاعر (124): **أبي الإسلام لا أب لي سواه إذا افتخروا بقيس أو تميم** (125).
والذي يرى صورته في قول النبي الكريم في الصحيح عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ **مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى** " (126).

قال النووي - رحمه الله- : **تَصْرِيحٌ فِي تَعْظِيمِ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَحَثِّهِمْ عَلَى التَّرَاحُمِ وَالْمُلَاطَفَةِ وَالتَّعَاوُدِ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ** (127).

ثالثاً: التعاون: قال تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [التوبة:71]. قوله تعالى: (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) أي قلوبهم متحدة في التواد والتحاب والتعاطف (128).

وتحقيق الخير ودفع الشر يحتاج إلى الولاية والتضامن والتعاون، ومن هنا تقف الأمة المؤمنة صفًا واحدًا.
رابعاً: الآداب الفاضلة: من آدابه أنه يسمع الله يقول: ﴿وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِهِ فحْيُوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً﴾ (النساء:86).

قال ابن كثير - رحمه الله- : " أي: إذا سلم عليكم المسلم؛ فردوا عليه أفضل مما سلم، أو ردوا عليه بمثل ما سلم، فالزيادة مندوبة، والمماثلة مفروضة" (129).

من آداب المجتمع الخير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات:11).

"في التعبير إحياء خفي بأن القيم الظاهرة التي يراها الرجال في أنفسهم ويراهم النساء في أنفسهن ليست هي القيم الحقيقية التي يوزن بها الناس. فهناك قيم أخرى، قد تكون خافية عليهم، يعلمها الله، ويزن بها العباد. وقد يسخر الرجل الغني من الرجل الفقير. والرجل القوي من الرجل الضعيف، والرجل السوي من الرجل المؤوف. وقد يسخر الذكي الماهر من الساذج الخام. وقد يسخر ذو الأولاد من العقيم. وذو العصبية من اليتيم، وقد تسخر الجميلة من القبيحة، والشابة من العجوز، والمعتدلة من المشوهة، والغنية من الفقيرة، ولكن هذه وأمثالها من قيم الأرض ليست هي المقياس، فميزان الله يرفع ويخفض بغير هذه الموازين، ولكن القرآن لا يكتفي بهذا الإحياء، بل يستجيش عاطفة الأخوة الإيمانية، ويذكر الذين آمنوا بأنهم نفس واحدة من يلزمها فقد لزمها" (130).

مجتمع من ضماناته: قوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ بَادِمِينَ﴾ (الحجرات:6)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات:12).

يقول تعالى ناهياً عباده المؤمنين عن كثير من الظن، وهو التهمة والتخون للأهل والأقارب والناس في غير محله؛ لأن بعض ذلك يكون إثماً محضاً، فليجتنب كثير منه احتياطاً، قال: عمر بن الخطاب، -رضي الله عنه-: "ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك المسلم إلا خيراً، وأنت تجد لها في الخير محملاً"⁽¹³¹⁾.
ومن ضماناته قوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: 27).

" إن القرآن منهاج حياة، فهو يحتفل بهذه الجزئية من الحياة الاجتماعية، ويمنحها هذه العناية؛ لأنه يعالج الحياة كلياً وجزئياً، لينسق بين أجزائها وبين فكرتها الكلية العليا بهذا العلاج. فالاستئذان على البيوت يحقق للبيوت حرمتها التي تجعل منها مثابة وسكناً، ويوفر على أهلها الحرج من المفاجأة، والضيق بالمباغثة، والتأذي بانكشاف العورات، وهي عورات كثيرة، تعني غير ما يتبادر إلى الذهن عند ذكر هذه اللفظة. إنها ليست عورات البدن وحدها. إنما تضاف إليها عورات الطعام، وعورات اللباس، وعورات الأثاث، التي قد لا يحب أهلها أن يفاجئهم عليها الناس دون تهيؤ وتجميل وإعداد هي عورات المشاعر والحالات النفسية، فكم منا يحب أن يراه الناس وهو في حالة ضعف يبكي لانفعال مؤثر، أو يغضب لشأن مثير، أو يتوجع لألم يخفيه عن الغرباء؟"⁽¹³²⁾.

السنة الحادية عشرة: تعليم وتنفيذ الأحكام على يد العلماء والخلفاء
من سنة القرآن الحكيم: أَنْ تُعَلِّمَ أَحْكَامَهُ لِلنَّاسِ، وَتُنْفِذَ فِيهِمْ عَلَى السَّنَةِ أَنَاْسٍ مِنْهُمْ يَصْطَفِيهِمْ؛ لِيَكُونُوا خُلَفَاءَ عَنْهُ فِي ذَلِكَ⁽¹³³⁾.

وهذا ما يعرف بالوازع السلطاني:

المقصود بالوازع السلطاني: الوازع الذي يكون منشأه منفصلاً عن نفس المكلف، ويتمثل في كل من وكّلت إليه إقامة نظام الشريعة من خلفاء وأمراء وقضاة وأهل شورى في الإفتاء والشرطة والحسبة ونواب الأقاليم⁽¹³⁴⁾.

قال الماوردي - رحمه الله - " الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹³⁵⁾.
الإسلام دولة: فالإسلام يقرر قيام الدولة، والحكومة التي تديرها، وتنظم مرافق الحياة فيها، والدولة تحمي هذا الدين وتحرسه، وتبلغه للناس كافة.

وقال أبو نعيم - رحمه الله -: والسلطان حارس الدين، وإذا ولي الأمر أهله، حمى الدين المتين⁽¹³⁶⁾.
 وقال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: لا بد للناس من إمارة: برة كانت أو فاجرة. فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها. فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمين بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء⁽¹³⁷⁾.

نماذج من وظائف السلطان:

قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 58-59].

هو خطاب من الله ولادة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية⁽¹³⁸⁾.

ولما أمر الله ولاة الأمور بأداء الأمانة؛ عقب ذلك بخطاب الأمة بالأمر بطاعة الحكام ولاة أمورهم؛ لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم؛ فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشرع لهم، وعلى تنفيذه، وطاعة ولاة الأمور تنفيذ للعدل، وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف، ولهذا قال علي: «حق على الإمام أن يحكم بالعدل ويودي الأمانة، فإذا فعل ذلك؛ فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا».

أمر الله بطاعة الله ورسوله؛ وذلك بمعنى طاعة الشريعة، فإن الله هو منزل الشريعة، ورسوله مبلغها، والحاكم بها في حضرته⁽¹³⁹⁾.

قال مالك- رحمه الله -: «أولو الأمر: أهل القرآن والعلم» يعني أهل العلم بالقرآن والاجتهاد، فأولو الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخرة، وأولو الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضا أهل الحل والعقد. وإنما أمر بذلك بعد الأمر بالعدل وأداء الأمانة؛ لأن هذين الأمرين قوام نظام الأمة وهو تناصح الأمراء والرعية، وانبثات الثقة بينهم⁽¹⁴⁰⁾.

وقال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا} [الإسراء: 33].

ومن نكت القرآن وبلاغته وإعجازه الخفي الإتيان بلفظ (سلطان) هنا الظاهر في معنى المصدر، أي السلطة والحق والصالح؛ لإرادة إقامة السلطان، وهو الإمام الذي يأخذ الحقوق من المعتدين إلى المعتدى عليهم؛ حين تنتظم جامعة المسلمين بعد الهجرة؛ ففيه إيماء إلى أن الله سيجعل للمسلمين دولة دائمة، ولم يكن للمسلمين يوم نزول الآية سلطان.

وهذا الحكم منوط بالقتل الحادث بين الأشخاص وهو قتل العدوان⁽¹⁴¹⁾.

وقال تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} [الحديد: 25].

ونَصُرُ الناس الله هو نصرهم دينه، وأما الله؛ فغني عن النصر، وعطف ورسله، أي من ينصر القائمين بدينه، ويدخل فيه نصر شرائع الرسول ﷺ بعده، ونصر ولاة أمور المسلمين القائمين بالحق. وأعظم رجل نصر دين الله بعد وفاة رسوله ﷺ هو أبو بكر الصديق في قتاله أهل الردة رضي الله عنه⁽¹⁴²⁾.

وقال تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا} [النساء: 35].

أحوال الشقاق من مخاصمة، ومغاضبة، وعصيان، ونحو ذلك من أسباب الشقاق.

والمخاطب هنا ولاة الأمور، والآية دالة على وجوب بعث الحكمين عند نزاع الزوجين النزاع المستمر المعبر عنه بالشقاق، وظاهرها أن الباعث هو الحاكم وولي الأمر، لا الزوجان؛ لأن فعل فابعثوا مؤذن بتوجيههما إلى الزوجين، فلو كانا معنيين من الزوجين لما كان لفعل البعث معنى⁽¹⁴³⁾.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات

كان من أهم النتائج:

- 1- سنة القرآن الحكيم أن يبين مع كل حكم حكمة تشريعه، وفائدته في تقوية الإيمان، ويمزج الكلام فيه بما يذكر بعظمة الله تعالى، ويُعين على مراقبته والتوجه إليه، ويثبت الإيمان به، من القصص، والترغيب والترهيب، والموعظة، واختيار الألفاظ التي يستحيا من التصريح بها؛ ليقّتي بهدي القرآن العلماء.
- 2- أن العلماء اهتموا بهذا الجانب وبينوه في كتبهم، وكان أكثر المهتمين بذلك الإمام الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب، والشيخ رشيد رضا في تفسيره المنار.
- 3- توصل العلماء إلى هذه السنن والعادات القرآنية في التشريع بالاستقراء من آيات القرآن.

وكان من أهم التوصيات:

أوصي بالآتي:

- 1- القيام بدراسة علمية شاملة ومستوعبة لسنن القرآن الحكيم في تشريع الأحكام.
- 2- اقتداء العلماء بهدي القرآن في تدريس آيات الأحكام وفي الفتوى؛ وذلك بمزج الأحكام والفتاوى بما ييسر القبول والامتثال.

المصادر والمراجع:

- 1- الأحكام السلطانية، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، الناشر: دار الحديث - القاهرة.
- 2- أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، كتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1994م.
- 3- أحكام القرآن: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تاريخ الطبع: 1405 هـ.
- 4- أحكام القرآن، المؤلف: أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف «بابن الفرس الأندلسي» (المتوفى: 597 هـ)، تحقيق الجزء الأول: د/ طه بن علي بو سريح، تحقيق الجزء الثاني: د/ منجية بنت الهادي النفري السوايحي، تحقيق الجزء الثالث: صلاح الدين بو عفيف، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
- 5- أحكام القرآن، المؤلف: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (المتوفى: 504هـ)، المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، تاريخ الطبع: الطبعة: الثانية، 1405 هـ.
- 6- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- 7- أصول الدعوة، المؤلف: عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: التاسعة 1421 هـ - 2001م.
- 8- إعلام الموقعين عن رب العالمين، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وأثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، شارك في التحرير: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 هـ.
- 9- الإكليل في استنباط التنزيل، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، 1401 هـ - 1981 م.

- 10- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418هـ.
- 11- البرهان في علوم القرآن، المؤلف: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- 12- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الناشر: دار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984هـ.
- 13- التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م.
- 14- تفسير ابن فورك، المؤلف: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر (المتوفى: 406هـ)، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1430 - 2009 م.
- 15- تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 16- تفسير أسماء الله الحسنى، المؤلف: أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي (المتوفى: 1376هـ)، المحقق: عبيد بن علي العبيد، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: العدد 112 - السنة 33-1421هـ.
- 17- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، المؤلف: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: 1354هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990م.
- 18- تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م.
- 19- تفسير القرآن، المؤلف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ)، قدم له الأستاذ الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، حققه وعلق عليه الدكتور: سعد بن محمد السعد، دار النشر: دار المآثر - المدينة النبوية، الطبعة: الأولى 1423 هـ، 2002 م.
- 20- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، المؤلف: د وهبة بن مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1418هـ.
- 21- تفسير آيات الأحكام، المؤلف: محمد علي السائيس الأستاذ بالأزهر الشريف، المحقق: ناجي سويدان، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، تاريخ النشر: 2002/10/01.
- 22- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المؤلف: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ - 2000م.
- 23- جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
- 24- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- 25- الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.

- 26- سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.
- 27- السياسة الشرعية، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ.
- 28- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987م.
- 29- فتح البيان في مقاصد القرآن، المؤلف: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري الفُجُوجي (المتوفى: 1307هـ)، عني بطبعه وقدم له وراجعته: خادم العلم عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، عام النشر: 1412 هـ - 1992 م.
- 30- فتح القدير، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - 1414هـ.
- 31- الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- 32- فضيلة العادلين من الولاة لأبي نعيم، المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، تحقيق: مشهور حسن محمود سلمان، الناشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.
- 33- في ظلال القرآن، المؤلف: الشيخ الشهيد / سيد قطب إبراهيم، (رحمه الله)، دار النشر: دار الشروق - القاهرة.
- 34- القواعد الحسان لتفسير القرآن، المؤلف: أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي (المتوفى: 1376هـ)، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- 35- الكامل في اللغة والأدب، المؤلف: محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: 285هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الطبعة الثالثة 1417 هـ - 1997 م.
- 36- كتاب العين، المؤلف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- 37- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ.
- 38- لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
- 39- مباحث في علوم القرآن، المؤلف: مناع بن خليل القطان (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ - 2000م.
- 40- مجموع الفتاوى، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م.
- 41- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996م.
- 42- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.

- 43- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 44- معاني القرآن وإعرابه، المؤلف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ)، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ - 1988 م.
- 45- معجم مقاييس اللغة، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399 هـ - 1979 م.
- 46- مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.
- 47- المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.
- 48- مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.

الهوامش:

- ¹ مقاييس اللغة، لابن فارس، 60/3.
- ² انظر: لسان العرب، مادة سنن.
- ³ موطأ مالك. ت. الأعظمي، (278/1)، (968).
- ⁴ انظر: (النهاية في غريب الحديث والأثر)، ج 2 ص 409، بتصريف يسير.
- ⁵ البخاري، كتاب الجزية. وموطأ مالك، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس.
- ⁶ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، 267/3، 268.
- ⁷ انظر مجموع الفتاوى، ج 3/ 267، 268.
- ⁸ جامع الرسائل لابن تيمية: 55/1.
- ⁹ انظر مفاتيح الغيب، 11/9.
- ¹⁰ انظر تفسير المنار، ج 4 ص 115، بتصريف قليل.
- ¹¹ مقاييس اللغة، لابن فارس: 262/3.
- ¹² هذا قول الليث بن المظفر، وهو الذي نحل الخليل بن أحمد تأليف كتاب العين، وقيل: هو أكمله. انظر: اللسان (شرع)، والعين 252/1.
- ¹³ مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني: 450.
- ¹⁴ تاريخ التشريع الإسلامي، لمناع القطان: 14.
- ¹⁵ مقاييس اللغة، لابن فارس: 181/4.
- ¹⁶ مفردات ألفاظ القرآن، للراغب: 594.
- ¹⁷ التعريفات الفقهية، المجددي البركتي: 141.
- ¹⁸ معج الفروق اللغوية للعسكري: 285.
- ¹⁹ التعريفات، للجرجاني: 122.
- ²⁰ التحرير والتنوير، لابن عاشور: 119/1.
- ²¹ المرجع السابق: 314/16.
- ²² نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي: 421/11.
- ²³ المحرر الوجيز، لابن عطية: 292/2.
- ²⁴ التحرير والتنوير، لابن عاشور: 195/3.
- ²⁵ البرهان في علوم القرآن، الزركشي (4/2).

- 26 الإمام في بيان أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام: 143.
- 27 انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: 166/1.
- 28 القواعد الحسان لتفسير القرآن للسعدي: 53. بتصرف يسير واختصار.
- 29 المرجع السابق: 55.
- 30 القواعد الحسان لتفسير القرآن، للسعدي: 56.
- 31 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي: 81.
- 32 في ظلال القرآن، سيد قطب: 771/2.
- 33 مفاتيح الغيب، للرازي: 381/6.
- 34 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 119/3.
- 35 التحرير والتنوير، لابن عاشور، 393/2.
- 36 مفاتيح الغيب، للرازي : 439/6.
- 37 إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود: 229/1.
- 38 في ظلال القرآن، سيد قطب: 253/1.
- 39 التحرير والتنوير، ابن عاشور: 101/5.
- 40 تفسير المنار، لرشيد رضا: 105/3.
- 41 تفسير المنار، لرشيد رضا: 135/2.
- 42 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 322/2.
- 43 المرجع السابق: 305/5.
- 44 التفسير الوسيط للطنطاوي: 187/6.
- 45 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 322/2.
- 46 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي: 98.
- 47 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 350/2.
- 48 المرجع السابق: 365/2.
- 49 المحرر الوجيز، لابن عطية: 298/1.
- 50 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 366/2.
- 51 مفاتيح الغيب، للرازي: 415/6.
- 52 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 366/2.
- 53 تفسير المنار، لرشيد رضا: 359/2.
- 54 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجراني: 1181/3.
- 55 مفردات الراغب، للراغب الأصفهاني: 876.
- 56 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 108/5.
- 57 المحرر الوجيز، لابن عطية: 416/3.
- 58 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 256/14.
- 59 المرجع السابق: 257/14.
- 60 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 260/14.
- 61 صحيح البخاري: بَابُ مَنْ قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ، (5130)
- 62 سنن الترمذي: بَابُ وَمَنْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ (2981)، قال الألباني: صحيح.
- 63 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 41/5.
- 64 أحكام القرآن، لابن العربي: 532/1.
- 65 سنن الترمذي: بَابُ مَا جَاءَ فِي حَقِّ الرَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ، (1159)، قال الألباني: حسن صحيح.

- 66 (وإن كانت على ظهر قتب) معناه وإن كانت قد أجلس على قتب عند مجيء المخاض؛ لتلد، والقصد بذلك المبالغة في الزجر عن امتناعها منه، أو تسويقها إياه. (فيض القدير: 343/1).
- 67 مسند أحمد: بقية حديث طلق بن علي الحنفي، (458/39)، انظر صحيح الجامع: 533، الصَّحِيحَة: 1203.
- 68 صحيح مسلم: بَاب: تَحْرِيمِ امْتِنَاعِهَا مِنْ فِرَاشِ زَوْجِهَا، (1436).
- 69 مفاتيح الغيب، للرازي: 495/6.
- 70 مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: 671.
- 71 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية: 219/3.
- 72 التحرير والتنوير، ابن عاشور: 66/1-69.
- 73 أحكام القرآن، لابن العربي: 39/1.
- 74 البرهان في علوم القرآن، الزركشي: (4/2).
- 75 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 226/9.
- 76 صحيح البخاري: بَابُ: الْعَيْنُ حَقٌّ، (5740)، وأخرجه مسلم في كتاب: السلام، باب: الطب والمرض والرقى رقم (2187).
- 77 أحكام القرآن، لابن العربي: 506/3.
- 78 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 86/4.
- 79 صحيح مسلم: بَابُ فِي حَدِيثِ الْإِفْكِ وَقَبُولِ تَوْبَةِ الْقَادِفِ، (2770).
- 80 أحكام القرآن لابن العربي: 358/1.
- 81 صحيح مسلم: بَابُ مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ، (1668).
- 82 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 39/24.
- 83 مدراج السالكين، لابن القيم: 444/1.
- 84 المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: 358.
- 85 أصول الدعوة، عبدالكريم زيدان: ص 421.
- 86 المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: 366.
- 87 المرجع السابق: ص 421.
- 88 صحيح مسلم: بَابُ فَضْلِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ، (2569).
- 89 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 481/2.
- 90 الرُّدْلُ وَالرُّدَالُ: المرغوب عنه لرداءته (مفردات غريب القرآن: 351).
- 91 أحكام القرآن، لابن العربي: 308/1.
- 92 أحكام القرآن لابن العربي: 496/2.
- 93 تفسير المنار، لرشيد رضا: 339/2.
- 94 تفسير المنار، لرشيد رضا: 344/2.
- 95 تفسير المنار، لرشيد رضا: 209/3.
- 96 البرهان في علوم القرآن، للزركشي: 303/2.
- 97 تفسير ابن المنذر: 630/2.
- 98 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: 487/3.
- 99 المحرر الوجيز، لابن عطية: 256/1.
- 100 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 182/2.
- 101 المرجع السابق: 182/2.
- 102 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: 504/3.
- 103 ينظر: العين، مادة (بشر) 259/6، ومقاييس اللغة، مادة (بشر): 251/1.

- 104 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 182/2.
- 105 ينظر: الكشاف، للزمخشري: 294/1.
- 106 ينظر: العين مادة (قرب) 153/5..
- 107 ينظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور 299/2.
- 108 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: 391/8.
- 109 البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان: 204/2.
- 110 تفسير المنار لرشيد رضا: 345/2.
- 111 في ظلال القرآن، سيد قطب: 1384/3.
- 112 المرجع السابق: 145/2.
- 113 المرجع السابق: 145/2.
- 114 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 145/2.
- 115 في ظلال القرآن، سيد قطب: 257/1.
- 116 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 464/2.
- 117 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 88/6.
- 118 في ظلال القرآن، سيد قطب: 839/2.
- 119 تفسير المنار، رشيد رضا: 103/2.
- 120 تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: 200/1.
- 121 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 345/16.
- 122 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 263/26.
- 123 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (323/16).
- 124 نهار بن توسعه الشكري.
- 125 الكامل في اللغة والأدب، للمبرد: 233.
- 126 صحيح مسلم: كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفه، (ج468/12) رقم (4685).
- 127 شرح النووي على مسلم، للنووي، (ج395/8).
- 128 الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 203/8.
- 129 تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: (368/2).
- 130 في ظلال القرآن، سيد قطب: (499/6).
- 131 تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (377/7).
- 132 في ظلال القرآن، سيد قطب: (273/5).
- 133 المرجع السابق: 216/1.
- 134 نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، 400.
- 135 الأحكام السلطانية، للماوردي: 15.
- 136 فضيلة العادلين من الولاية، لأبي نعيم: 152.
- 137 السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية: 51.
- 138 جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري: 492/8.
- 139 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 96/5.
- 140 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 96/5.
- 141 المرجع السابق: 98/5.
- 142 التحرير والتنوير، لابن عاشور: 418/27.
- 143 المرجع السابق: 45/5.

مرويات خاتم النبوة - جمع وتصنيف -

د/ بن عراج عبد الرحمن
الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - السعودية
benaradj.01@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/08/06 تاريخ القبول: 2020/09/28

المخلص:

لقد جاءت عدة روايات في خاتم النبوة بعضها متعارض مع بعض، ولدفع هذا التعارض يجب أولاً تمييز الروايات الصحيحة من غيرها وقد قمت بتقسيم الروايات إلى صحيحة وروايات ضعيفة وموضوعة وروايات لم أقف لها على إسناد ثم ذكرت دفع أهل العلم لهذا التعارض وتعقبته بما ينغصه أو يشكل عليه ثم ذكرت ما ترجح عندي في ذلك والله الموفق للصواب.
الكلمات المفتاحية: الروايات؛ خاتم؛ النبوة.

Abstract:

Plusieurs récits ont été rapportés concernant le seau de la prophétie, certains sont contradictoires. Afin de remédier à cette contradiction, il faut tout d'abord différencier les récits authentiques de ceux qui ne le sont pas. J'ai ainsi catégorisé les récits en authentiques versus faibles ou mensongères, en plus des récits dont je n'ai pu identifier la chaîne de transmission. Ensuite, j'ai fait mention des réponses des gens de science qui étayaient cette contradiction, que j'ai fait suivre par les avis critiques qui entourent cela.

Ensuite, j'ai mentionné ce qui me semble plus prépondérant, et Allah est celui qui guide à la justesse.

مقدمة:

الحمد لله الذي أرسل إلينا رسولاً من أنفسنا بالبينات والهدى، ووقانا سُبُل الردى، وصلى الله على نبينا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أمَّا بعدُ:

فحري بالمسلم الاهتمام بدلائل النبوة ولاسيما في هذا العصر؛ فهي باب عظيم من أبواب الدعوة إلى الإسلام، وهي الشق الثاني من الركن الأول للإسلام؛ وأعني به شهادة أن محمداً رسول الله ﷺ. ودلائل النبوة الشاهدة بنبوة نبينا ﷺ متنوعة وكثيرة، يمكن جمعها في أقسام ستة:

الأول: الغيوب التي أخبر عنها النبي ﷺ وتحققت حال حياته أو بعد وفاته.

الثاني: المعجزات الحسية التي وهبها الله النبي ﷺ كتكثير الطعام وشفاء المرضى وانشقاق القمر.

الثالث: الدلائل المعنوية، كاستجابة الله دعاءه، وعصمته له من القتل، وانتشار رسالته عليه الصلاة والسلام.

الرابع: القرآن الكريم وهو أعظمها وأدومها.

الخامس: أخلاق النبي ﷺ وأحواله الشخصية الدالة على كماله ونبوته، إذ لم تجتمع فيه هذه الصفات وتلك الكمالات إلا من تأديب الله له، فقد أدبه فأحسن تأديبه.

السادس: إخبار النبوات السابقة وتبشيرها بمقدمه ﷺ، فهو النبي الذي أخذ الله الميثاق على الأنبياء أن يؤمنوا به وينصروه حال بعثته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: 81) (1).

ومن تلك العلامات التي كان يعرفه بها أهل الكتاب، ويسألون عنها، ويطلبون الوقوف عليها خاتم النبوة، وقد روي: أن هرقل بعث إلى النبي ﷺ بتبوك من ينظر له خاتم النبوة ثم يخبره عنه (2)، وكذلك ما جاء في قصة بحيرا الراهب، وقصة إسلام سلمان الفارسي - رضي الله عنه -، الآتي ذكرهما. وقال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 146).

وفي "سفر أشعيا": (إِنَّ غُلَامًا وُلِدَ لَنَا، وَإِنَّا أُعْطِينَاهُ، الَّذِي رِيَّاسَتُهُ عَلَىٰ عَاتِقِيهِ وَبَيْنَ مَنْكَبَيْهِ) (3). وأن القسيس أو سكان الأرمني ترجم كتاب أشعيا باللسان الأرمني في سنة ألف وستمئة وست وستين سنة، وطبعت هذه الترجمة في سنة ألف وسبعمائة وثلاث وثلاثين في مطبع انتوني بورتولي ويوجد في هذه الترجمة في الباب الثاني والأربعين هذه الفقرة: (سبحوا الله تسبيحاً جديداً وأثر سلطنة على ظهره واسمه أحمد) (4).

وأما صفة الخاتم فقد جاءت فيه عدة روايات، بعضها فيه تعارض، فجات هذه الدراسة لتمييز الصحيح من الضعيف، ودفع ما فيه التعارض من الصحيح الثابت، وهي بعنوان "مرويات خاتم النبوة".

الإشكالية:

تعتبر صفة خاتم النبوة من أهم دلائل نبوة نبينا محمد ﷺ، ولقد جاء في صفته نيف وعشرون رواية وبعضها فيه تعارض، وبناءً على هذا تناول المقال "جمع مرويات خاتم النبوة ودراسة أسانيدها" معرفة سبب التعارض، وهل كونها مختلفة في درجة الصحة والضعف فيقدم الصحيح على الضعيف؛ لأنه لا يجمع بين الروايتين إلا إذا كانت في نفس القوة من جهة الصحة، وإذا كان التعارض بين الروايات الصحيحة؛ فهل سببه هو اختلاف الواصف للخاتم بسبب اختلاف جهة رؤيته له، أو هو اختلاف الواصف بسبب اختلاف السن والعام الذي رأى فيه الخاتم فيكون الخاتم قد تغيرت بممر السنين، وهل الخلاف راجع إلى كون أحدهما أجمل في الوصف وآخر فصل؟

أسباب اختيار الموضوع:

دفعني إلى اختيار هذا الموضوع أسباب، منها:

- 1- تعارض الروايات وكثرتها في ذكر صفة خاتم النبوة، مما جعل ضرورة وجود بحث يميز الصحيح من السقيم ويجمع بينها حتى تتوافق أو يرجح الأظهر والأصح على غيره.
- 2- صلة الموضوع الوثيقة برسالتني للدكتوراه والموسومة بـ: "المرويات المتعارضة في السيرة النبوية من العهد المكي إلى غزوة حراء الأسد".

خطة المقال:

جعلت هذا المقال في مقدمة وأربعة نقاط؛ ففي المقدمة مهّدت للموضوع، وذكرت الإشكالية، والأسباب التي دفعني لاختياره، وأما النقاط فرتببتها كالآتي:

أولاً: حول خاتم النبوة ومتى ظهر على جسده الشريف.

ثانياً: الأحاديث الصحيحة في صفة خاتم النبوة.

ثالثاً: الأحاديث الضعيفة والموضوعة في صفة خاتم النبوة.

رابعاً: الأحاديث التي لم أقف على إسنادها.

خامساً: دفع التعارض بين الروايات.

وأما الخاتمة فعرضت فيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وأخيراً، أسأل الله أن ينفع بهذا المقال راقمه وقارئه، وأن يوفّقنا لمزيد البحث والاجتهاد، وأن يُلهمنا السداد والرشاد، وصلى الله وسلّم على نبيّنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

الدراسات السابقة:

لم أقف على كتاب أو دراسة اعتنت بجمع مرويات خاتم النبوة أو أفردته ببحث مستقل؛ ولكن قد وردت فيه عدة روايات ضمها بعض العلماء في مصنفاتهم تحت عنوان (خاتم النبوة وصفته)؛ من أهم ما وقفت عليه منها مطبوعاً:

1- الشمالى المحمدية للترمذي (المتوفى: 279هـ) (ص: 28).

2- دلائل النبوة للبيهقي (المتوفى: 458هـ) (1/ 259).

3- الأنوار في شمائل النبي المختار محيي السنة البغوي (المتوفى: 516هـ) (ص: 154).

4- سير أعلام النبلاء الذهبي (المتوفى: 748هـ).

5- الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء لمغطاي (المتوفى: 762هـ) (ص: 68).

6- البداية والنهاية لابن كثير (المتوفى: 774هـ) (8/ 431).

7- فتح الباري لابن حجر (المتوفى: 852هـ) (6/ 563).

8- الخصائص الكبرى للسيوطي (المتوفى: 911هـ) (1/ 103).

9- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية القسطلاني (المتوفى: 923هـ) (1/ 96).

10- سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد؟ (المتوفى: 942هـ) (2/ 73).

وأما المخطوطات، فقد وقفت على اثنين منها، لكن لم أطلع عليها، وهما:

- حاتم الفتوة في خاتم النبوة، محمد علي بن محمد علان البكري الصديقي وتوفي عام 1057 هـ إيضاح المكنون (3/ 388).

- خاتم النبوة، لعلي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي، تاريخ الوفاة: 656 هـ خزانة التراث - فهرس مخطوطات اسم المكتبة: دار الكتب الوطنية، تونس، رقم الحفظ: رقم التسلسل 194.

أولاً: حول خاتم النبوة ومتى ظهر على جسده الشريف؟

1- سبب تسميته بخاتم النبوة: اعلم أنّ أهل العلم قد ميزوا خاتم النبوة عن الخاتم الذي يختم به بإضافة الأول إلى النبوة والثاني إلى النبي ﷺ، ثم اختلفوا في سبب التسمية.

فقال القرطبي: سمي بذلك لأنه أحد العلامات التي يعرفه بها علماء الكتب السابقة⁽⁵⁾، وسميت هذه العلامة بالخاتم جريا على عادة الناس في إثبات صدق ما يكتبون بخاتم معين، فكأن هذا الخاتم دليل على صدق محمد ﷺ.

وقال غيره: إضافته للنبوة لكونه من آياتها، أو لكونه ختمًا عليها لحفظها، أو ختمًا عليها لإتمامها كما تكمل الأشياء ثم يختم عليه⁽⁶⁾، وعلى هذا يكون من خصائصه، وقد سئل البرهان الحلبي: هل خاتم النبوة من خصائصه ﷺ؟ أو كل نبي ختم بخاتم النبوة؟ فأجاب: لا أستحضر في ذلك شيئاً، ولكن الذي يظهر أنه خصّ بذلك لمعان منها أنها إشارة إلى أنه خاتم النبيين، وليس كذلك غيره، ولأن باب النبوة ختم به، فلا يفتح بعده⁽⁷⁾، وذكر السيوطي في الخصائص⁽⁸⁾ ما يؤيد ذلك؛ وهو أثر وهب بن منبه، قال: «ولم يبعث الله نبياً إلا وقد كانت عليه شامة النبوة في يده اليمنى إلا أن يكون نبينا محمد ﷺ، فإن شامة النبوة كانت بين كتفيه وقد سئل نبينا ﷺ عن ذلك فقال: هذه الشامة التي بين كتفي شامة الأنبياء قبلي لأنه لا نبي بعدي ولا رسول»⁽⁹⁾.

2- موعِد ختم النبي ﷺ بخاتم النبوة: اختلف العلماء في موعِد ختم النبي ﷺ بخاتم النبوة، وذكروا أوقاتاً تتفق غالباً مع الأوقات التي ذكروها لشق صدره ﷺ، وهي:

- قال بعضهم: ختم حين مولده ﷺ.

- وقال آخرون: ختم يوم شق صدره عند حليلة.

- وقال غيرهم: ختم قبيل المبعث.

- وقيل: ختم ليلة الإسراء والمعراج⁽¹⁰⁾.

والراجح أن الختم كان يوم شق صدره ﷺ عند حليلة، وقطع به القاضي عياض؛ لأن الذين رأوه وشاهدوه ذكروا أن رؤيتهم للخاتم كانت قبل البعثة بوقت طويل.

وزعم القاضي عياض: "أن الخاتم هو شق الملكين بين كتفيه"، وأنكر ذلك القرطبي⁽¹¹⁾ والنووي⁽¹²⁾ وقالوا لو كان كذلك لزم أن يكون مستطيلاً من بين كتفيه إلى قطنته⁽¹³⁾؛ لأنه الذي يحاذي الصدر من مسربته إلى مرق بطنه، ولأن الشق إنما كان في صدره وبطنه، ولكن ابن حجر استدلل للقاضي بحديث عتبة بن عبد السلمي، أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: كيف كان أول شأنك يا رسول الله؟ قال: "كانت حاضنتي من بني سعد بن بكر، فانطلقت أنا وابن لها في بهم لنا، ولم نأخذ معنا زاداً، فقلت: يا أخي، اذهب فأنتنا بزاد من عند أمنا، فانطلق أخي ومكثت عند البهم، فأقبل طيران أبيضان كأنهما نسران، فقال أحدهما لصاحبه: أهو هو؟ قال: نعم، فأقبلا بيئدراني، فأخذاني فبطحاني إلى الفقا، فشقا بطني، ثم استخرجا قلبي، فشقا فأخرجا منه علقتين سوداوين، فقال أحدهما لصاحبه انتني بماء تلج فغسلا به جوفي، ثم قال: انتني بماء برد فغسلا به قلبي، ثم قال: انتني بالسكينة فذراها في قلبي، ثم قال أحدهما لصاحبه: حصه⁽¹⁴⁾، فحاصه، وختم عليه بخاتم النبوة»⁽¹⁵⁾.

وقال: يؤيده ما وقع في حديث عائشة أن جبريل وميكائيل لما تراءيا له عند المبعث هبط جبريل فسلفني لحلاوة الفقا⁽¹⁶⁾، ثم شق عن قلبي فاستخرجه، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم أعاده مكانه ثم لأمه ثم ألقاني وختم في ظهري حتى وجدت مس الخاتم في قلبي... الحديث⁽¹⁷⁾.

فلما ثبت أن خاتم النبوة كان بين كتفيه حمل ذلك عياض على أن الشق لما وقع في صدره ثم خيط حتى التأم كما كان، ووقع الختم بين كتفيه كان ذلك أثر الشق، وفهم النووي وغيره منه أن قوله: «بين كتفيه» متعلق بالشق، وليس كذلك بل هو متعلق بأثر الختم⁽¹⁸⁾.

وأما عن رفع الخاتم: فقد ذكر الواقدي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر أو عن أم معاوية أنه لما شكوا في موت النبي ﷺ، وضعت أسماء بنت عميس يدها بين كتفي رسول الله ﷺ فقالت: إنه قد توفي، وقد رفع الخاتم من بين كتفيه، فهذا الذي عرف به موته عليه السلام⁽¹⁹⁾.

ثانياً: الأحاديث الصحيحة في صفة خاتم النبوة

1- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه مثل زر الحجلة⁽²⁰⁾: عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁽²¹⁾ قَالَ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ، فَمَسَحَ رَأْسِي، وَدَعَا لِي بِالْبُرْكَاتِ، ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ، ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ، فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِهِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ⁽²²⁾.

يعتبر حديث السائب أقوى وأصح حديث ورد في خاتم النبوة، ونرى أن السائب قال "قمت خلف ظهره، فنظرت إلى خاتميه بين كتفيه" فهذا يدل على أنه رأى الخاتم خلف الثياب، كما نأخذ بعين الاعتبار أن السائب كان صغيراً.

وقيل في معنى (مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ) ثلاثة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: الزرُّ: وَاحِدُ الْأَزْرَارِ، وهي التي تُشَدُّ بِهَا الْكِلْبُ وَالسُّتُورُ عَلَى مَا يَكُونُ فِي حَجَلَةِ الْعُرُوسِ، وهو قطعة من ثوب يحشى بصوف أو نحوه وتخاط فتكون كشكل البيضة يشد بها شقة أثواب الحجلة - بفتحيتين - وهي البيت كالقبة بأن يدخل الزر في عروة تقابله فتقع الشقة على الشقة⁽²³⁾.
والحجلة: واحدة الحجال وهي بيت كالفبة، وهي موضع يُزَيَّنُ بِالثِّيَابِ وَالسُّتُورِ لِلْعُرُوسِ لَهَا أَزْرَارٌ كِبَارٌ وَعُرَى⁽²⁴⁾. وقال النووي: هذا هو الصواب المشهور الذي قاله الجمهور⁽²⁵⁾.

القول الثاني: وأشار الترمذي إلى أن المراد بالحجلة الطائر المعروف وزرُّها بيضتها⁽²⁶⁾، وبيضها فيه نقوش تضرب إلى الحمرة، ويعضده ما سيأتي أنه "مثل بيضة الحمامة".

القول الثالث: وقال الخطابي: وَرُوِيَ أَيْضًا بِتَقْدِيمِ الرَّاءِ عَلَى الزَّايِ أَي (رَزٌّ) وَيَكُونُ الْمُرَادُ الْبَيْضَ، يُقَالُ أَرَزْتَ الْجَرَادَةَ - بَفَتْحِ الرَّاءِ وَتَشْدِيدِ الزَّايِ - إِذَا كَبَسْتَ ذَنْبَهَا فِي الْأَرْضِ فَبَاضَتْ.

وقال: سمعت من يقول: زِرُّ الْحَجَلَةِ: بِيضَةُ حَجَلِ الطَّيْرِ، وَهَذَا شَيْءٌ لَا أَحَقُّقَهُ؛ أَي: أَنَّهُ مَا وَجَدَ الزَّرُّ بِمَعْنَى الْبَيْضَةِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، وَلَكِنَّهُ مُوَافِقٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لِلأَحَادِيثِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي خَاتَمِ النَّبِوَةِ⁽²⁷⁾.

2- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كالجمع عليه خيلان؛ كأمثال النَّالِيلِ: عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَرْجِسَ⁽²⁸⁾ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَأَكَلْتُ مَعَهُ خُبْزًا وَأَحْمًا، أَوْ قَالَ تَرِيدًا، فَقِيلَ لَهُ: أَسْتَعْفِرُ لَكَ النَّبِيُّ ﷺ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَكَ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (محمد: 19)، قَالَ: ثُمَّ دُرْتُ خَلْفَهُ فَفَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النَّبِوَةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، عِنْدَ نَاعِضِ كَتِفِهِ الْيُسْرَى جُمْعًا عَلَيْهِ خَيْلَانٌ؛ كَأَمْثَالِ النَّالِيلِ⁽²⁹⁾.

وهذا الحديث مثل سابقه فقد وصف الخاتم من خلف الثياب، ولكنه يختلف عنه في حجم الخاتم.

شرح الغريب:

(نَاعِضِ كَتِفِهِ): أَعْلَى الْكَتْفِ، وَهُوَ قَوْلُ الْجُمْهُورِ، وَقِيلَ: هُوَ الْعِظْمُ الرَّقِيقُ الَّذِي عَلَى طَرَفِهِ، وَقِيلَ: مَا يَظْهَرُ مِنْهُ عِنْدَ التَّحْرُكِ.

(جُمْعًا): هُوَ أَنْ يَجْمَعَ الْأَصَابِعَ وَيَضْمِهَا، يُقَالُ ضَرَبَهُ بِجَمْعِ كَفِهِ، بِضَمِّ الْجِيمِ⁽³⁰⁾.

(خَيْلَانٌ): جَمْعُ خَالٍ، وَهُوَ الشَّامَةُ فِي الْجَسَدِ⁽³¹⁾.

(النَّالِيلِ): جَمْعُ ثَوْلُولٍ، وَهُوَ الْحَبَّةُ الَّتِي تَظْهَرُ فِي الْجِلْدِ كَالْحِمَّصَةِ وَمَا دُونَهَا⁽³²⁾.

وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَرْجِسَ⁽³³⁾، قَالَ: "رَأَيْتُ الَّذِي يَظْهَرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَأَنَّهُ جُمْعٌ" قَالَ سُفْيَانُ - هُوَ ابْنُ عُيَيْنَةَ - «مِثْلُ الْحَجَمَةِ الضَّخْمَةِ».

شرح الغريب: (كَأَنَّهُ جُمِعَ): قال السهيلي: كالجمجمة يعني: كالمجمجمة -وهي الآلة التي يجتمع بها دم الحجامَة عند المص- لا كجمع الكف⁽³⁴⁾، وقال الزرقاني: وهو تكلف، والمتبادر كجمع الكف، وهو صورته بعد أن تجمع الأصابع وتضمها إلى باطن الكف؛ كالقابض على شيء⁽³⁵⁾.

3- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كبيضة الحمامة: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ⁽³⁶⁾ قَالَ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ شَمَطَ مُقَدَّمِ رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ، وَكَانَ إِذَا أَدَهَنَ لَمْ يَبَيِّنْ، وَإِذَا شَعَثَ رَأْسُهُ تَبَيَّنَ، وَكَانَ كَثِيرَ شَعْرِ اللَّحْيَةِ، فَقَالَ: رَجُلٌ وَجْهُهُ مِثْلُ السَّيْفِ؟ قَالَ: لَا، بَلْ كَانَ مِثْلَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَكَانَ مُسْتَدِيرًا، وَرَأَيْتُ الْخَاتَمَ عِنْدَ كَتِفِهِ مِثْلَ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ يُشْبِهُ جَسَدَهُ"⁽³⁷⁾.

وهذه الرواية أصرح من رواية السائب في وصف حجم الخاتم وأنه مثل بيضة الحمامة.

وفي رواية: "رَأَيْتُهَا مِثْلَ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ، وَلَوْهَا لَوْنُ جَسَدِهِ"⁽³⁸⁾.

قوله: (مِثْلَ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ) أَي: مُدَوَّرًا، (يُشْبِهُ) أَي: لَوْنُهُ، (جَسَدَهُ) أَي: لَوْنُ سَائِرِ أَعْضَائِهِ.

4- أَنَّهُ مِثْلُ غُدَّةِ حَمْرَاءَ: عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: "كَانَ خَاتَمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - يَعْنِي الَّذِي بَيْنَ كَتِفَيْهِ-

غُدَّةُ حَمْرَاءَ مِثْلُ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ"⁽³⁹⁾.

شرح الغريب: (غُدَّةُ حَمْرَاءَ): أي لحم يحدث من داء بين الجلد واللحم يتحرك بالتحريك، وكل عقدة في الجسد أطاف بها شحم، وكل قطعة صلبة بين العصب⁽⁴⁰⁾. وقوله (حمرَاءَ): بمعنى مائلًا إلى الحمرة⁽⁴¹⁾.

5- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه شعر مجتمع: عن أبي يزيد عمرو بن أخطب الأنصاري⁽⁴²⁾ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "يَا أَبَا زَيْدٍ اذْنُ مَنِي، وَامْسُخْ ظَهْرِي"، وَكَشَفَ ظَهْرَهُ، فَامْسَحَتْ ظَهْرَهُ، وَجَعَلْتُ الْخَاتَمَ بَيْنَ أَصَابِعِي، قَالَ: فَغَمَزْتُهَا، قَالَ فَقِيلَ: وَمَا الْخَاتَمُ؟ قَالَ: شَعْرٌ مُجْتَمِعٌ عَلَى كَتِفِهِ⁽⁴³⁾.

هذه الرواية تميزت عن غيرها أن عمرو قد عاين الخاتم ومسه بيده؛ فوصفه يكون أدق من غيره، لكنه لم يصف حجم الخاتم ولكن ذكر صفة زائدة عما سبق وهو أنه شعر مجتمع، كما يحتمل قوله: «جعلت الخاتم بين أصابعي» أنه بحجم بيضة الحمام، ويحتمل أنه في حجم الجمع.

6- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كالسَّلْعَةِ: عَنْ أَبِي رَمَثَةَ⁽⁴⁴⁾ قَالَ: انْطَلَقْتُ مَعَ أَبِي نَحْوَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا رَأَيْتُهُ قَالَ لِي أَبِي: هَلْ تَدْرِي مَنْ هَذَا؟ قُلْتُ: لَا، فَقَالَ لِي أَبِي: هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَافْتَشَعْرَتُ حِينَ قَالَ ذَلِكَ، وَكُنْتُ أَطُرُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا لَا يُشْبِهُ النَّاسَ فَإِذَا بَشَّرَ لَهْ وَفَرَّةً وَبِهَا رَدْعٌ مِنْ حِنَاءٍ، عَلَيْهِ ثُوبَانِ أَحْضَرَانِ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ أَبِي، ثُمَّ جَلَسْنَا، فَتَحَدَّثْنَا سَاعَةً، ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِأَبِي: "ابْنُكَ هَذَا؟" قَالَ: إِي وَرَبِّ الْكَعْبَةِ، قَالَ: "حَقًّا؟" قَالَ: أَشْهَدُ بِهِ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ضَاحِكًا مِنْ تَبَتِّ شَبْهِهِ فِي أَبِي، وَمِنْ حَلْفِ أَبِي عَلَيَّ، ثُمَّ قَالَ: "أَمَا إِنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ، وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ"، قَالَ: وَقَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: 164)، قَالَ: ثُمَّ نَظَرَ إِلَى مِثْلِ السَّلْعَةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كَأَطْبَبِ الرَّجَالِ، أَلَا أَعَالِجُهَا لَكَ؟ قَالَ: "لَا، طَبِيبُهَا الَّذِي خَلَقَهَا"⁽⁴⁵⁾.

هذه الرواية لم تفد شيئًا جديدًا في صفة الخاتم، بل هي توافق رواية (كأنه غدة).

وقوله: (ثُمَّ نَظَرَ إِلَى مِثْلِ السَّلْعَةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ) الظاهر أنه رآها من خلف الثياب، ويبعد أن تكون في حجم بيضة الحمام وتثرى من خلف الثياب ولاسيما أن ثياب النبي ﷺ كانت من القطن والصوف والكتان ولم تكن في الشفوف مثل ثياب زماننا.

شرح الغريب: (السَّلْعَةُ): وهي زيادة تحدث في الجسد كالغدة، تتحرك إذا حرَّكَت⁽⁴⁶⁾.

7- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه بضعة ناشزة، أو لحم ناشزة: سئل أبو سعيد الخدري⁽⁴⁷⁾

عَنْ خَاتَمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: "كَانَ فِي ظَهْرِهِ بَضْعَةٌ نَاشِزَةٌ"⁽⁴⁸⁾.

عَنْ عَتَابِ الْبُكْرِيِّ قَالَ: كُنَّا نُجَالِسُ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه بِالْمَدِينَةِ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ خَاتَمِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الَّذِي كَانَ بَيْنَ كَتِفَيْهِ، فَقَالَ: بِإِصْبَعِهِ السَّبَابَةِ، " هَكَذَا لَحْمٌ نَاشِزٌ بَيْنَ كَتِفَيْهِ صلى الله عليه وسلم " (49). وفي لفظ: "لَحْمَةٌ نَاشِزَةٌ" (50).
شرح الغريب: (بِضْعَةٍ نَاشِزَةٍ): أَي قِطْعَةٌ لَحْمٍ مُرْتَفِعَةٌ عَنِ الْجِسْمِ (51).

وجاءت رواية عن أبي سعيد الخدري تبين مدى ارتفاع البضعة عن الجسم، فعن عتاب البكري قال: كنا نجالس أبا سعيد الخدري فيبسط له على بابه بساط ثم يجعل عليه وسادة، وينكئ على الوسادة ونحن حوله نحقق به، فسألته عن الخاتم الذي كان بين كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان؟ قال فأشار أبو سعيد بالسبابة ووضع الإبهام على أول مفصل أسفل من ذلك. قال الراوي: أخرج المفصل كله، قال: كانت بضعة ناشزة بين كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم (52). أي أن النشوز كان بمقدار أناملتين من السبابة. وجاء عند السهيلي ولم يسندها: بأنه ووضع طرف السبابة في مفصل الإبهام، أو دون المفصل (53).

8- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه مثل التفاحة: عَنْ أَبِي رَمْثَةَ التَّمِيمِيِّ، قَالَ: خَرَجْتُ مَعَ أَبِي حَتَّى أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَرَأَيْتُ بَرَأْسَهُ رَدَعَ حِنَاءً، وَرَأَيْتُ عَلَى كَتِفِهِ مِثْلَ التُّفَّاحَةِ، قَالَ أَبِي: إِنِّي طَبِيبٌ، أَلَا أُبْطِئُهَا (54) لَكَ؟ قَالَ: "طَبِيبُهَا الَّذِي خَلَقَهَا" قَالَ: وَقَالَ لِأَبِي: "هَذَا ابْنُكَ؟" قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "أَمَا إِنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ، وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ" (55).

قال الإمام أحمد رحمه الله: "وهذا إنما امتنع من مداواته لأنه كان خاتم النبوة وكانت إحدى آياته المذكورة من صفته والله تعالى أعلم" (56).

وفي لفظ عن أبي موسى الأشعري (57)، قَالَ: "خَرَجَ أَبُو طَالِبٍ إِلَى الشَّامِ وَخَرَجَ مَعَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فِي أَشْيَاحٍ مِنْ قُرَيْشٍ، فَلَمَّا أَشْرَفُوا عَلَى الرَّاهِبِ هَبَطُوا فَحَلُّوا رِحَالَهُمْ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمُ الرَّاهِبُ وَكَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ يَمُرُونَ بِهِ فَلَا يَخْرُجُ إِلَيْهِمْ وَلَا يَلْتَفِتُ"، قَالَ: "فَهُمْ يَحْلُونَ رِحَالَهُمْ، فَجَعَلَ يَتَخَلَّلُهُمُ الرَّاهِبُ حَتَّى جَاءَ فَأَخَذَ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: هَذَا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ، هَذَا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، يَبْعَثُهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ"، فَقَالَ لَهُ أَشْيَاحٌ مِنْ قُرَيْشٍ: مَا عَلِمْنَاكَ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ حِينَ أَشْرَفْتُمْ مِنَ الْعَقَبَةِ لَمْ يَبْقَ شَجَرٌ وَلَا حَجَرٌ إِلَّا خَرَّ سَاجِدًا وَلَا يَسْجُدَانِ إِلَّا لِنَبِيِّ، وَإِنِّي أَعْرِفُهُ بِخَاتَمِ النَّبُوَّةِ أَسْفَلَ مِنْ غُضْرُوفِ كَتِفَيْهِ مِثْلَ التُّفَّاحَةِ" (58).

نلاحظ في هذه الرواية أن الراهب قد وصف الخاتم بما هو عندهم ولم يجتهد في وصفه بعد ما رآه؛ لأن علامة النبوة كانت معروفة عندهم كما تقدم، وهذا ما يقوي رواية التفاحة عن غيرها من هذا الجانب.

9- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كشيء يختم به: عن أبي زيد عمرو بن أخطب الأنصاري، قَالَ: رَأَيْتُ الْخَاتَمَ عَلَى ظَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ: "هَكَذَا بِظُفْرِهِ كَأَنَّهُ يُخْتَمُ" (59). وفي لفظ عند الإمام أحمد: (قَالَ بِإِصْبَعِهِ النَّالِيَةَ هَكَذَا) (60). (كَأَنَّهُ يُخْتَمُ) أَي: عَلَى صُورَةِ الْأَلَةِ الَّتِي يُخْتَمُ بِهَا (61).

هذه الرواية فيها نوع غموض من حيث تفسيرها، ولكن قد يفهم من رواية الإمام أحمد أنه حلق إصبعه الثالثة مع الإبهام.

ثالثاً: الأحاديث الضعيفة والموضوعة في صفة خاتم النبوة

هذه الروايات ذكرتها لبيان ضعفها حتى لا تجمع مع الروايات الصحيحة؛ لأن من شروط الجمع صحة الروايات.

1- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه مثل بعره البعير: عَنْ أَبِي رَمْثَةَ، قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَعِنْدَهُ نَاسٌ مِنْ رِبِيعَةَ يَخْتَصِمُونَ فِي دَمِ الْعَمْدِ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: "أُمُّكَ وَأَبَاكَ، وَأُخْتُكَ وَأَخَاكَ، ثُمَّ أَدْنَاكَ فَأَدْنَاكَ"، ثُمَّ قَالَ: فَظَنَرُ، ثُمَّ قَالَ: "مَنْ هَذَا مَعَكَ يَا أَبَا رَمْثَةَ؟" فَقُلْتُ: ابْنِي، قَالَ: "أَمَا إِنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ، وَلَا

تَجْنِي عَلَيْهِ"، قَالَ: فَظَنَرْتُ فَإِذَا فِي نُغْضِ كَتْفِهِ مِثْلُ بَعْرَةِ الْبَعِيرِ، أَوْ بَيْضَةِ الْحَمَامَةِ، فَقُلْتُ: أَلَا أَدَاوِيكَ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ نَتَطَبَّبُ؟ فَقَالَ: "يُدَاوِيهَا الَّذِي وَضَعَهَا"⁽⁶²⁾.

2- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه مثل البندقة: عَنِ ابْنِ عُمَرَ⁽⁶³⁾ قَالَ: كَانَ خَاتَمُ النَّبِيِّ فِي ظَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِثْلَ الْبُنْدُقَةِ مِنْ لَحْمٍ عَلَيْهِ مَكْتُوبٌ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ"⁽⁶⁴⁾.
(البُنْدُقَةُ): مفرد البندق، وهو حمل شجر معروف ومأكول كالجلوز، والبندق أيضا ما يعمل من الطين ويرمى به، وهو بقدر الحصة⁽⁶⁵⁾.

3- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كأثر المحجم: جاء في حديث التَّنُوخِيِّ - رَسُولِ هِرَقْلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - الطويل وفيه "فَأِذَا أَنَا بِخَاتَمٍ فِي مَوْضِعِ غُضُرُوفِ الْكَتِفِ مِثْلِ الْحَجْمَةِ الضَّخْمَةِ"⁽⁶⁶⁾.
(الْحَجْمَةُ): بفتح الحاء: شبه صورة خاتم النبوة الناتئ على كتفه ﷺ بصورة النتوء الضخم الذي يحصل بالصاق الحجمة -وهي القارورة- في ظهر المحجم⁽⁶⁷⁾، قال ابن هشام: وكان مثل أثر المحجم⁽⁶⁸⁾؛ يعني: أثر الحجمة القابضة على اللحم، حتى يكون ناتئا⁽⁶⁹⁾.
(الضَّخْمَةُ): العظيمة.

4- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه يفوخ مسكاً: عن جابر⁽⁷⁰⁾ قال أردفني رسول الله ﷺ خلفه فجعلت فمي على خاتم النبوة فجعل ينفخ علي مسكاً⁽⁷¹⁾.

5- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم كأنه رُكْبَةُ عَنَزٍ: وَعَنْ عَبَادِ بْنِ عَمْرٍو⁽⁷²⁾ أَنَّهُ كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَخَاطَبَهُ يَهُودِيٌّ فَسَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ مَنْكَبَيْهِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ أَنْ يُرَى الْخَاتَمُ فَسَوَّيْتُهُ عَلَيْهِ فَقَالَ: "مَنْ فَعَلَ هَذَا؟"، قُلْتُ: أَنَا قَالَ: "تَحَوَّلْ إِلَيَّ"، فَجَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِي فَأَمَرَهَا عَلَى وَجْهِي وَصَدْرِي وَقَالَ: "إِذَا أَنَا شَيْءٌ فَانْتَبِي"، فَاتَّبَعْتُهُ فَأَمَرَ لِي بِجَدْعَةٍ، وَكَانَ الْخَاتَمُ عَلَى طَرْفِ كَتْفِهِ الْأَيْسَرِ كَأَنَّهُ رُكْبَةُ عَنَزٍ⁽⁷³⁾.

6- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كان بين كتفيه ﷺ كدارة القمر: حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ الطويل وفيه: "بَيْنَ كَتْفَيْهِ كِدَارَةُ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، مَكْتُوبٌ بِالنُّورِ سَطْرَانِ فِي السَّطْرِ الْأَعْلَى لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَفِي السَّطْرِ الْأَسْفَلِ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ"⁽⁷⁴⁾.

7- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كبيضة النعامة: عن جابر بن سمرة⁽⁷⁵⁾، قال: "فَرَأَيْتُ خَاتِمَهُ عِنْدَ كَتْفِهِ مِثْلَ بَيْضَةِ النَّعَامَةِ يُشْبِهُ جَسَدَهُ"⁽⁷⁵⁾.

8- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم مثل رُكْبَةِ الْبَعِيرِ: عَبَادُ بْنُ عَمْرٍو السلمي أنه استأذن النبي ﷺ في أن يخدمه قال: "فَبَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخَاطِبُ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ وَسَقَطَ رِدَاؤُهُ، قَالَ: فَخَرَجَ الْخَاتَمُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْرَهُ أَنْ يُرَى الْخَاتَمُ، قَالَ: فَسَوَّيْتُهُ، فَقَالَ: مَنْ سَوَّاهُ عَلَيَّ؟ قُلْتُ: أَنَا، قَالَ: اسْتَدِرْ هَكَذَا، فَاسْتَدَرْتُ قَالَ: فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِي وَمَسَحَ بِيَدِهِ حَتَّى (أَنْهَكَتْهَا) حَجْزَةَ الْإِزَارِ قُلْتُ وَمَا كَانَ الْخَاتَمُ؟ قَالَ: النَّبِيُّ مِثْلُ رُكْبَةِ الْبَعِيرِ عِنْدَ طَرْفِ كَتْفِهِ الْيَسْرَى، قَالَ: إِذَا جَاءَ ظَهْرُ فَانْتَنَا، قَالَ: فَجَاءَ ظَهْرٌ فَأَعْطَانِي نَاقَةً ثَنِيَّةً - أَوْ جَدْعَةً -، قَالَ: فَكَانَتْ عِنْدِي حَتَّى قُتِلَ عُثْمَانُ، قَالَ: ثُمَّ انْحَدَرْنَا بِالنَّاقَةِ إِلَى الْعِرَاقِ"⁽⁷⁶⁾.

9- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم مكتوب في باطنه وعلى ظاهره: عَنِ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ⁽⁷⁷⁾ قَالَ: "بَيْنَ كَتْفَيْهِ خَاتَمُ النَّبِيِّ، كَبَيْضَةِ الْحَمَامَةِ، مَكْتُوبٌ فِي بَاطِنِهِ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَفِي ظَاهِرِهِ تَوَجَّهَ حَيْثُ شِئْتَ، فَإِنَّكَ مَنْصُورٌ"⁽⁷⁸⁾.

رابعاً: الأحاديث التي لم أقف على إسنادها

- 1- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم كشامة سَوْدَاءٍ تضرب إلى الصُّفْرَةِ: عَن عَائِشَةَ قَالَتْ: "كَانَ خَاتَمُ النَّبِيِّ كَشَامَةَ سَوْدَاءٍ تَضْرِبُ إِلَى الصُّفْرَةِ حَوْلَهَا شَعْرَاتٌ مِتْرَاكِبَاتٌ كَأَنَّهَا عُرْفُ الْفَرَسِ" (79).
- (عُرْفُ الْفَرَسِ): هُوَ الشَّعْرُ النَّابِتُ فِي مَحْدَبِ رَقَبَتِهِ، أَي: عُنُقِهِ (80).
- 2- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم كأنه شامة خضراء محتفرة في اللحم: وفيه أيضاً: "شامة خضراء محتفرة في اللحم" (81).
- (محتفرة) أي: غائرة في اللحم و مغطاة بالجلد (82).
- 3- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كُنُورٌ يَتَلَأَلُ (83).
- 4- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه ثَلَاثُ شَعْرَاتٍ مُجْتَمِعَاتٍ (84).
- 5- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه عذرة كعذرة الحمامة.
- في سيرة ابن أبي عاصم: عذرة كعذرة الحمامة. قال أبو أيوب: يعني قِرْطِمَةُ الحمامة (85).
- شرح الغريب: (قِرْطِمَةُ الحمامة): هُنَّتَانِ عَن جَانِبَيْ أَنْفِ الْحَمَامَةِ، أَي نُفْطَاتَانِ عَلَى أَصْلِ مِثْقَالِهِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْعَذْرَةِ حَقِيقَتِهَا (86).
- 6- الرواية التي جاءت في صفة الخاتم أنه كتينة صغيرة تضرب إلى الدهمة: عَن عَائِشَةَ (87)، قالت: "كَتِينَةٌ صَغِيرَةٌ تَضْرِبُ إِلَى الدُّهْمَةِ، وَكَانَتْ مِمَّا يَلِي الْفَقَّارَ. قَالَتْ: فَلَمَسْتَهُ حِينَ تَوَفِّي فَوَجَدْتَهُ قَدْ رَفَعُ" (88).
- (كتينة): مفرد التين المأكول، وهو معروف (89).
- (الدَّهْمَةُ): بِالضَّمِّ: السَّوَادُ (90).
- (الْفَقَّارُ) بِفَتْحِ الْفَاءِ وَكَسْرِهَا؛ عِظَامُ الظَّهْرِ (91).

خامساً: دفع التعارض بين الروايات

تقدم من المباحث السابقة أن الروايات الصحيحة في خاتم النبوة هي: أنه مثل زر الحجلة، وأنه كالجمع عليه خيلاً، وأنه كبيضة الحمامة، وأنه مثل غدة حمراء، وأنه شعر مجتمع، وأنه كالسلعة، وأنه بضعة ناشزة، أو قال: "بأصبعه السبابة"، هكذا لحم ناشز، وأنه مثل التفاحة، وأنه كشيء يختم به، ومثل الحجمة الضخمة.

ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى قسمين بينهما تعارض وهي كالتالي:

القسم الأول: أنه مثل: (زر الحجلة)، و(كبيضة الحمامة).

القسم الثاني: أنه: (كالجمع)، (مثل الحجمة الضخمة)، (التفاحة)، (قال: "بأصبعه السبابة"، هكذا لحم ناشز).

وقسم آخر لا يتعارض مع أي القسمين وهي الروايات التالية:

(عليه خيلاً) وأنه (مثل غدة حمراء) وأنه (شعر مجتمع) وأنه (كالسلعة) وأنه (بضعة ناشزة)، وأنه (كشيء يختم به).

ولقد حاول العلماء الجمع بين الروايات المتعارضة:

فقال القاضي عياض: "وهذا كله متقارب، مجمع على أنها ناشزة عن جسده، وقدر بيض الحمامة، أو بيضة الحجلة، أو زر الحجال متقارب، وليس فيها مخالف إلا من جعلها كجمع الكف في القدر، والأحاديث الأخر أكثر وأصح والأشبه" (92).

فنرى أن القاضي قد مال إلى الترجيح، فرجح رواية «زر الحجلة» و«بيض الحمامة» على غيرها.

وقال السيوطي: "قال العلماء اختلفت أقوال الرواة في خاتم النبوة، وليس ذلك باختلاف بل كل شبه بما سنج له، فواحد قال كزر الحجلة وهو بيض الطائر المعروف، أو زرر البشخانة، وآخر كبيضة الحمامة، وآخر كالتفاحة، وآخر بضعة لحم ناشزة، وآخر لحمة ناتئة، وآخر كالمحجمة، وآخر كركبة العنز، وكلها ألفاظ مؤداها واحد؛ وهو: قطعة لحم، ومن قال شعر؛ فلأن الشعر حوله متراكب عليه كما في الرواية الأخرى"⁽⁹³⁾.

لكن هذا الجمع ليس دقيقاً ولا يجمع بين كل الروايات، وإلا كيف نجمع بين «بيضة الحمامة» وبين «التفاحة» وبين «جمع اليد».

فأجاب الزرقاني فقال: "وأما رواية جمع الكف، فظاهرها المخالفة، فتأول على وفق الروايات الكثيرة، ويكون معناه على هيئة جمع الكف، لكنه أصغر منه في قدر بيضة الحمامة"⁽⁹⁴⁾.
وبين الزرقاني سبب اختلاف الروايات فقال: "لأنه ﷺ كان يستره، وواصفه إما رآه من غير قصد؛ كما في حديث عمرو بن أخطب، أو أراه له ﷺ؛ كما في قصة سلمان، مع مزيد ما حواه صلى الله عليه وسلم من المهابة"⁽⁹⁵⁾.

وقال القرطبي: "وهذه الكلمات كلها متقاربة المعنى مفيدة أن خاتم النبوة كان نتوءاً قاتمًا أحمر تحت كتفه الأيسر، قدره إذا قلل: بيضة الحمامة، وإذا كثر: جمع اليد"⁽⁹⁶⁾.

ولكن هذا الجمع فيه ما فيه؛ إلا إذا قلنا إن حجم الخاتم تغير بمرور الزمن فكان مثل بيض الحمامة ثم كبر فأصبح مثل جمع اليد، ولكن هذا يرده رواية: (مثل التفاحة)، وفيها أن القصة كانت عند خروج أبي طالب إلى الشام حين كان عمر النبي ﷺ اثنتي عشرة سنة.

أما رواية (مثل زر الحجلة): فتقدم أن الصواب - وهو قول الجمهور - أنها الأزرار التي تشد بها الكلل والستور على ما يكون في حجلة العروس، وتعرف بالبشخانة أو الناموسية، ينام فيها الرجل وامرأته، وتكون من ثياب كتان أو حرير ونحوه، ولها باب يُرَيَّرُ بأزرار كبار عند النوم⁽⁹⁷⁾، فالمراد بزّر الحجلة جَوْزَةٌ تُضْمُ العُرْوَةَ⁽⁹⁸⁾، ويكون التشبيه في الهيئة والصورة لا المقدار⁽⁹⁹⁾.

وأما رواية: (عُدَّة حَمْرَاء) فهي تشير إلى طبيعتها ولونها.
وأما رواية: (أنه كالجمع عليه خيلان؛ كأمثال التاليل) فنستفيد من هذه الرواية حجم الخاتم وأنه في حجم اليد عند ضم أصابعها كالقابض على شيء مع وجود خيلان عليه، وهي قريبة في الحجم من رواية التَنُوخِي: (مثل الحجمة الضخمة)، ولذلك قال سفيان في رواية (كأنه جمع): «مثل الحجمة الضخمة»، وهي قريبة في المعنى كذلك من رواية (مثل التفاحة).

وأما رواية: (أنه كالسُّعَّة) فهي مثل رواية (عُدَّة حَمْرَاء)، أي: أنها تتحرك إذا حركت.
وأما رواية: (فقال: بأصبعه السبابة، هكذا لحم ناشز بين كنفه ﷺ) فهذه الرواية تبين مدى ارتفاعه عن الجسم وأنه بقدر السبابة أو أنملتين من السبابة، كما في رواية يونس بن بكير.

وأما رواية: (مثل بيضة الحمامة) فيحمل التشبيه في التدوير، وليس في الحجم.
والذي دفعني لحمل رواية «بيض الحمام» و«زر الحجلة» - الذي قال عنه القاضي عياض قدره قريب من بيض الحمامة والحجلة - على بيان الهيئة والصورة لا القدر = هو رواية السبابة الصريحة في بيان مقدار نشوز الخاتم، وهي توافق رواية (أنه كالجمع)، ورواية (مثل التفاحة)، ورواية (مثل الحجمة الضخمة)، وقد يقول قائل لماذا لم نحمل هذه الرواية على بيان الهيئة والصورة لا القدر، قلنا: الأغلب في وصف الخاتم جاء بهذه الرواية فيحمل على القدر بخلاف حجم البيضة فلم يأت إلا برواية واحدة، وأما

رواية «زر الحجلة» فلا نستطيع معرفة مقدار العرى وإن كان تفسيرها بأنها أزرارٌ كبارٌ وعَرَى يوحى أن حجمها أكبر من بيض الحمامة؛ لأن أزرارَ الحجلة لو كانت بقدر بيض الحمامة لا يقال فيها أزرار كبار بالنسبة لحجم الحجلة، وهذا ما قد يجعلني أحمل هذه الأزرار على بقية الروايات فتكون في حجم التفاحة.

ويضاف إلى ذلك ما تقدم من أن رواية «مثل التفاحة» هي الصفة التي جاءت في كتب أهل الكتاب بخلاف غيرها، وكذلك ما ذكرته سابقاً من أن رؤية الخاتم خلف الثياب يعسر إذا كان بحجم بيضة الحمام بخلاف إذا كان في حجم الجُمع أو التفاحة.

وبه تتفق جميع الروايات وإعمالها جميعاً أولى من إهمال أحدها والله أعلم.

نتائج المقال:

من خلال مقال مرويات خاتم النبوة يمكن أن أدون النتائج التالية:

- 1- إنَّ خاتم النبوة كان في أعلى كتفه -الشريفة صلى الله عليه وسلم- عليه خيلان كأمثال الثأليل بحجم جُمع الكف أو التفاحة ، مائلاً الى الحمرة مثل الغدة أي أنه يتحرك بالتحريك ، وعليه شعر، وربما يفوح مسكاً.
- 2- إنَّ مرويات خاتم النبوة يمكن قسمتها إلى ثلاثة أقسام: قسم صحيح، وقسم ضعيف وموضوع، وقسم يلحق بالموضوع مما لا يوجد له إسناد.
- 3- إنَّ القسم الثابت الصحيح يمكن قسمته إلى طائفتين، طائفة بينهما تعارض وطائفة لا تعارض غيرها.
- 4- الروايات تحتمل أن الخاتم كان مثل بيضة الحمام في الشكل، ومثل التفاحة في الحجم، ويحتمل العكس كذلك، وترجيح أحد الاحتمال من باب الاجتهاد.
- 5- أصح الروايات التي وصفت الخاتم بأنه "مثل زر الحجلة"؛ ولكن ينغص عليها كون الواصف رأى الخاتم من وراء الثياب ولم يمسه بيده وهي أدق كما جاء ذلك في رواية عمرو بن أخطب حيث قال "جَعَلْتُ الْخَاتَمَ بَيْنَ أَصَابِعِي، فَعَمَزْتُهَا، فَقِيلَ: وَمَا الْخَاتَمُ؟ قَالَ: شَعْرٌ مُجْتَمِعٌ عَلَى كَتْفِهِ" ولكن هذه الرواية لم تصف الحجم بل ذكرت صفته.
- 6- رواية الراهب في وصف الخاتم وكونه "مِثْلُ النَّفَّاحَةِ" يقدم على غيره في رأبي؛ لأن هذا الوصف قد ثبت عندهم من خلال الوحي لأنبيائهم وبشروا به قومهم بخلاف ما ثبت عن الصحابة في وصف الخاتم فإنه يدخله الاجتهاد.
- 7- جاء في بعض الروايات الضعيفة ما يقبل الجبر ولا يعارض ما هو ثابت كقول الصحابي في صفة الخاتم "أنه يَفُوحٌ مِسْكًا".

وصلى الله وسلم على نبيينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند دار إحياء التراث العربي، ط: 1271 هـ - 1952 م.
- 2- ابن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، ت: عادل العزازي وأحمد المزيدي، دار الوطن - الرياض، ط: 1997 م.
- 3- ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، ت: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، ط 1411 - 1991 م.
- 4- ابن إسحاق، كتاب السير والمغازي، ت: سهيل زكار، دار الفكر، ط: 1398 هـ / 1978 م.
- 5- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط: 1415 هـ - 1994 م.
- 6- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - ط 1399 هـ - 1979 م.
- 7- ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث.
- 8- ابن المَلَك، شرح مصابيح السنة للإمام البيهقي، ت: نور الدين طالب، إدارة الثقافة الإسلامية، ط: 1433 هـ - 2012 م.
- 9- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: علي بن حسن - عبد العزيز بن إبراهيم - حمدان بن محمد، دار العاصمة، ط (1419 هـ / 1999 م).
- 10- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1414 - 1993 م.
- 11- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ت: عادل معوض، دار الكتب العلمية، ط 1415 هـ.
- 12- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، ط 1379 هـ.
- 13- ابن حجر، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية ط: 2002 م.
- 14- ابن رجب، لطائف المعارف، ت: ياسين محمد السواس، دار ابن كثير، ط (1420 هـ - 1999 م).
- 15- ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، ت: عدد من الباحثين بدار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، ط: 1437 هـ - 2016 م.
- 16- ابن زنجويه، الأموال، ت: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط: 1406 هـ - 1986 م.
- 17- ابن سعد، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ط 1410 هـ - 1990 م.
- 18- ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت: علي محمد الجاوي، دار الجبل، ط 1412 هـ - 1992 م.
- 19- ابن عراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ت: عبد الوهاب الغماري، دار الكتب العلمية، ط 1399 هـ.
- 20- ابن عساکر، تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1415 هـ - 1995 م.
- 21- ابن كثير، البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط: 1418 هـ - 1997 م.
- 22- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط 1414 هـ.
- 23- ابن هشام، السيرة النبوية، ت: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط 1375 هـ - 1955 م.
- 24- أبو عُبيد، كتاب الأموال، ت: خليل محمد هراس، دار الفكر.
- 25- أبو نعيم، الطب النبوي، ت: مصطفى خضر دونمز التركي، دار ابن حزم، ط 2006 م.
- 26- أبو يعلى، مسند أبي يعلى، حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، ط: 1404 - 1984 م.
- 27- أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون.
- 28- الأصبهاني، معرفة الصحابة، ت: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض.
- 29- الألباني، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، منشورات ومؤسسة مكتبة الخافقين.

- 30- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، كتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط (لمكتبة المعارف).
- 31- الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، ط: 1412 هـ/1992 م.
- 32- البخاري، التاريخ الكبير، ت: محمد عبد المعيد خان دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن.
- 33- البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط: 1422 هـ.
- 34- البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، ت: محمد شرف الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي.
- 35- البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ت: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، ط 1420 هـ - 1999 م.
- 36- البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ت: دار المشكاة للبحث العلمي دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1420 هـ - 1999 م.
- 37- البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: 1424 هـ - 2003 م.
- 38- البيهقي، دلائل النبوة، ت: د. عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط 1408 هـ - 1988 م.
- 39- البيهقي، شعب الإيمان، ت: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط: 1423 هـ - 2003 م.
- 40- التبريزي، مشكاة المصابيح، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط: 1985.
- 41- الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي-، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: 1998 م.
- 42- الترمذي، الشمائل المحمدية، ت: الدعاس، دار الحديث، ط: 1408-1988م.
- 43- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 1411-1990.
- 44- الحميدي، مسند الحميدي، ت: حسن سليم أسد الداراني، دار السقا، دمشق، سوريا، ط 1996 م.
- 45- الخطابي، أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، ت: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، ط 1409 هـ - 1988 م.
- 46- الدارقطني، المؤلف والمختلّف، ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي - ط: 1406 هـ - 1986 م.
- 47- الدارمي، مسند الإمام الدارمي، ت: د. مرزوق الزهراني، (طبع على نفقة رجل الأعمال الشيخ جمعان بن حسن الزهراني)، ط 1436 هـ - 2015 م.
- 48- الدولابي، الكنى والأسماء، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، ط: 1421 هـ - 2000 م.
- 49- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط 2003 م.
- 50- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1405 هـ/1985 م.
- 51- الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 1382 هـ - 1963 م.
- 52- الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، ط 1417 هـ-1996 م.
- 53- الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط 1418 هـ/1997 م.
- 54- السقار، دلائل النبوة، رابطة العالم الإسلامي.
- 55- السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، ط 1412.
- 56- السيوطي، الخصائص الكبرى، ت: هراس، دار الكتب الحديثية.
- 57- الصالحي، سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط: 1414 هـ - 1993 م.
- 58- الطبراني، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفين، مكتبة ابن تيمية.
- 59- الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، دار الذخائر - القاهرة، ط 1419.

- 60- العسقلاني، تقريب التهذيب، ت: محمد عوامة، دار الرشيد ط: 1406 - 1986م.
- 61- عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ت: الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1419 هـ - 1998 م.
- 62- عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- 63- غلوش، السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي، مؤسسة الرسالة، ط 1424 هـ-2003م.
- 64- الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين ط: 1407 هـ - 1987 م.
- 65- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.
- 66- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية.
- 67- القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط (1417 هـ - 1996 م).
- 68- الكنكوهي، الكوكب الدرري على جامع الترمذي، ت: محمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوي للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1426 هـ - 2005 م.
- 69- المباركفوري، تحفة الأحوذ بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية.
- 70- مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
- 71- مغلطي، الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء، ت: محمد نظام الدين الفتيح، دار القلم، الدار الشامية، ط: 1416 هـ - 1996 م.
- 72- المقدسي، الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، ت: ابن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1420 هـ - 2000 م.
- 73- الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس للنشر والتوزيع، ط: 1436 هـ - 2015 م.
- 74- النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، ط 1392 هـ.
- 75- الهروي، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط: 2001م.
- 76- الهندي، إظهار الحق، ت: د. محمد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، ط (1410 هـ-1989 م).
- 77- الهيتمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ط: 1414 هـ، 1994 م.
- 78- الهيتمي، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، ت: حسين سليم أسد الداراني - عبده علي الكوشك، دار الثقافة العربية، ط: (1411 - 1412 هـ) = (1990 م - 1992 م).
- 79- خزانة التراث - فهرس مخطوطات، قام بإصداره مركز الملك فيصل.

الهوامش:

- (1) دلائل النبوة لمنقذ بن محمود السقار ص (3).
- (2) لطائف المعارف لابن رجب (ص 183).
- (3) "سفر أشعيا، الإصحاح التاسع، الفقرة 6-7، وانظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (3/406).
- (4) إظهار الحق للهندي (4/1209) نقله عن الفاضل حيدر علي القرشي من كتابه المسمى بـ"خلاصة سيف المسلمين الذي هو بلسان أربو في الصفحة 63 و 64.
- (5) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (6/135).
- (6) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (1/289).
- (7) نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز (1/419).
- (8) الخصائص الكبرى للسيوطي (1/151).

- (9) إسناده باطل. أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين (2/ 631) وفي إسناده عبد المنعم بن إدريس وهو قصاص، ليس يعتمد عليه، تركه غير واحد، وأفصح أحمد بن حنبل فقال: كان يكذب على وهب بن منبه وقال البخاري: ذاهب الحديث. ميزان الاعتدال (2/ 668).
- (10) السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي (ص: 271).
- (11) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (6/ 137).
- (12) شرح النووي على مسلم (15/ 99).
- (13) هي هنة دون القبة. ويقال للحملة بين الوركين. النهاية في الغريب (4/ 113).
- (14) حاص الثوب يحوصه حوصا: إذا خاطه. النهاية في الغريب (1/ 461).
- (15) إسناده ضعيف، فيه- بقیة- وهو ابن الوليد- يدلّس التسوية، وقد عنعن.
- أخرجه الإمام أحمد في مسنده (29/ 195)، والطبراني في "الكبير" 17/ (323)، والبيهقي في "دلائل النبوة" (7/2)، وأخرجه الدارمي (13)، وابن أبي عاصم في "الأحاديث والمثاني" (1369) و (1370)، وقال الذهبي في تاريخ الإسلام (1/ 49): صحيح.
- (16) أي: أضجعي على وسط القفا لم يمل بي إلى أحد الجانبين. لسان العرب (14/ 194).
- (17) إسناده باطل. أخرجه أبو نعيم في دلائل النبوة (ص: 216)، انظر إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (7/ 10)، وفيه داود بن المحبر وهو متروك.
- (18) فتح الباري لابن حجر (6/ 561).
- (19) الطبقات الكبرى (2/ 208).
- (20) زاي ثم راء والأحجَلَةُ بفتح الحاء والجيم هذا هو الصحيح المشهور الذي قاله الجمهور. شرح النووي (15/ 98).
- (21) هو: السائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة بن الأسود بن أخت النمر ولد في السنة الثانية من الهجرة وتوفي سنة ثمانين، وقيل: سنة اثنتين وثمانين، وقيل: سنة ست وثمانين، وقيل: سنة إحدى وتسعين، وكان عمره أربعاً وتسعين، وقيل: ست وتسعون. انظر: الاستيعاب (2/ 576) أسد الغابة (2/ 401).
- (22) صحيح البخاري (8/ 76) برقم (6352)، و صحيح مسلم (4/ 1823) برقم (2345).
- (23) جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (2/ 568).
- (24) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (2/ 300)، القاموس المحيط (ص: 982).
- (25) شرح النووي (15/ 98).
- (26) سنن الترمذي (6/ 39).
- (27) أعلام الحديث (1/ 259)، (3/ 1590).
- (28) يفتح المهملة وسكون الراء وكسر الجيم وبعدها مهملة، المزني، حليف بني مخزوم قال البخاريّ وابن حبان: له صحبة، توفي سنة نيف وثمانين، بالبصرة. انظر: سير أعلام النبلاء (3/ 427) الإصابة (4/ 92).
- (29) صحيح مسلم (4/ 1823) برقم (2346).
- (30) النهاية في غريب (1/ 296).
- (31) شرح النووي على مسلم (15/ 98-99).
- (32) شرح المصابيح لابن الملك (6/ 213).
- (33) حديث صحيح. أخرجه الحميدي في مسنده (2/ 116).
- (34) الروض الأنف (2/ 223).
- (35) شرح الزرقاني على المواهب (1/ 297).
- (36) هو: جابر بن سمرة بن جنادة بن جندب بن حجير بن رثاب بن حبيب بن سواء بن عامر بن صعصعة العامري ثم السوائي، وقيل: جابر بن سمرة بن عمرو بن جندب، وقد اختلف في كنيته، فقيل: أبو خالد، وقيل: أبو عبد الله، وهو حليف بني زهرة، سكن الكوفة، وابتنى بها داراً، وتوفي في أيام بشر بن مروان على الكوفة، وصلى عليه عمرو بن حريث المخزومي، وقيل: توفي سنة ست وستين أيام المختار. أسد الغابة (1/ 488).
- (37) صحيح مسلم (4/ 1823) برقم (2344).
- (38) إسناده حسن من أجل سماك، وهو صدوق وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بأخرة فكان ربما تلقن تقريب التهذيب (ص: 255).
- أخرجه الإمام أحمد في مسنده (34/ 522).
- (39) إسناده صحيح. أخرجه الترمذي في سننه (6/ 40)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وصححه الألباني في (الصحيحة (2093).

- (40) المصباح المنير (2/ 443)، القاموس المحيط (ص: 304).
- (41) تحفة الأحوذني (10/ 89).
- (42) هو عمرو بن أخطب أبو زيد الأنصاري وهو مشهور بكنيته، يقال: إنه من بني الحارث بن الخزرج، وقيل: ليس من الأوس ولا من الخزرج. أسد الغابة (4/ 177).
- (43) إسناده صحيح على شرط مسلم.
- أخرجه الإمام أحمد في "المسند" (526/37 رقم 22889)، والترمذي في "الشمائل المحمدية" باب ما جاء في خاتم النبوة (44 رقم 20)، وأبو يعلى في "مسنده" (240/12 رقم 6846)، ومن طريقه ابن حبان في "صحيحه" (209/14 رقم 6300)، والطبراني في "المعجم الكبير" (27/17 رقم 44)، ومن طريقه أبو نعيم الأصفهاني في "الطب النبوي" (453/2 رقم 423)، والحاكم في "المستدرک" (663/2 رقم 4198)، كلهم من طريق عزرة بن ثابت الأنصاري، عن علباء بن أحمر اليشكري، عن أبي زيد عمرو بن أخطب الأنصاري رضي الله عنه. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.
- (44) هو: حبيب بن حيان أبو رمثة التيمي. أسد الغابة (1/ 673).
- (45) إسناده صحيح على شرط مسلم.
- أخرجه الإمام أحمد في مسنده (680-679 /11)، وابن سعد في "طبقاته" (426/1)، والدارمي (199/2)، وابن حبان (5995)، والطبراني في "الكبير" (22/ 720)، والحاكم (425/2)، والبيهقي في "السنن" (345/8) من طريق أبي الوليد الطيالسي، بهذا الإسناد، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.
- (46) الصحاح (3/ 1231).
- (47) سعد بن مالك بن شيان بن عبيد بن ثعلبة بن الأبرج وهو خذرة بن عوف بن الحارث بن الخزرج أبو سعيد الأنصاري الخدري وهو مشهور بكنيته، من مشهوري الصحابة وفضلائهم، توفي سنة أربع وسبعين يوم الجمعة، ودفن بالبقيع. وقال المدائني: مات سنة ثلاث وستين. وقال العسكري: مات سنة خمس وستين. أسد الغابة (2/ 451)، الإصابة (3/ 67).
- (48) إسناده صحيح. أخرجه الترمذي في الشمائل المحمدية (ص: 32)، بإسناد صحيح؛ رجاله ثقات رجال مسلم غير بشر بن وضاح وهو صدوق. انظر: الصحيحة (2093)، وله متابع كما يأتي في الحديث الذي بعد.
- (49) حديث حسن لغيره. أخرجه أحمد في المسند (18/ 198) بإسناد ضعيف؛ لضعف عبد الله بن ميسرة الخراساني، وفيه عبد الله بن ميسرة وثقه ابن حبان وضعفه الجمهور، وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد (8/ 280)، وعتاب البكري أورده ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (5/ 177) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.
- (50) إسناده ضعيف لأن فيه عبد الله بن ميسرة وهو ضعيف. انظر: تقريب التهذيب (ص: 326)، والتاريخ الكبير للبخاري (2/ 85)، ودلائل النبوة للبيهقي (1/ 265).
- (51) انظر النهاية (5/ 48).
- (52) السير والمغازي لابن اسحاق (ص: 92) قال حدثنا أحمد قال: نا يونس عن أبي ليلي قال: نا عتاب البكري... فهي من زيادات يونس بن بكير على ابن إسحاق، وأبو ليلي هو الخراساني يقال هو عبد الله بن ميسرة الحارثي، وهو مجهول.
- (53) الروض الأنف (2/ 223).
- (54) من البط وهو: شق الدم والخراج ونحوهما. النهاية في الغريب (1/ 135).
- (55) إسناده صحيح على شرط مسلم.
- أخرجه أحمد في مسنده (40/ 29)، وابن أبي عاصم في "الأحاد والمثاني" (1142)، والطبراني في "الكبير" (22/ 718).
- وابن أبي شيبعة في مسنده (2/ 300) والدولابي في الكنى والأسماء (1/ 84).
- (56) شعب الإيمان (2/ 404).
- (57) عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن عنز بن بكر بن عامر بن عذر بن وائل بن ناجية بن الجماهر بن الأشعر بن أدد بن زيد بن يشجب أبو موسى الأشعري ومات أبو موسى بالكوفة، وقيل: مات سنة اثنتين وأربعين، وقيل: سنة أربع وأربعين، وهو ابن ثلاث وستين سنة، وقيل: توفي سنة تسع وأربعين، وقيل: سنة خمسين، وقيل: سنة اثنتين وخمسين، وقيل: سنة ثلاث وخمسين، والله أعلم. أسد الغابة (3/ 364).
- (58) إسناده صحيح ولكن ذكر بلال فيه خطأ ظاهر.
- أخرجه الترمذي في السنن (5/ 590) وقال «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وابن أبي شيبعة في مصنفه (7/ 327)، والحاكم في مستدرکه (2/ 672) وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرَطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، وقال الذهبي في مختصر المستدرک (2/ 1074): أظنه موضوعاً وبعضه باطل، والذي دفع الذهبي الى هذا هو الوهم الذي أخر الحديث.

وفي إسناده يونس بن أبي إسحاق السبيعي أبو إسرائيل الكوفي صدوق يهيم قليلاً. تقريب التهذيب (ص: 613)، وقال الحافظ ابن حجر، في الإصابة 1/ 177: (وردت القصة بإسناد رجاله ثقات من حديث أبي موسى الأشعري، أخرجها الترمذي وغيره ولم يسم فيها الراهب وزاد فيها لفظة منكورة وهي قوله: "وأتيه أبو بكر بلالاً" وسبب نكارتها أن أبا بكر حينئذ لم يكن متأهلاً ولا اشترى يومئذ بلالاً، إلا أن يحمل على أن هذه الجملة الأخيرة منقطعة من حديث آخر أدرجت في هذا الحديث، وفي الجملة هي وهم من أحد رواته).

وصححه الألباني في دفاع عن الحديث النبوي (62- 72)، والمشكاة (5918)، وقال: لكن ذكر بلال فيه منكر. (59) إسناده حسن. أخرجه ابن أبي شيبة في مسنده (2/ 351)، وفي إسناده زيد بن الحباب وهو صدوق. انظر: تقريب التهذيب (ص: 222).

(60) مسند أحمد (37/ 521).

(61) شرح الزرقاني على المواهب (1/ 292).

(62) إسناده حسن من أجل عاصم ابن بهدلة وهو صدوق له أو هام. انظر: تقريب التهذيب (ص: 285). وفي هذه الرواية أنّ أبا رمثة هو الكبير وجاء معه ابنه، وأن المختصمين في الدم هم من بني ربيعة، مخالفة لرواية الأكثر التي فيها أنّ رمثة هو الابن وأن المختصمين هم من بني يربوع وهذا الاضطراب بسبب عاصم مما يجعل تفرد برواية (بكرة البعير) فيه نكارة. مسند أحمد (11/ 678)، والمعجم الكبير للطبراني (22/ 278).

(63) هو: أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، مات سنة اثنتين أو ثلاث وسبعين. أسد الغابة (3/ 336)، والإصابة (4/ 155).

(64) ضعيف. أخرجه ابن حبان في صحيحه (14/ 210)، علته إسحاق بن إبراهيم قاضي سمرقند، فإنه لم يوثقه غير المؤلف 109/8، وعن عنة ابن جريج وضعفه الحافظ ابن حجر "الفتح" (6/ 563)، والألباني في "الضعيفة" (6932). قال الهيثمي: اختلط على بعض الرواة خاتم النبوة بالخاتم الذي كان يختم به الكتب. موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان (ص: 514).

(65) مشارق الأنوار (1/ 91)، والمصباح المنير (1/ 38).

(66) ضعيف. أخرجه أبو عبيد في "الأموال" (629)، وأحمد في "المسند" (24/ 418)، وابن زنجويه في "الأموال" (961)، وإسناده ضعيف، لجهالة سعيد بن أبي راشد، فلم يرو عنه غير عبد الله بن عثمان بن خثيم، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان، قال الحافظ فيه: مقبول. انظر تقريب التهذيب (ص: 235)، والتتوخي كان كافراً حين لقي النبي ﷺ، ثم أسلم بعد وفاته، وحدث بما سمعه، فإنه مع كونه تابعياً محكوماً لما سمعه بالاتصال لا الإرسال. وأورده ابن كثير في "البداية والنهاية" (5/ 15-16) ثم قال: هذا حديث غريب، وإسناده لا بأس به! تفرد به الإمام أحمد. وانظر السلسلة الضعيفة للألباني - رقم الحديث (3686).

وأورده الهيثمي في "مجمع الزوائد" (8/ 234-236)، وقال: رواه عبد الله بن أحمد وأبو يعلى، ورجال أبي يعلى ثقات، ورجال عبد الله بن أحمد كذلك.

(67) انظر الموسوعة الحديثية (24/ 421).

(68) سيرة ابن هشام (1/ 167).

(69) الروض الأنف (2/ 221).

(70) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة، توفي جابر سنة أربع وسبعين، وقيل: سنة سبع وسبعين، وصلى عليه أبان بن عثمان، وكان أمير المدينة، وكان عمر جابر أربعاً وتسعين سنة. أسد الغابة (1/ 492).

(71) ضعيف. أخرجه ابن عساكر "تاريخ دمشق" (11/ 230)، وفيه عبد الرحمن ابن عقبة ابن الفاكه بكسر الكاف الأنصاري المدني مجهول. تقريب التهذيب (ص: 347).

(72) عباد بن عمرو، وقيل: عباد بن عبد عمرو، كان يخدم النبي صلى الله عليه وسلم أسد الغابة (3/ 153).

(73) ضعيف. أخرجه أبو نعيم في "معرفه الصحابة" (4/ 1935)، والضياء في المختارة (8/ 248)، وأخرجه البخاري في "الكبير" (7/ 82)، وابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" (7/ 35)، والدارقطني في "المؤتلف" (3/ 1525)، بنفس الإسناد وذكر فيه خاتم النبوة لكن من غير ذكر لصفته. وقال الحافظ: في سنده من لا يعرف "الإصابة" (7/ 184).

(74) موضوع. أخرجه ابن عساكر "تاريخ دمشق" (18/ 75)، والخبر موضوع، انظر: لسان الميزان (5/ 298)، تنزيه الشريعة (1/ 336).

(75) منكر. أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (13/ 451)، ومن طريقه ابن حبان في صحيحه (14/ 206)، وبيّن بأن هذه اللفظة مثل بيضة النعامة وهم فيه إسرائيل، وقال: الصواب إنّما هو مثل بيضة الحمامة.

(76) منكر، أخرجه أبو يعلى. انظر: إتحاف الخيرة المهرة (7/ 87).

- وقال الحافظ: "وفي سنده من لا يعرف". انظر: الإصابة (4/ 623)، وقال الصالحي: "وهو وهم من بعض رواته كأنه تصحف عليه كركبة عنز بركبة بعير". سبل الهدى (2/ 48).
- (77) هو سلمان الفارسي أبو عبد الله ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله ﷺ، توفي سنة خمس وثلاثين، في آخر خلافة عثمان، وقيل: أول سنة ست وثلاثين، وقيل: توفي في خلافة عمر، والأول أكثر. أسد الغابة (2/ 510).
- (78) باطل. رواه أبو نُعَيْمٍ في دَلَالِئِ النُّبُوَّةِ. انظر: نصب الراية (4/ 278) ولم أقف عليه في المطبوع. وَقَدْ ذَكَرَ الْحَافِظُ أَبُو الْخَطَّابِ بْنُ دِحْيَةَ الْمَصْرِيُّ فِي كِتَابِهِ -التَّنْوِيرِ فِي مَوْلِدِ النَّبِيِّ النَّذِيرِ- عَنِ الْحَكِيمِ التَّرْمِذِيِّ وَقَالَ: هَذَا غَرِيبٌ وَأَسْتَنْكَرَهُ. انظر: البداية والنهاية (6/ 32).
- (79) باطل. عزاه إلى ابن أبي حَيَنَمَةَ فِي تَارِيخِهِ. كل من مغلطاي في الإشارة (ص: 71)، وابن الملقن في "التوضيح" (20/ 123)، والسيوطي في "الخصائص الكبرى" (1/ 103). وقال القطب في «المورد» والمحب ابن الشهاب بن الهائم في «الغرر»: إنه حديث باطل. انظر "سبل الهدى" (2/ 52).
- (80) لسان العرب (9/ 236)، وسبل الهدى والرشاد (3/ 159).
- (81) نفس تخريج الذي سبق.
- (82) شرح الزرقاني على المواهب (1/ 292).
- (83) عزاه إلى ابن عائذ الصالحي في "سبل الهدى والرشاد" (2/ 47).
- (84) عزاه إلى الفُضَاعِيِّ فِي "تَارِيخِهِ" مغلطاي في "الإشارة" (ص: 71)، والصالحي في "سبل الهدى والرشاد" (2/ 47).
- (85) عزاه إلى بن أبي عاصم النبيل في "سيرته" مغلطاي في "الإشارة" (ص: 71)، وابن الملقن في "التوضيح" (20/ 124).
- (86) القاموس المحيط (ص: 1148)، وتاج العروس (33/ 262)، وشرح الزرقاني على المواهب (1/ 294).
- (87) هي: عائشة بنت أبي بكر الصديق الصديقة بنت الصديق أم المؤمنين، زوج النبي ﷺ وأشهر نسائه، توفيت عائشة سنة سبع وخمسين، وقيل: سنة ثمان وخمسين ليلة الثلاثاء لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان. أسد الغابة (7/ 186).
- (88) عزاه للحاكم في "تاريخ نيسابور" مغلطاي في "الإشارة" (ص: 71)، وابن الملقن في "التوضيح" (20/ 124)، والصالحي في "سبل الهدى والرشاد" (2/ 47).
- (89) المصباح المنير (1/ 79).
- (90) القاموس المحيط (ص: 1109).
- (91) القاموس المحيط (ص: 457).
- (92) إكمال المعلم بفوائد مسلم (7/ 314).
- (93) الخصائص الكبرى (1/ 103).
- (94) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (1/ 298-299).
- (95) نفس المصدر السابق.
- (96) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (6/ 136).
- (97) شرح سنن أبي داود لابن رسلان (19/ 506).
- (98) تهذيب اللغة (13/ 112).
- (99) الكوكب الدرّي على جامع الترمذي (4/ 392).

الوقف التعسفي عند القراء مفهومه - وحكمه - وأمثله

د/ عبد الحفيظ هلال

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

hellal05@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/12/21 تاريخ القبول: 2021/01/08

ملخص:

الوقف والابتداء من أهم مباحث علم التجويد، ولقد اهتم العلماء به قديماً وحديثاً. ومن الجزئيات المهمة في مباحثه: "الوقف التعسفي" وهو أحد أنواع الوقف القبيح، فكان لزاماً للبحث في هذه الجزئية المهمة؛ ببيان مفهومه عند القراء، وحكمه، مع ذكر شيء من الأمثلة الشائعة الواقعة في تلاوة بعض القراء وبيان خطئه.

الكلمات المفتاحية: الوقف؛ الوقف التعسفي؛ حكم الوقف التعسفي؛ القراء.

Summary:

Termination and beginning are among the most important Researches of astrology, and scholars have taken care of it both old and new.

A significant part of his research focuses on "arbitrary termination", one of the types of ugly endowments that had to be explored in this important part; by stating its design to readers and its rule, with some common examples of reading and deformation of some readers.

Key words: Termination; Arbitrary termination; Readers.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فيعدُّ الوقف والابتداء من أهم مباحث علم التجويد، ومن أهم الموضوعات التي لا بد لقارئ القرآن من معرفتها، ومراعاتها أثناء القراءة؛ تطبيقاً وامتثالاً لقوله تعالى: ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ [المزمل: 4]، وقد سئل الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن هذه الآية فقال: "الترتيل: تجويد الحروف، ومعرفة الوقوف"⁽¹⁾. إذ هو حلية التلاوة، وزينة القارئ، والعلم به يتحقق فهم كلام الله تعالى، فإذا اهتم القارئ بمعرفته وأحكامه؛ تحسن تلاوته وقراءته.

قال أبو جعفر النحاس: "فينبغي لقارئ القرآن إذا قرأ أن يفهم ما يقرأه، ويشغل قلبه به، ويتفقد القطع والانتفاف، ويحرص على أن يفهم المستمعين في الصلاة وغيرها، وأن يكون وقفه عند كلام مستقر أو شبيه به، وأن يكون ابتدأه حسناً"⁽²⁾.

ولقد اهتم العلماء به قديماً وحديثاً؛ فصنّفوا فيه مصنّفات ورسائل؛ فتكلموا على الوقف والابتداء من أوّل فاتحة الكتاب إلى آخر سورة الناس؛ آية آية، وذلك في مصنّفات كبار، وبعض الجزئيات من مباحثه كأقسام الوقف، والوقف اللازم، والوقف على "كلاً" و"بلى" إلى آخره في رسائل مستقلة.

ومن الجزئيات المهمة في مباحث الوقف والابتداء: الوقف التعسّفي، حيث نجد بعض القراء من يتعمّد الوقف على بعض المواطن التي ليست محلاً للوقف أو الابتداء؛ لمخالفته لما عليه القراء وأهل اللغة.

فكان لزاماً للبحث في هذه الجزئية المهمّة، وهي الوقف التعسّفي؛ ببيان مفهومه عند القراء، وحكمه، مع ذكر شيء من الأمثلة الشائعة الواقعة في تلاوة بعض القراء وبيان خطئه.

وبذلك تُطرح إشكالية البحث كالآتي:

ما معنى الوقف التعسّفي الذي وقع في تلاوة بعض المقرئين؟
وتحتة تساؤلان: ما حكمه عند علماء القراءات؟ وما أمثله حتى نفهم معناه؟
ولقد اعتمدتُ المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك بعد جَمْع مادّة البحث قُمتُ بوصفها ودراستها وتفسيرها وتحليلها ومناقشتها في إطار ما ذكره القراء واللغويون.

وقد قسّمت هذا الموضوع إلى **مدخل ومطلبين وخاتمة**:

مدخل: أُبينُ فيه أهمّ المفاهيم والمصطلحات التي تمرّ معنا في البحث: كالقُرّاء والقارئ، والوقف والقطع والسكت، وأقسام الوقف، والوقف التام والكافي والحسن والقيح، والابتداء الجائز وغير الجائز. والمطلب الأوّل في: مفهوم الوقف التعسّفي وحكمه. والمطلب الثاني في: أمثلة الوقف التعسّفي. والخاتمة: ذكرت فيها أهمّ النتائج.

مدخل:

قبل البدء لابد من معرفة بعض المصطلحات والمفاهيم:

أولاً: تعريف القُرّاء:

1- **لغة:** "القُرّاء" بالضم والمد: المُتَنَسِّكُ جمع "قارئ"، وهو اسم فاعل، وفعله: "قرأ". يقال: قرأ القرآن قرأً وقراءةً فهو قارئٌ. ثلاثة. ويجمع على "قُرّاء"، و"قُرّاءة" و"قارئين". وأقرأه القرآن فهو مُقَرِّئٌ. يقال: "قرأ الشّيءَ قُرّاناً" جمعه وضمّه، ومنه سُمّي القرآن؛ لأنّه يجمع السور ويضمّها. وقوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ) [القيامة/] أي قراءته وتلاوته⁽³⁾.

2- **اصطلاحاً:** المقرئ: من علم القراءات أداءً، ورواها مشافهة⁽⁴⁾.

فلو حفظ كتاباً مثل متن الشاطبية في القراءات السبع، امتنع عليه إقراؤه بما فيه إن لم يشافهه من شوفه به مسلسلاً؛ لأنّ في القراءة شيئاً لا يُحكّم إلا بالسّماع والمشافهة؛ بل لم يكتفوا بالسّماع من لفظ الشّيخ فقط في التحمّل، وإن اکتفوا به في الحديث، قالوا: لأنّ المقصود هنا كيفية الأداء، وليس كلّ من سمع من لفظ الشّيخ يقدر على الأداء، أي فلا بد من قراءة الطالب على الشّيخ بخلاف الحديث⁽⁵⁾.

والقارئ المبتدئ: من أفراد القراءات إلى ثلاث روايات.

والقارئ المتوسط: من أفراد القراءات إلى أربع أو خمس.

والقارئ المنتهي: من عرّف من القراءات أكثرها وأشهرها⁽⁶⁾.

ثانياً: تعريف الوقف لغة واصطلاحاً:

1- لغة: قال ابن فارس⁽⁷⁾: "الواو والقاف والفاء: أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه. منه وَقَفْتُ أَقْفُ وَقُوفاً.. وحكى الشيباني: "كلمتهم ثم أوقفتم عنهم" أي سكتهم".
ويقال: وَقَفَتِ الدابة تَقْفُ وَقْفاً وَقُوفاً سكنت. ووقفت الأرض على المساكين، أو وَقَفْتُ الدار وَقْفاً حبسها في سبيل الله⁽⁸⁾. وَقَفَ القارئُ على الكلمة وَقُوفاً وَقَفَّهُ تَوْقِيفاً: عَلَّمَهُ مواضع الوقوف⁽⁹⁾.
فالوقف لغة يأتي بمعنى: السكت والحبس وسكون الحركة.

2- اصطلاحاً: دون الدخول في التعريفات المختلفة للقراء واللغويين⁽¹⁰⁾ سأكتفي بتعريف الشيخ ابن الجزري - لكونه تعريفاً جامعاً مانعاً - حيث قال: "الوقف: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنياً يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة، إما بما يلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله.. لا بنية الإعراض.. ويأتي في رؤوس الآي وأوسطها، ولا يأتي في وسط كلمة، ولا فيما اتصل رسماً.. ولا بد من التنفس معه"⁽¹¹⁾.

إذاً الوقف اصطلاحاً: هو قطع الصوت على آخر الكلمة زمنياً ما - يتنفس فيه عادة - بنية استئناف القراءة، لا بنية الإعراض، ويكون في رؤوس الآيات وأوسطها⁽¹²⁾.

ثالثاً: تعريف القطع لغة واصطلاحاً:

1- لغة: الإبانة والإزالة والحبس والهجر⁽¹³⁾.
2- اصطلاحاً: السكوت بعد القراءة بقصد الانتهاء منها، فهو قطع القراءة رأساً، كالذي ينهي قراءة ورده، ويستحب الاستعاذة بعده للقراءة المستأنفة، ولا يكون إلا على رؤوس الآي⁽¹⁴⁾.
رابعاً: تعريف السكت لغة واصطلاحاً:

1- لغة: السكون، والصمت⁽¹⁵⁾.
2- اصطلاحاً: قطع الكلمة عما بعدها من غير تنفس، بنية استئناف القراءة، ويكون على آخر الكلمة وفي وسطها. والمقدار الزمني للسكت حركتان. مثل السكت بين السورتين دون قراءة البسملة⁽¹⁶⁾.
خامساً: أقسام الوقف:

ينقسم الوقف إلى أربعة أقسام وهي⁽¹⁷⁾:

1- الوقف الاضطراري (الإجباري): وهو ما يعرض للقارئ أثناء قراءته كضيق التنفس أو سعال أو عطاس أو نسيان آية، فله الوقف على أي كلمة شاء، ولكن يجب الابتداء من الكلمة التي وقف عليها إن صلح الابتداء بها، وإلا رجع إلى ما قبلها حتى يستقيم المعنى. وسمى اضطرارياً: لأن سببه الضرورة والاضطرار.

2- الوقف الانتظاري: وهو الوقف على الكلمة التي قرئت بأكثر من وجه، فيقف القارئ على الكلمة القرآنية ذات الخلاف ليستوعب ما فيها من القراءات والروايات والطرق والأوجه، ولا يكون ذلك إلا حال تلقي الطالب على الشيخ، وجمعه القراءات السبع أو العشر، أو الرواية الواحدة وما فيها من الطرق والأوجه؛ وذلك كالوقف على قوله: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ) من قوله تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) [الذاريات/21]، وذلك بين من يمد ويقصر، ومن يصل ميم الجمع من القراء ومن لا يصلها. وحكمه: الجواز.

3- الوقف الاختباري (التعليمي): وهو الوقف الذي يطلب من القارئ بقصد امتحانه في كيفية الوقف على الكلمة، ويلحق به ما يتعمده المعلم لتعليم من يتعلم.

وسمى اختبارياً: لحصوله في بعض أحواله إجابة على اختبار. وفائدة هذا الوقف تعليم القارئ المقطوع والموصول، والثابت والمحذوف، ورسم بعض كلمات بالتاء المفتوحة أو المربوطة، إلى غير ذلك، وكيفية الوقف عليها.

مثاله:

- طلب الأستاذ من تلميذه الوقف على (ءاتاني) في قوله تعالى: (فَمَا ءَاتَانِي اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا آتَاكُمْ) [النمل/36] لينظر الأستاذ أيقف القارئ على النون فقط، أم على النون والياء.

- ومثله طلب الوقف على (مال) في قوله تعالى: (وقالوا مال هذا الرسول) [الفرقان/7] لينظر أيقف القارئ على (ما) أم على اللام.

وحكمه: الجواز على أن يعود إلى ما وقف عليه، فيبتدئ به ويصله بغيره مما بعده، ويستمر في قراءته، إن صلح الابتداء بما وقف عليه، وإلا فيما قبله مما يصلح الابتداء به كالوقف الاضطراري تماماً.

4- الوقف الاختياري: وهو الذي يقصده القارئ باختياره ومن غير عروض سبب خارجي. وهذا القسم هو المقصود بالبحث والبيان، وبه تتعلق الأحكام من جواز وعدم الجواز، وهو ينقسم إلى أربعة أنواع: تام، كاف، حسن، قبيح⁽¹⁸⁾.

أ- الوقف التام: وهو الوقف على ما تم معناه، ولم يتعلق بما بعده لا لفظاً ولا معنى، وأكثر ما يوجد في رؤوس الآي، وعند انقضاء القصص، وأواخر السور.

ومعنى التعلق اللفظي: وهو التعلق من جهة الإعراب، كتعلق الموصوف بالصفة، والفاعل بالفعل، والخبر بالمبتدأ وهكذا.

والتعلق المعنوي: هو تعلق المتقدم بالتأخر من جهة المعنى فقط دون شيء من تعلقات الإعراب مثل: (ملك يوم الدين) [الفاتحة/3]، (إن الله على كل شيء قدير) [البقرة/20]، (وانكم لتمررون عليهم مصبحين و بالليل) [الصفوات/137-138].

حكم الوقف التام: يجوز الوقف عليه والابتداء بما بعده.

ب- الوقف الكافي: هو الوقف على كلام له تعلق بما بعده من جهة المعنى دون اللفظ.

مثل: الوقف على (أم لم تنذرهم لا يؤمنون) [البقرة/6]، فله تعلق بما بعده من جهة المعنى فقط وهو قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم) [البقرة/7]. حكمه: يجوز الوقف عليه والابتداء بما بعده.

ج- الوقف الحسن: هو الوقف على كلام له تعلق بما بعده لفظاً ومعنى، لكن الوقف عليه يؤدي معنى صحيحاً في نفسه، مثل الوقف على (الحمد لله) و (إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر) و الأصل (الحمد لله رب العالمين) [الفاتحة/1]، (إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون) [نوح/4].

حكمه: يجوز الوقف عليه ولا يجوز الابتداء بما بعده إلا إذا كان رأس آية. فعليه أن يبتدئ بإعادة الكلمة الموقوف عليها، أو كلمة قبلها حتى يتسق المعنى ويستقيم.

د- الوقف القبيح: هو الوقف على ما لم يتم، ولم يتعلق بما بعده لفظاً ومعنى، ولا يؤدي معنى صحيحاً، أو لا يفهم.

مثل: الوقف على (ذلك) من قوله تعالى: (ذلك الكتاب..) [البقرة/2] أو الوقف على (الحمد) من قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين) [الفاتحة/1] أو: (إن الله لا يستحي) [البقرة/26] أو: (إن الله لا يهدي) [المائدة/51]..

حكمه: لا يجوز الوقف عليه اختياراً، ويجوز الوقف عليه لضرورة، ولكن لا يجوز الابتداء بما بعده بل يبتدىء بالكلمة الموقوف عليها أو بما قبلها.
تنبيه⁽¹⁹⁾: قدّم العلماء الوقف على الابتداء وإن كان مؤخراً في الرتبة؛ لأنّ كلامهم في الوقف الناشئ عن الوصل، والابتداء الناشئ عن الوقف وهو بعده.
وأما الابتداء الحقيقي فسابق على الوقف الحقيقي فلا كلام فيهما؛ إذ لا يكونان إلاّ كاملين كأول السورة والخطبة والقصيدة وأواخرها؛ لهذا كان لزاماً أن نعرّف الابتداء ونذكر أقسامه زيادة للفائدة⁽²⁰⁾.
الابتداء: هو الشروع في القراءة ابتداءً، أو استئنافها بعد القطع أو الوقف، وينقسم إلى ابتداء جائز، وابتداء غير جائز.

- **الابتداء الجائز:** هو الابتداء بما لا يخل بالمعنى، ويكون بعد الوقف التام أو الكافي؛ كالابتداء برووس الآي، أو عند بدء قصة جديدة..
- **الابتداء المنوع:** ويسمى بالابتداء القبيح: وهو الابتداء بما يخل بالمعنى، ويكون بعد الوقف الحسن والقبيح؛ مثل الابتداء ب: (ما وعدنا الله) من قوله تعالى: (وإذ يقول المنافقون و الذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً) [الأحزاب/12].
وكالابتداء بقوله تعالى: (إن الله فقير ونحن الأغنياء) وكالابتداء (إن الله هو المسيح) من قوله تعالى: (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) [آل عمران/181]، ومن قوله تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) [المائدة/72] فالابتداء بهما ممنوع مطلقاً.
سادساً: فوائد الوقف و الابتداء⁽²¹⁾

- 1 معرفة أحكام القرآن، والقدرة على استنباطها.
- 2 استجلاء المعنى المراد.
- 3 حسن الابتداء.
- 4 حسن الوصل.
- 5 تجنب التحريف.
- 6 حصول الغاية من التلاوة.

المطلب الأول: مفهوم الوقف التعسفي وحكمه:

قبل الشروع في بيان معنى الوقف التعسفي بالمعنى الاصطلاحي، أو باعتباره مركباً إضافياً وحكمه، لا بدّ أولاً من بيان معنى الوقف، ومعنى التعسف؛ لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف التعسف لغة واصطلاحاً:

أولاً- لغة: يقال: عَسَفَ في الأمر فعله من غير روية، ومنه عَسَفَ عن الطَّرِيقِ يَعْسِفُ: مالَ وَعَدَلَ وسلكه على غير قصد، كاعْتَسَفَ وَتَعَسَّفَ أو حَبَطَهُ على غَيْرِ هِدَايَةٍ، وكذلك التَّعَسَّفُ والاعتساف⁽²²⁾.
فالتعسف لغة يأتي بمعنى: العدول والميول والتعجل والسلوك غير الصحيح.

ثانياً- اصطلاحاً: قال الجرجاني: "التعسف: حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه؛ وهو الطريق الذي هو غير موصل إلى المطلوب. وقيل: الأخذ على غير طريق. وقيل: هو ضعف الكلام"⁽²³⁾. وهو ما ذهب إلى تعريفه كذلك المناوي⁽²⁴⁾ وأبو البقاء الكفوي⁽²⁵⁾. وقيل: هو التصرف الذي لا مبرر له⁽²⁶⁾.

فالمعنى اصطلاحى للتعسف له ارتباط واضح بالمعنى اللغوي: فهو خروج عن الظاهر المستقيم والعدول عن وجه الكلام، والأخذ على غير الطريق الذي لا يدل عليه دليل، ولا تمس إليه حاجة، ولا يستقيم في المنطق، فهو تصرف لا مبرر له.

الفرع الثاني: تعريف الوقف التعسفي باعتباره مركباً إضافياً:

لم أقف على تعريف الوقف التعسفي باعتباره مصطلحاً، أو مركباً إضافياً عند القراء المتقدمين أو المتأخرين⁽²⁷⁾، إلا إشارات من ابن الجزري في النشر، وتبعه كثير من المتأخرين كتلميذه أبي القاسم النويري⁽²⁸⁾ والسيوطي⁽²⁹⁾ والقسطلاني⁽³⁰⁾ والأشموني⁽³¹⁾ وغيرهم⁽³²⁾؛ فقال ابن الجزري⁽³³⁾: "ليس كل ما يتعسفه بعض المعربين أو يتكلفه بعض القراء، أو يتأوله بعض أهل الأهواء -مما يقتضي وقفاً وابتداءً- ينبغي أن يتعمد الوقف عليه، بل ينبغي تحري المعنى الأتم والوقف الأوجه، وذلك نحو الوقف على: (وارحماً أنت)، والابتداء: (مولانا فانصرنا) [البقرة/286] على معنى النداء".

ومن خلال كلام الإمام ابن الجزري اجتهد أحد المعاصرين⁽³⁴⁾ وساق تعريف الوقف التعسفي بقوله: "هو وقف متكلف من بعض المعربين أو القراء، أو يتأوله بعض أهل الأهواء؛ رغبة في إغراب السامع، دون النظر إلى معاني الآية ومقاصدها"⁽³⁵⁾.

فمن خلال ما ذكر في التعريف نجد أن الوقف التعسفي قائم على:

- التكلف من القارئ بهذا الوقف، ويتأوله تبعاً لأهوائه.
- إغراب السامع للتلاوة؛ بحيث عند سماعه لهذا الوقف يستغربه.
- إعطاء معاني بعيدة للآية المتلوّة، دون المقصود منها.

ومثاله -كما ذكره ابن الجزري- قوله تعالى: (واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا

فانصرنا على القوم الكافرين) [البقرة/286]. فله أن يقف على (وارحمنا) وبيئدئ بـ (أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين). هذا الوقف المشهور بين العلماء والقراء، فيأتي أحدهم فيقف على: (واغفر لنا وارحمنا أنت) فيقف على لفظ: (أنت)، ثم يبيئدئ: (مولانا فانصرنا على القوم الكافرين).

فيكون هذا الوقف فيه تعسف؛ لأنه فيه تكلفاً، والمستمع لهذا الوقف والابتداء يستغربه ولم يتعود على سماعه، زد على ذلك يعطي معنى آخر للآية؛ فوقفه على: (أنت)، والابتداء: (مولانا فانصرنا..) هو على معنى النداء؛ أي يا مولانا فانصرنا.. وهذا بعيد.

الفرع الثالث: حكم الوقف التعسفي

الأصل في الوقف التعسفي أنه نوع من الوقف القبيح، فحكم الوقف التعسفي هو حكم الوقف القبيح؛ لهذا كان لا بد أن نقف على حكم الوقف القبيح وبيان أقوال علماء القراءات فيه حتى نصل إلى حكم الوقف التعسفي.

قال ابن الجزري في مقدمته⁽³⁶⁾:

وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَفِّ وَجِبْ⁽³⁷⁾ وَلَا حَرَامٍ غَيْرَ⁽³⁸⁾ مَا لَهُ سَبَبٌ

ومعنى البيت: أنه ليس في القرآن وقف واجب يأثم القارئ بتركه، ولا وقف حرام يأثم بوقفه؛ لأنهما لا يدلان على معنى فيختل بذهابهما، إلا أن يكون لذلك سبب يستدعي تحريمه، وموجب يقتضي تأنيبه؛ إذ لا يفعل ذلك مسلم، فإن لم يقصد لم يحرم، والأحسن أن يجتنب الوقف على مثل ذلك للإيهام به⁽³⁹⁾.

مثاله: الوقف على كلمة (إله) في قوله تعالى: (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ) [الأنبياء/87]، أو على كلمة (الصَّلَاة) في قوله تعالى: (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) [النساء/43]. وهذان مثالان للوقف الحرام الذي يأثم

فاعله إن تعمد الوقف من غير ضرورة. ومن أمثلة الوقف الواجب الذي يَأْتَمُّ تاركه إن تعمد وصله بما بعده: الوقف على (قَوْلُهُمْ) في قوله تعالى: (وَلَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) [يونس/65]؛ إذ إن وصل كلمة (قَوْلُهُمْ) في هذه الآية بما بعدها يؤدي إلى معنى قبيح غير مراد من كلام الله تعالى، وعليه يتعين الوقف عليها⁽⁴⁰⁾.

لهذا ففي قول القراء: وَقَفْتُ قَبِيحٌ، أو وَقَفْتُ غَيْرُ جَائِزٍ، أو لا يجوز الوقف؛ بمعنى خلاف الحسن، ومذموم؛ أي لا يحسن عليه الوقف تلاوة وأداءً، أو أن هذا الموضع ليس محلاً للوقف الاختياري الذي يبتدئ بما بعده، وهذا لا يمنع من الوقف عليه لضرورة كغلبة عطاس، ثم يوصل بما بعده، بمعنى نفي الجواز الأدائي والصناعي، وهو الذي يحسن في التلاوة والأداء، ويروق في القراءة، لا الإثم والحرمة والكراهة⁽⁴¹⁾.

فالوقف القبيح حكمه غير جائز وغير مستحسن عند القراء؛ لأنه يذهب بزينة التلاوة والأداء، وقد يَأْتَمُّ فاعله ويكون قد ارتكب حراماً إن تعمد الوقف من غير ضرورة. أما إن كان غير متعمد أو جاهل فلا إثم عليه.

قال ابن الجزري -في معرض كلامه حول قول القراء: لا يجوز الوقف..-: " اللهم إلا من يقصد بذلك تحريف المعنى عن مواضعه، وخلاف المعنى الذي أراد الله تعالى، فإنه والعياذ بالله يحرم عليه ذلك، ويجب رده بحسبه على ما تقتضيه الشريعة المطهرة. والله تعالى أعلم"⁽⁴²⁾.

وقال الشيخ محمود خليل الحصري: "إذا تعمد القارئ ما يوهم معنى فاسداً؛ مِنْ وَقَفَ أو وصل أو ابتداء، ولكنه لم يقصد معناه، كان تعمده إثمًا، فإن تعمده وقصد معناه كفرَ والعياذ بالله تعالى"⁽⁴³⁾.

فإذا عرفنا حكم الوقف القبيح اتضح لنا حكم الوقف التعسفي فنقول: حكمه النهي وقد يكون صاحبه آثمًا؛ ففيه تحريف للكلم عن مواضعه؛ ولأن الأصل فيه: أن قارئه قصد معنى هذا الوقف؛ فهو تكلف بهذا الوقف، وتأولته تبعاً لأهوائه، وأعطى معاني بعيدة للآية المتلوّة، دون المقصود منها.

أما إن كان مقلداً لغيره، أو جاهلاً غير مدرك لمعاني الآيات فلا إثم عليه، لكن عليه أن يتعلم أحكام الوقف والابتداء ليجتنب هذه الوقوف وأشباهها والله أعلم.

قال القسطلاني -بعد ذكره أمثلة للوقف التعسفي-: "فكلُّ هذا وأشبهه تمحلٌ وإخراجٌ للتنزيل عن المعنى المراد به. وقد رأيتُ غير واحد من بعض قُرَّاء الجَوْقِ يتعاني كثيراً من هذا، فهم مخطئون، ومرتكبون لحرام، ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فلا حول ولا قوة إلا بالله. فعليك بمراعاة ما نصَّ عليه أئمة هذا الشأن، فهو أولى من اتِّباع الأهواء. والله الموفق للصواب"⁽⁴⁴⁾.

وقال الأشموني: "فهذا كله تعنتٌ وتعسفٌ لا فائدة فيه، فينبغي تجنبه وتحرّيه؛ لأنه محض تقليد، وعلم العقل لا يعمل به، إلا إذا وافقه نقل، وسقت هذا هنا؛ ليجتنب، فإني رأيت مَنْ يدَّعي هذا الفن يقف على تلك الوقوف، فيلقى في أسماع الناس شيئاً لا أصل له، وأنا محذر من تقليده واتباعه، وكذا مثله ممن يتشبهه بأهل العلم وهم عنهم بمعزل"⁽⁴⁵⁾.

المطلب الثاني: أمثلة الوقف التعسفي

سأكتفي بذكر ما اشتهر عند القراء من أمثلة للوقف التعسفي⁽⁴⁶⁾ لأن الأمثلة كثيرة لا يتسع المقام لذكرها كلها؛ وإنما على القارئ أن ينظر فيها ويقيس الأشبه بالأشبه حتى لا يقع فيما نهى عنه القراء من الوقوف التعسفية.

وسأضع حرف (ت) علامة للموضع الذي وقع فيه وَقَفْتُ تعسفي.

المثال الأول: الوقف على: (تُنذِرُ) والابتداء ب: (هُم لا يُؤْمِنُونَ)

من قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْ) ت (هُم لا يُؤْمِنُونَ) [البقرة/6]. باعتبار أن (هُم) مبتدأ. قال الأشموني: "وهذا ينبغي أن يُرَدَّ ولا يلتفت إليه"⁽⁴⁷⁾.

فالصواب أن: (هُم) ضمير متصل؛ فلا يُقَطع ما كان موصولاً؛ اتِّباعاً لمرسوم الخط.

المثال الثاني: الوقف على: (فَلَا جُنَاحَ)

من قوله تعالى: (إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ) ت (عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا) [البقرة/158].

لأن الابتداء بـ(عَلَيْهِ) يدل على وجوب السعي، والآية لا تدل على ذلك؛ لأنَّ المسلمين كانوا يتخرجون من السعي بين الصفا والمروة؛ لأنَّه كان عليهما صنمان، وكان أهل الجاهلية يطوفون بين الصفا والمروة تعظيماً للصنمين، فنزلت الآية لرفع الحرج⁽⁴⁸⁾، وليس لتوجب الطواف، فلو بدأنا وقلنا: (عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا) لأوهم أنه يجب علينا أن نطوف بالبيت، والآية لا تدل على ذلك؛ فوجوب السعي لم يثبت بالآية الكريمة، وإنما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم وقوله، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لأصحابه: "اسعوا فإنَّ الله كتب عليكم السعي"⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾.

وقال الشيخ محمود خليل الحصري: "وحيث كان الوقف منافياً لسبب نزول الآية، وللأحاديث الصحيحة الواردة فيها، ولقواعد اللغة العربية، ولأساليب القرآن ومعانيه، فلا شك أنه خطأ يجب البعد عنه"⁽⁵¹⁾.

المثال الثالث: الوقف على: (أَنْتَ)

من قوله تعالى: (وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ) ت (مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) [البقرة: 286]. فهو على معنى النداء؛ أي يا مولانا فانصرنا.. وهذا بعيد⁽⁵²⁾. ولأنَّ في هذا - ولو من طريق بعيد- إشارة بأن غير الله يملك الغفران والرحمة⁽⁵³⁾.

المثال الرابع: الوقف على: (يَخْلِفُونَ)

من قوله تعالى: (فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ) ت (بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا) [النساء/62]، لأنَّ فيه ارتكاب تقدير محذوف: أقسم بالله، على معنى القسم، وهذا هو المتبادر من الآية فـ(بِاللَّهِ) متعلق بـ(يَخْلِفُونَ). والمعلوم أنه ما لا يحتاج إلى تقدير، مقدم على ما يحتاج إليه؛ ولأنَّ من مقاصد الآية بيان جرأة المنافقين على الله بالحلف به كذباً، وهذا الوقف لا يبيِّن للسامع المحلوف به⁽⁵⁴⁾.

قال الأشموني: "وبعضهم تعسف ووقف على (يخلفون) وجعل (بالله) قسماً، و(إن أردنا) جواب القسم، و(إن) نافية بمعنى: ما، أي ما أردنا في العدول عنك عند التحاكم إلا إحساناً وتوفيقاً. وليس بشيء؛ لشدة تعلقه بما بعده؛ لأنَّ الأقسام المحذوفة في القرآن لا تكون إلا بالواو، فإن ذكرت الباء أتى بالفعل، كقوله: (وأقسموا بالله) أي يخلفون بالله، ولا تجد الباء مع حذف الفعل أبداً، والمعتمد أنَّ الباء متعلقة بـ(يخلفون) وليست بباء القسم كما تقدّم"⁽⁵⁵⁾.

المثال الخامس: الوقف على: (فَتَلُوهُ)

من قوله تعالى: (وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ) ت (يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ) [النساء/158].

قيل المعنى: (يَقِينًا) أنهم لم يقتلوه، وعلى هذا القول تكون الهاء في: (وَمَا قَتَلُوهُ) تعود على عيسى عليه السلام، وليس ذلك بالوجه⁽⁵⁶⁾.

وقيل: تعود على الذي شُبّه لهم، والأولى أن تعود على الظن بتقدير: وما قتلوا ظنهم يقيناً أنه عيسى أو غيره، والوقف على: (يَقِينًا) هو الاختيار، و(يَقِينًا) نعت لمصدر محذوف وتقديره: وما علموه علماً يبيّن⁽⁵⁷⁾.

قال الشوكاني: "أي قتلاً يقيناً على أنه صفة مصدر محذوف، أو متيقنين على أنه حال، وهذا على أن الضمير في (قَتَلُوهُ) لـ (عِيسَى)، وقيل: أنه يعود على الظن، أي: ما قتلوا ظنهم يقيناً، وقيل: المعنى وما قتلوا الذي شُبّه لهم، وقيل المعنى: وما قتلوا عيسى يقيناً، وقيل المعنى: يقيناً بل رفعه الله، وهو خطأ لأنه لا يعمل ما بعد "بل" فيما قبلها. ثم قال: والضائر في (قَتَلُوهُ) وبعده لـ (عِيسَى)، وذكر اليقين هنا لقصد التهكم بهم"⁽⁵⁸⁾.

المثال السادس: الوقف على: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ)

من قوله تعالى: (فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) ت (كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) [المائدة/32].

ويُروى هذا الوقف عن الإمام نافع⁽⁵⁹⁾ ووقف عليه الإمام الهبتي. قال الداني: "وليس بشيء لأن الأولى أن تكون (مِنْ) صلة لـ (كَتَبْنَا) بتقدير: ومن أجل قتل قابيل هابيل كتبنا على بني إسرائيل"⁽⁶⁰⁾. فالمختار الوقف على: (مِنْ النَّادِمِينَ)⁽⁶¹⁾.

المثال السابع: الوقف على: (مَا لَيْسَ لِي)

من قوله تعالى: (قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي) ت (بِحَقِّ إِنْ كُنْتَ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) [المائدة/116].

قال الأشموني: "وقف بعضهم على: (مَا لَيْسَ لِي) ثم يقول: (بحق) وهذا خطأ من وجهين: أحدهما: أن حرف الجر لا يعمل فيما قبله. الثاني: أنه ليس موضع قسم.

وجواب آخر: أنه إن كانت "الباء" غير متعلقة بشيء فذلك غير جائز، وإن كانت للقسم لم يجز؛ لأنه لا جواب ههنا، وإن كان ينوي بها التأخير كان خطأ؛ لأن التقديم والتأخير مجاز، ولا يستعمل المجاز إلا بتوقيف عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو حجة قاطعة"⁽⁶²⁾.

المثال الثامن: الوقف على: (وَلَكِ لَا)

من قوله تعالى: (وَقَالَتِ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ فِرْعَوْنَ فَرَّةٌ عَيْنٍ لِي وَلَكِ لَا) ت (تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) [القصص/9].

الوقف على (وَلَكِ لَا) تعسف ممنوع⁽⁶³⁾ وهو قبيح، ونُسب لابن عباس ولا يصح⁽⁶⁴⁾؛ لأنه لو كان الابتداء بـ (تَقْتُلُوهُ) لما جاز لغة؛ لأن الفعل الذي هو (تَقْتُلُوهُ) مجزوم فأين الجازم إذا كانت (لَا) للنفي لا للنهي؟! ولقالت: تقتلونه بنون الرفع؛ إذ لا مقتضى لحذفها؛ لأن حذفها إنما كان للنهي، فإذا بطل أن يكون نهياً وجب ثبوت النون، فلما جاء بغير النون علم أن العامل في الفعل (لَا) للنهي لا للنفي فلا تُفصل⁽⁶⁵⁾.

المثال التاسع: الوقف على: (تَمْشِي)

من قوله تعالى: (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي) ت (عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا) [القصص/25].

قال أبو عمرو الداني: "وقال قائل الوقف على قوله: (فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي) ثم يبتدأ (عَلَى اسْتِحْيَاءٍ) أي: قالت على استحياء من موسى، فتتعلق (عَلَى) بـ (قَالَتْ)، على التقديم والتأخير. والوجه الظاهر أن يتعلق بـ (تَمْشِي) من حيث كان المعنى بإجماع من أهل التأويل: فجاءته إحداها تمشي مستترة، قيل: بكم قميصها. وقيل: بدرعها. وكان التقديم والتأخير لا يصح إلا بتوقيف أو بدليل قاطع. وإذا كان كذلك لم يوقف على قوله (تَمْشِي) ولا يبتدأ بـ (عَلَى اسْتِحْيَاءٍ)"⁽⁶⁶⁾.

ويوحى هذا الوقف كذلك (تَمْشِي): بأن إحدى هاتين المرأتين جاءت ماشية لا راكبة وهذا معنى هزيل، فما الذي يستفيده السامع من معرفته مجيء المرأة من كونها ماشية أو راكبة. إن الذي يعني السامع معرفته، ويهمه الوقوف عليه -وهو معنى الآية-: هو إظهار ما عليه هذه المرأة حين إقبالها من حياء وحشمة وأدب، فهذا الوقف يفيد وصفها بالحياء عند قولها فقط، وليس عند مشيها⁽⁶⁷⁾.

المثال العاشر: الوقف على: (حَقًّا)

من قوله تعالى: (فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا) ت (عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) [الروم/47]، ويُروى هذا الوقف عن بعض الكوفيين⁽⁶⁸⁾، وهو بمعنى واجب أو لازم؛ لأن هذا الوقف مخالف لقواعد البلاغة، فمن مواضع الوصل، -وهو عطف جملة على أخرى- أن يكون بين الجملتين توسط بين الكمالين باتفاق الجملتين خبرًا وإنشاءً، وليس في العطف ما يؤدي إلى فساد المعنى، فلو أراد الشارع المعنى المتولد على الوقف لعطف، كما عطف في مواضع أخرى، فيقال: "وَعَلَيْنَا.."، كما قال سبحانه: (فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي آيَمٍ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ) [الأعراف/136]، كما أننا لسنا بحاجة إلى بيان أن انتقامه من المجرمين حق فالبراهين العقلية والنقلية قد دلت على اتصافه بالعدل⁽⁶⁹⁾.

المثال الحادي عشر: الوقف على: (لا تُشْرِكْ)

من قوله تعالى (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ) ت (بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) [لقمان/13].

لأنَّ الابتداء بقوله: (بِاللَّهِ) يجعل متعلق (تُشْرِكْ) محذوفًا تقديره "لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ"، وجعل الباء في (بِاللَّهِ) داخلة على المقسم به، وجعل جملة: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ) جواب القسم وهذا ضعيف من أوجه منها⁽⁷⁰⁾:

- أنه ليس على ذلك أحد من أهل العربية والتفسير⁽⁷¹⁾.

- أن المتبادر من أسلوب الآية أن الباء متعلقة بـ(تُشْرِكْ) لأنه إذا قال للابن (يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ) ولم يقل (بِاللَّهِ)، فإن الولد يكون ميليل الفكر، حائر النفس؛ لأنه لم يفهم أن مراد أبيه تخصيص الشرك. كذلك فإن جملة: (إِنَّ الشِّرْكَ) جملة: مستأنفة سيقف تعليلاً للنهي عن الشرك⁽⁷²⁾.

- قال الأشموني: "وقد أغرب من وقف (لا تُشْرِكْ)، وجعل (بِاللَّهِ) قَسَمًا، وجوابه: (إِنَّ الشِّرْكَ)، وربما يتعمد الوقف عليه بعض المتعنتين، ووجه غرابته؛ أنهم قالوا: إِنَّ الأقسام في القرآن المحذوفة الفعل لا تكون إلا بالواو، فإذا ذكرت الباء أتى بالفعل. قاله في الإتيان". الأشموني⁽⁷³⁾.

المثال الثاني عشر: الوقف على: (رَبِّكَ)

قال تعالى: (وَقَالُوا يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ) ت (بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ) [الزخرف/49]. قال الأشموني: "وَحَطَى من جعل الباء في: (بِمَا عَاهَدَ) للقسم؛ لأنها إذا ذُكرت أتى بالفعل معها، بخلاف الواو فيحذف الفعل معها"⁽⁷⁴⁾. والآية تشبهها في سورة الأعراف الآية 134⁽⁷⁵⁾، فقال الأشموني -ردًا على من وقف (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ) وابتدأ (بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ)-: "فقد تعسّف وأخطأ"⁽⁷⁶⁾.

المثال الثالث عشر: الوقف على: (تُسَمَّى).

من قوله تعالى: (عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى) ت (سَلْسَبِيلًا) [الإنسان/18].
قال ابن الجزري: "ومن ذلك قول بعضهم -في (عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا)-: أن الوقف على (تُسَمَّى) أي: عيناً مسمّاة معروفة، والابتداء "سل سبيلاً" هذه جملة أمرية، أي: اسأل طريقاً موصلة إليها. وهذا مع ما فيه من التحريف يبطله إجماع المصاحف على أنه كلمة واحدة"⁽⁷⁷⁾.

المثال الرابع عشر: الوقف على: (تَمَّ).

من قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ تَمَّ) ت (رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا) [الإنسان/20] لا يصح الوقف لأن جواب (إِذَا) بعده و(تَمَّ) ظرف لا يتصرف فاعلاً أو مفعولاً.
وأخطأ من أعربه مفعولاً ل(رَأَيْتَ) أو جعل الجواب محذوفاً⁽⁷⁸⁾، والتقدير: إذا رأيت الجنة رأيت فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر كما قال رسول الله ﷺ⁽⁷⁹⁾.
قال المرتضى الزبيدي: "وأما مَنْ فسره بقوله: سَلَّ رَبُّكَ سَبِيلًا إِلَى هَذِهِ الْعَيْنِ، فَهُوَ خَطَأٌ غَيْرُ جَائِزٍ"⁽⁸⁰⁾.

المثال الخامس عشر: الوقف على: (يَشَاءُ).

من قوله تعالى: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ) ت (اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [التكوير/29].
قال ابن الجزري: "ومن ذلك تعسف بعضهم؛ إذ وقف على (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ) (اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) وَيُقِي (يَشَاءُ) بغير فاعل، فإن ذلك وما أشبهه تمحل وتحريف للكلم عن مواضعه، يُعرف أكثره بالسباق والسياق"⁽⁸¹⁾.

الخاتمة:

في ختام هذا العرض الموسوم بـ"الوقف التعسفي عند القراء-مفهومه- وحكمه- وأمثله" نخلص إلى ما يلي:

- 1- أن الوقف والابتداء من أهم مباحث علم التجويد، الواجب بحثها ودراستها؛ إذ هو حلية التلاوة، وزينة القارئ، وبمعرفة أحكامه، تحسن تلاوته وقراءته.
 - 2- أن الوقف التعسفي هو: وقف متكلف من بعض المعربين أو القراء، أو يتأوله بعض أهل الأهواء؛ رغبة في إغراب السامع، دون النظر إلى معاني الآية ومقاصدها.
 - 3- أن الوقف التعسفي نوع من الوقف القبيح، ففيه تحريف للكلم عن مواضعه، وحكمه النهي، ويكون صاحبه أثمًا؛ لأن الأصل فيه: أن قارئه قصد معنى هذا الوقف. أما إن كان مقلداً لغيره، أو جاهلاً غير مدرك لمعاني الآيات فلا إثم عليه، لكن عليه أن يتعلم أحكام الوقف والابتداء ليجتنب هذه الوقوف وأشباهها.
 - 4- أن الناظر في الأمثلة -التي سقتها للوقف التعسفي- يجد أن صاحبه: قد وقف على المضاف دون المضاف إليه، أو على الفعل دون الفاعل، أو على الفاعل دون المفعول، أو على المبتدأ دون الخبر، أو على النعت دون المنعوت، أو على المعطوف عليه دون المعطوف، أو على القسم دون جوابه، الخ.. وهو ما نبه عليه القراء واللغويون وحذروا منه.
 - 5- جدير بنا أن نتجنب هذه الوقوف وأشباهها، لما فيها من التصنع والتنطع والتكلف والتعسف والتحريف للكلم عن مواضعه.
- نسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا، ويزيدنا علماً، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- 1- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر لشهاب الدين البنا الدمياطي، تحقيق: أنس مهرة، لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1998م.
- 2- الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، مكة، مكتبة الباز، ط: 2، سنة: 2004.
- 3- أحكام تلاوة القرآن الكريم، لمحمود خليل الحصري، المكتبة المكية مع دار البشائر الإسلامية، د ن.
- 4- أسباب النزول، الواحدي النيسابوري، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، سنة: 1968م.
- 5- اللآلئ الذهبية في شرح المقدمة الجزرية، لمحمد رفيق مؤمن الشوبكي، موقع ألوكة www.alukah.net.
- 6- إيضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر الأنباري، تحقيق: محي الدين رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية، سنة: 1971م.
- 7- تاج العروس من جواهر القاموس، للمرئضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، د ط، د س.
- 8- التعريفات للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط: 1، سنة: 1405م.
- 9- تفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 1، سنة: 2000م.
- 10- التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، ط: 1، سنة: 1410م.
- 11- جمال القراء وكمال الإقراء لأبي الحسن السخاوي، تحقيق: مروان عطية ومحسن غرابية، دمشق، دار المأمون للتراث، ط: 1، سنة: 1997م.
- 12- جمهرة اللغة لابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط: 1، سنة: 1987م.
- 13- الحواشي الأهرية في حل ألفاظ المقدمة الجزرية، للشيخ خالد الأزهرى، مصر، مطبعة الشرقية، سنة: 1304هـ.
- 14- الروضة الندية شرح الجزرية، لمحمود بن محمد العبد، القاهرة، المكتبة الأهرية، ط: 1، سنة: 2001م.
- 15- شرح طيبة النشر لأبي القاسم النويري، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط: 1، سنة: 2004.
- 16- شرح المقدمة الجزرية للشيخ زكريا الأنصاري، تعليق: محمد غياث الصباغ، دمشق، مكتبة الغزالي، ط: 4، سنة: 1992م.
- 17- الصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد العطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط: 4، سنة: 1987م.
- 18- العميد في علم التجويد، لمحمود بستة المصري (1367هـ)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، الإسكندرية، دار العقيدة، ط: 1 سنة: 2004م.
- 19- فتح القدير للشوكاني، بيروت، دار الفكر، د ط، ط ت.
- 20- الفصول المؤيدة للوصول إلى شرح المقدمة الجزرية، لأبي الفتح المزي تلميذ ابن الجزري، تحقيق: جمال السيد الرفاعي، القاهرة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، د ط، د س.
- 21- القاموس المحيط للفيروز أبادي، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 8، سنة: 2005م.
- 22- القطع والانتناف، لأبي جعفر النحاس، تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، الرياض، دار عالم الكتب، ط: 1، سنة: 1992م.
- 23- الكليات، لأبي البقاء الكفوى، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، سنة: 1998م.
- 24- لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د ط، د س.
- 25- المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة: 2000م.
- 26- مسند الإمام أحمد، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط ورفاقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 2، سنة: 1999 م.
- 27- المصباح المنير للفيومي، القاهرة، دار الحديث، سنة: 2003م.
- 28- معالم الهداء إلى معرفة الوقوف والابتداء لمحمود خليل الحصري، القاهرة، مكتبة السنة، ط: 1، سنة: 2002م.
- 29- معجم علوم القرآن، لإبراهيم محمد الجرمي، دمشق، دار القلم، ط: 1، سنة: 2001م.
- 30- معجم لغة الفقهاء- محمد قلججي، بيروت، دار النفائس، ط: 2، سنة: 1988م.

- 31- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، سنة: 1979م.
32- منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، للأشموني، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، القاهرة، دار الحديث، سنة: 2008م.
33- المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، لملا علي القارئ، القاهرة، دار السلام، ط: 1، سنة: 2008م.
34- الموسوعة القرآنية المتخصصة، لمجموعة أساتذة، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة: 2002م.
35- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، تحقيق: محمد صالح محيسن، الناشر: مكتبة القاهرة، د ط، د س. د.
36- نهاية القول المفيد في علم التجويد للشيخ محمد مكي نصر الجريسي، القاهرة، مكتبة الصفا، ط: 1، سنة: 1999م، ص 224.
37- الوجيز في الوقف اللازم والتعسف لأبي عبد الرحمن جمال بن إبراهيم القرش، الإسكندرية، دار الإيمان، ط: 1، سنة: 2008.
38- الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، القاهرة، دار السلام، ط: 1، سنة: 2006م.

الهوامش:

- (1) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، تحقيق: محمد صالح محيسن، الناشر: مكتبة القاهرة، د ط، د س. د (316/1)، الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، مكة، مكتبة الباز، ط: 2، سنة: 2004، (284/1).
(2) القطع والائتناف، لأبي جعفر النَّحَّاس، تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، الرياض، دار عالم الكتب، ط: 1، سنة: 1992م، ص 20-21.
(3) ينظر: الصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد العطار، بيروت دار العلم للملايين، ط: 4، سنة: 1987م، (153/1)، المصباح المنير للفيومي، القاهرة، دار الحديث، سنة: 2003م، ص 298، تاج العروس من جواهر القاموس، للمرئضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، د ط، د س (363/1).
(4) ينظر: شرح طيبة النشر لأبي القاسم النويري، تحقيق: جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط: 1، سنة: 2004، (25/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ص 357، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر لشهاب الدين البنأ الدمياطي، تحقيق: أنس مهرة، لبنان، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1998م، ص 7.
(5) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص 357، إتحاف فضلاء البشر للدمياطي ص 7.
(6) ينظر: المرجعين نفسيهما.
(7) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، سنة: 1979م. (135/6).
(8) ينظر: جمهرة اللغة لابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط: 1، سنة: 1987م، (967/2)، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة: 2000م (577/6)، المصباح المنير للفيومي، ص 397.
(9) ينظر: تاج العروس للمرئضى الزبيدي، (475/24).
(10) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص 491.
(11) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (334/1).
(12) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، (297/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص 491.
(13) ينظر: المصباح المنير للفيومي، ص 302، القاموس المحيط للفيروز أبادي، تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 8، سنة: 2005م، ص 752، تاج العروس للزبيدي، (24/22).
(14) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (332/1)، الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، (297/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص 491.
(15) ينظر: الصحاح للجوهري (253/1)، المصباح المنير للفيومي ص 169، القاموس المحيط للفيروز أبادي ص 153.

- (16) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (332/1)، الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، (297/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص491، منار الهدى للأشموني ص23.
- (17) تنظر هذه الأقسام في: المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، لملا علي القارئ، القاهرة، دار السلام، ط: 1، سنة: 2008م، العميد في علم التجويد، لمحمود بسنة المصري (1367هـ)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، الاسكندرية، دار العقيدة، ط: 1 سنة: 2004م، ص151، أحكام تلاوة القرآن الكريم، لمحمود خليل الحصري، المكتبة المكية مع دار البشائر الإسلامية، دن، ص251، الروضة الندية شرح الجزرية، لمحمود بن محمد العبد، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ط: 1، سنة: 2001م، ص96، الموسوعة القرآنية المتخصصة، لمجموعة أساتذة، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، سنة: 2002م، ص401، معجم علوم القرآن، لإبراهيم محمد الجرمي، دمشق، دار القلم، ط: 1، سنة: 2001م، ص319.
- (18) تنظر هذه الأنواع في: جمال القراء وكمال الإقراء لأبي الحسن السخاوي، تحقيق: مروان عطية ومحسن غرابية، دمشق، دار المأمون للتراث، ط: 1، سنة: 1997م، (672/2)، النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (317/1) وما بعده، الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، (286/1)، شرح المقدمة الجزرية للشيخ زكريا الأنصاري، تعليق: محمد غياث الصباغ، دمشق، مكتبة الغزالي، ط: 4، سنة: 1992م، ص117 وما بعدها، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص494، منار الهدى للأشموني ص25، أحكام تلاوة القرآن الكريم، لمحمود خليل الحصري، ص254.
- (19) ينظر هذا التنبيه في: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص494.
- (20) ينظر تعريف الابتداء وأقسامه في: أحكام تلاوة القرآن الكريم، لمحمود خليل الحصري، ص261، معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء لمحمود خليل الحصري، القاهرة، مكتبة السنة، ط: 1، سنة: 2002م، ص69، معجم علوم القرآن، لإبراهيم محمد الجرمي، ص9.
- (21) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني، ص493، منار الهدى للأشموني ص25.
- (22) ينظر: الصحاح للجوهري، (1403/4)، القاموس المحيط للفيروز أبادي، تحقيق: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 8، سنة: 2005م، ص837، المصباح المنير للفيومي، القاهرة، دار الحديث، ص244.
- (23) التعريفات للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط: 1، سنة: 1405م، ص85.
- (24) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، ودار الفكر، ط: 1، سنة: 1410م، ص187.
- (25) كتاب الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، سنة: 1998م، ص451.
- (26) ينظر: معجم لغة الفقهاء- محمد قلعجي، بيروت، دار النفائس، ط: 2، سنة: 1988م.
- (27) وسيأتي تعريفه من طرف أحد المعاصرين.
- (28) ينظر: شرح طيبة النشر لأبي القاسم النويري، (206/1).
- (29) ينظر: الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، (293/1).
- (30) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص517.
- (31) ينظر: منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، للأشموني، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، القاهرة، دار الحديث، سنة: 2008م (37/1).
- (32) ينظر: معالم الاهتداء إلى معرفة الوقوف والابتداء لمحمود خليل الحصري، ص74، نهاية القول المفيد في علم التجويد للشيخ محمد مكي نصر الجريسي، القاهرة، مكتبة الصفاء، ط: 1، سنة: 1999م، ص224.
- (33) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (323/1).
- (34) وهو الأستاذ: أبو عبد الرحمن جمال بن إبراهيم القرش.
- (35) ينظر: "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف" لأبي عبد الرحمن جمال بن إبراهيم القرش، الإسكندرية، دار الإيمان، ط: 1، سنة: 2008م، ص67. وانظر: معالم الاهتداء للحصري، ص74.
- (36) ينظر: شرح المقدمة الجزرية، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ص123.

- (37) وفي نسخ أخرى: "يَجِبُ". ينظر: المرجع نفسه.
- (38) يجوز: "حَرَامٌ" بتنوين رفع. و"عَيْرٌ" بضم الراء، و"عَيْرٌ" بكسر الراء. ينظر: المرجع نفسه.
- (39) ينظر: الفصول المؤيدة للوصول إلى شرح المقدمة الجزرية، لأبي الفتح المزي تلميذ ابن الجزري، تحقيق: جمال السيد الرفاعي، القاهرة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، د ط، د س، ص 145، شرح المقدمة الجزرية، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ص 123، الحواشي الأزهرية في حل ألفاظ المقدمة الجزرية، للشيخ خالد الأزهرى، مصر، مطبعة الشرقية، سنة: 1304هـ، ص 27، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، لملا علي القارئ، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، سنة: 2008م، ص 237، اللآلئ الذهبية في شرح المقدمة الجزرية، لمحمد رفيق مؤمن الشوبكي، ص 53، موقع ألوكة www.alukah.net.
- (40) ينظر: المراجع نفسها.
- (41) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (323/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 508، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، لملا علي القارئ، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، سنة: 2008م، ص 235 وما بعدها، أحكام تلاوة القرآن الكريم، للحصري، ص 255، معالم الاهتداء للحصري، ص 72-74.
- (42) النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (323/1).
- (43) معالم الاهتداء، للحصري، ص 72.
- (44) لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 508.
- (45) منار الهدى للأشموني، (38/1، و 58).
- (46) ينظر بعض هذه الأمثلة في: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (323/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 517، منار الهدى للأشموني، (37/1).
- (47) المرجع نفسه، ص 58، وانظر: "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص 68.
- (48) ينظر: أسباب النزول، الواحدي النيسابوري، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، سنة: 1968م، ص 39، تفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 1، سنة: 2000 م، (230/3)، القطع والانتفاف، لأبي جعفر النحاس، ص 86، منار الهدى للأشموني، (94/1).
- (49) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث حبيبة بنت أبي تَجْرَةَ -رضي الله عنها-، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط ورفاقه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط: 2، سنة: 1999 م، (363/45) رقم (27367). حسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط.
- (50) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص 75 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص 68، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، القاهرة، دار السلام، ط: 1، سنة: 2006م، ص 352.
- (51) معالم الاهتداء، للحصري، ص 77.
- (52) ينظر: النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (324/1)، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 518.
- (53) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص 77 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص 71، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 353.
- (54) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص 78 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص 67، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 353.
- (55) منار الهدى للأشموني، (184/1). وانظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 1909.
- (56) ينظر: ايضاح الوقف والابتداء، لأبي بكر الأنباري، تحقيق: محي الدين رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية، سنة: 1971م، (609/2)، المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 56، منار الهدى للأشموني، (201/1)، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص 67.
- (57) ينظر: المراجع نفسها.
- (58) فتح القدير للشوكاني، بيروت، دار الفكر، د ط، ط ت (534/1) باختصار وتصرف .

- (59) انظر: القطع والانتناف لأبي جعفر النَّحَّاس، ص202، المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 60، لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 1998.
- (60) المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 60، وانظر: ايضاح الوقف والابتداء لأبي بكر الأنباري، (617/2).
- (61) انظر: منار الهدى للأشموني، (215/1).
- (62) منار الهدى للأشموني، (37/1، و229) وما بعدها. وانظر: القطع والانتناف لأبي جعفر النَّحَّاس، ص217، المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 64، ايضاح الوقف والابتداء لأبي بكر الأنباري، (627/2).
- (63) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص 3242.
- (64) ينظر: هامش كتاب الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم لعبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 354.
- (65) ينظر: القطع والانتناف لأبي جعفر النَّحَّاس، ص 508، المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 156، ايضاح الوقف والابتداء لأبي بكر الأنباري، (822/2)، جمال القراء وكمال الإقراء لأبي الحسن السخاوي، (712/2)، منار الهدى للأشموني، (119/2)، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف" لجمال القرش، ص74، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم لعبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 354.
- (66) المكتفى لأبي عمرو الداني، ص 156، وانظر: القطع والانتناف لأبي جعفر النَّحَّاس، ص 510، منار الهدى للأشموني، (123/2).
- (67) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص81 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص72، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 357.
- (68) ينظر: القطع والانتناف لأبي جعفر النَّحَّاس، ص 536.
- (69) معالم الاهتداء، للحصري، ص84 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص71، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 357.
- (70) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص88 وما بعدها.
- (71) ينظر: جمال القراء وكمال الإقراء لأبي الحسن السخاوي، (714/2).
- (72) ينظر: معالم الاهتداء، للحصري، ص89 وما بعدها، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص70، الوقف والابتداء وصلتهما بالمعنى في القرآن الكريم، عبد الكريم إبراهيم عوض صالح، ص 359.
- (73) منار الهدى للأشموني، ص (151/2) و(38/1). وانظر: الاتقان للسيوطي، (1035/4).
- (74) منار الهدى للأشموني، ص (253/2).
- (75) وهو قوله تعالى: (وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ).
- (76) المرجع نفسه، (276/1).
- (77) النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (324/1). وينظر: نهاية القول المفيد للشيخ محمد الجريسي، ص 225، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص72.
- (78) ينظر: لطائف الإشارات لفنون القراءات للقسطلاني ص4184، منار الهدى للأشموني، ص (383/2)، نهاية القول المفيد للشيخ محمد الجريسي، ص 225، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص73.
- (79) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم (7313).
- (80) تاج العروس شرح القاموس للمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية (222/29).
- (81) النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (324/1). وينظر: نهاية القول المفيد للشيخ محمد الجريسي، ص 225، "الوجيز في الوقف اللازم والتعسف"، لجمال القرش، ص73.

مقاربة نقدية لجدلية العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه "صفة كلام الله تعالى نموذجا"

A critical approach to the dialectical relationship between theology and fundamentals of Islamic jurisprudence "The attribute of the divine speech of allah the almighty as a case study"

عبد الرحيم موفق

كلية الآداب، جامعة محمد بن عبد الله فاس، سايس

mofq7@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/08/01 تاريخ القبول: 2020/12/13

الملخص:

قامت مدرسة المتكلمين الأصولية بنقله نوعية في بنية علم أصول الفقه، بإضافتها لقوانين المنطق ومباحث اللغة وقضايا علم الكلام للمباحث الأصولية، مما جعل بنية هذا العلم أكثر غنى ونضجا وشمولا، كما أنه أصبح ميدانا رحبا للمناقشة العلمية الرصينة بعرض أدلة الخصوم ومناقشتها. وهذه الدراسة النقدية هي محاولة لاستنتاج جزء من التراث الأصولي الذي خلفته مدرسة المتكلمين الأصولية خصوصا في مراحل ازدهارها وإنتاجها العلمي الوافر للوقوف على حيثيات التداخل بين علمي الكلام وأصول الفقه، انطلاقا من دراسة مسألة عقدية مهمة شغلت الفكر الإسلامي ردحا من الزمن، الأمر يتعلق بمسألة كلام الله عز وجل التي أثارت نقاشا فكريا كبيرا خصوصا بين قطبي الفكر الكلامي المعتزلة والأشاعرة، ثم تتبع امتدادات هذه المسألة في المباحث الأصولية الفقهية للوقوف على مدى انعكاس الخلاف العقدي على تلك المباحث. الكلمات المفتاحية: علم الأصول؛ علم الكلام؛ الخلاف؛ المعتزلة؛ الأشاعرة.

Abstract:

If the former fundamentalist approach was limited to extrapolating texts and language laws, the speakers made a qualitative shift by adding logic, language and speech science, which made the structure of this science more rich, mature, and comprehensive. This research is an attempt to explore part of the fundamentalist legacy left by the school of fundamentalist speakers, particularly in its stages of prosperity and scientific production, to find out the reasons for the overlap between the two sciences. It follows from the follow-up of an important contractual issue that preoccupied Islamic thought. A great intellectual, especially between the poles of verbal thought Almtazl and Almtara, and then follow the extensions of this issue in the fundamentalist jurisprudential to find out the extent of the difference in the nodal doctrine of fundamentalism.

Keywords: fundamentals of Islamic jurisprudence; theology; the Controversy; the Mu'tazili; the achaira.

مقدمة:

يتميز تراثنا الإسلامي بتنوع علومه وغناها، ومن بين أهم العلوم التي ميزت الفكر الإسلامي نجد: علم الكلام وعلم أصول الفقه، ومع أن كلا منهما أحدث لمقاصد خاصة، فإنهما ما لبثا أن تداخلا، فإذا كان منهج المتقدمين من الأصوليين قبل القرن الرابع الهجري مقتصرًا على استقراء النصوص وقوانين اللغة، فإن المتكلمين أقحموا قوانين المنطق وقضايا علم الكلام والفلسفة في مدوناتهم الأصولية، مما جعل هذا العلم ميدانا خصبا للمناظرات الكلامية المجردة، إذ ولع كثير من الأصوليين بتشقيق القضايا وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي.

وفي هذا السياق ارتأيت دراسة جانب من التراث الأصولي الزاخر لمدرسة المتكلمين الأصولية انطلاقا من تتبع الخلاف الكلامي في مسألة كلام الله تعالى التي كثر النقاش فيها حتى قيل: إن مسألة الكلام حيرت عقول الأنام، ثم البحث عن امتدادات هذه المسألة في الجانب الأصولي الفقهي للوقوف على مدى انعكاس الخلاف العقدي على المباحث الأصولية، تجليةً لارتباط الفرع بأصله، وتأصيلاً للخلاف الأصولي بمبناه العقدي.

أولاً: إشكالية البحث

يثير هذا البحث جدلية العلاقة بين علمي الكلام والأصول، ويناقش أثر الخلاف الكلامي في المباحث الأصولية انطلاقاً من دراسة الخلاف بين المتكلمين في صفة كلام الله تعالى، وتتبع أثر هذا الخلاف في المباحث الأصولية.

ثانياً: أهداف البحث

- يسعى هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف نذكر من بينها:
- تحديد الإطار التاريخي للتداخل بين علم الكلام وعلم أصول الفقه.
- دراسة العوامل والأسباب التي أنتجت هذا المزج بين المباحث الكلامية والأصولية.
- إبراز ارتباط علم أصول الفقه بعلم العقيدة، من خلال بيان ارتباط بعض المسائل الأصولية بمسألة كلام الله تعالى.
- دراسة بعض المباحث الأصولية المتفرعة عن الخلاف الكلامي في صفة كلام الله تعالى.

ثالثاً: منهج البحث

- إن هذا البحث يقتضي مقارنة منهجية تجمع بين:
- المنهج الاستقرائي، ويتمثل في تتبع جزئيات الموضوع ومفرداته في كتب الكلام والأصول.
- المنهج الوصفي التحليلي، ويتجلى في عرض أقوال الأصوليين وأدلتهم ومناهجهم في دراسة المسائل الخلافية مع قراءة تحليلية لها.

الفرع الأول: عوامل التداخل بين علم الكلام وأصول الفقه.

قبل الحديث عن عوامل التداخل بين العلمين لا بد من مقارنة تاريخية للمرحلة التي من خلالها بدأ المتكلمون من مختلف الفرق الكلامية يهتمون بالفكر الأصولي، بل وجعلوه ميدانا لمناظراتهم وسجالاتهم.

أولاً: لمحة تاريخية عن هذا التداخل.

نشأ علم الكلام قبل علم أصول الفقه، لأن تدوين هذا الأخير لم يبدأ إلا مع رسالة الإمام الشافعي رحمه الله (توفي: 204هـ)، في حين نجد القضايا الكلامية برزت بشكل مبكر، فالمعتزلة تمكنوا من السيطرة على الساحة الفكرية في الخلافة العباسية منذ عهد المأمون (توفي: 170هـ)، ويبدو أن كثيراً من

المسائل الكلامية أدمجت في علم أصول الفقه بدءاً من هذه المرحلة، ويمكن تصنيف مراحل هذا التداخل إلى ثلاث مراحل رئيسية، وهي:

أ- المرحلة الأولى: إدماج بعض القضايا الكلامية في أصول الفقه: شهدت بداية القرن الثالث الهجري نمواً متزايداً للتيارات الكلامية في الواقع الإسلامي عامة، وخصوصاً المدرسة الاعتزالية التي اهتمت في وقت مبكر بالمباحث الأصولية، وهذا ما نفق عليه جلياً عند بعض رواد الفكر الاعتزالي أمثال:

- بشر بن غياث المريسي (توفي: 218هـ) الذي كانت له جملة من الآراء الأصولية بناها على مذهبه الكلامي، كقوله بتأنيث المجتهدين في فروع الشريعة متأثراً في ذلك بمذهبه الكلامي، إذ الحق عنده واحد ولا يتعدد، فإن أصابه المجتهد كان مثاباً، وإن أخطأه كان آثماً¹.

- إبراهيم بن سيار النظام (توفي: 231هـ) الذي نفى حجية الإجماع والقياس، حسب ما نقله عنه البغدادي في الفرق بين الفرق: "ثم إنه استنقل أحكام شريعة الإسلام في فروعها، ولم يجسر على إظهار رفعها فأبطل الطرق الدالة عليها، فأنكر لأجل ذلك حجة الإجماع وحجة القياس في الفروع الشرعية"².

- أبو الهذيل العلاف (توفي: 235هـ) الذي كان يرى أن القياس لا يسمى ديناً، لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، والقياس ليس كذلك³.

ب- المرحلة الثانية: توطيد العلاقة بين العلمين: وهي المرحلة الممتدة من منتصف القرن الثالث إلى بداية القرن الرابع الهجري، حيث ظهرت الفكرة الأشعرية منبثقة من رحم الفكرة الاعتزالية ومصححة للكثير من تجاوزاتها، هذه المعارضة دفعت المعتزلة إلى الرفع من مستوى مباحثهم وحججهم، وقد أدركوا أنه لا بد من المواجهة والأخذ بكل ما من شأنه تقويض المد الأشعري ومحاصرته في كل صنوف المعرفة وخاصة مجال أصول الفقه، فقد استهواهم البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي مما دفعهم إلى الاهتمام بدراسة القواعد الأصولية بناءً على أصولها العقدية والتصنيف فيها:

- فأبو علي الجبائي (توفي: 303هـ) شيخ المعتزلة في زمانه، آراءه الأصولية مبثوثة في بطون عدد من المؤلفات، وكان مرجعاً لأكثر الأصوليين كابن فورك (توفي: 403هـ)، والقاضي عبد الجبار (توفي: 415هـ)⁴، وقد نقل لنا أبو الحسين البصري (المتوفى: 436هـ) في كتابه المعتمد جملة من تلك الآراء الأصولية⁵.

- وابنه أبو هاشم الجبائي (توفي: 321هـ) أَلَفَ العِدَّةَ في أصول الفقه، وتراثة الأصولي تدارسه عدد من الأصوليين كالجويني (توفي: 478هـ)، والغزالي (توفي: 505هـ)، والآمدي (توفي: 631هـ)⁶.

- أبو الحسن الأشعري (توفي: 324هـ) تلميذ الجبائي في بداياته، ومؤسس المذهب الأشعري عزز مذهبه الكلامي بعدد من الاختيارات الأصولية، فألَّفَ الاجتهاد في الأحكام، ومسائل في إثبات القياس، وغيرها من المؤلفات الأصولية المفقودة، وقد وصلتنا جملة من آرائه الأصولية جمعها ابن فورك في كتابه مقالات الأشعري، وأغلبها آراء قامت على أصول أشعرية⁷.

- أبو منصور الماتريدي (توفي: 333هـ) الذي أَلَفَ في الأصلين معاً، ففي أصول الدين أَلَفَ: التوحيد، وفي أصول الفقه أَلَفَ: مآخذ الشرائع، حيث اعتمد على الموروث الكلامي لأبي حنيفة في الفقه الأكبر⁸.

وعموماً يمكن القول أن بداية القرن الرابع الهجري شهدت توطداً للعلاقة بين العلمين فخرجت تلك العلاقة في أن تكون غير محددة في معالمها إلى علاقة واضحة المعالم.

ج- المرحلة الثالثة: الدمج الكامل للمسائل الكلامية في أصول الفقه: وتمتد هذه المرحلة من حوالي منتصف القرن الرابع الهجري إلى أوائل القرن الخامس الهجري حيث غدا الكلام والأصول علمين

متداخلين مباحث ومناهج، وهو ما أشار إليه الشيخ مصطفى عبد الرزاق بقوله: "إن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً"⁹.

وعن هذه المرحلة يحدثنا الإمام الزركشي قائلاً: "حتى جاء القاضي القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكاً الإشارات، وبيننا الإجمال، ورفعنا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وصاروا على منوالهم، فحرروا وقرروا وصوبوا وصوروا فجزاهم الله خير الجزاء"¹⁰. وفي نسبة القاضي لمذهبها الكلامي دليل وإشارة لهذا الأثر المذهبي الكلامي في أصول الفقه، كما أن ما يحتاج لتوسيع العبارات وفك الغموض والإشكال هي المسائل الكلامية، أما الأصولية فلم تكن بنفس الدرجة من الغموض، بل كانت واضحة للمشتغلين بهذا العلم مثل: (الخصوص، والعموم، والإجماع، والقياس).

ويرى الدكتور أحمد الريسوني أن التحول الذي يشير إليه الزركشي يصدق على الباقلاني (توفي: 403هـ) أكثر من غيره، نظراً لكونه متقدماً على القاضي عبد الجبار (توفي: 415هـ)، كما أنه توسع في أصول الفقه أكثر منه بكثير¹¹. وهو ما يشاطره الدكتور مصطفى سائو بقوله: "تأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند الإمام الباقلاني الذي يعد المنظر الثاني لفكرة الأشعرية بعد الإمام الأشعري، كما يعد الشخصية الأصولية الثانية بعد الإمام الشافعي،... وقد ترك آثاراً عميقة وبصمات واضحة في علم الأصول وفي علمائه من بعده، وغدا الكثير منهم إن لم يكونوا كلهم عالة على مؤلفاته الأصولية الثمينة"¹². وعموماً يمكن اعتبار القاضي معاً المؤسسين الفعليين لمدرسة المتكلمين الأصولية، نظراً لكون ما ألف بعدهما في أصول الفقه حافل بآرائهما وأدلتهما في القواعد الأصولية، مما يعني أن هؤلاء الأصوليين اعتبروهما مرجعين رئيسيين في هذا الباب.

ثانياً: عوامل التدخل بين العلمين

هذا المطلب خصصته للحديث عن العوامل والأسباب التي دفعت المتكلمين للاشتغال بعلم أصول الفقه، وصبغ مسأله بصبغة كلامية تجريدية محضة، وهذه الأسباب يمكن إجمالها في العناصر التالية:

أ- **طبيعة الصراع الفكري القائم بين المذاهب الكلامية:** هذه المواجهة خصوصاً بين التيارين الكبيرين المعتزلة والأشاعرة كانت تقتضي استغلال كل ميدان من ميادين العلم لنصرة المذهب الكلامي، والتععيد له في الأصول والفروع، ليبدو أكثر انسجاماً واتساقاً، وقادراً على الإقناع والإثارة أكثر من غيره، كما أن دواعي النظر الكلامي المرتبطة بالعمل على حفظ العقيدة ستنقل إلى الجانب الأصولي وهذا ما ألمح إليه الشاطبي بقوله: "إن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن الخلاف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية"¹³. لذلك وجدنا ساحة المتكلمين دائماً تتميز بتلك الثنائية بين قطبين كبيرين واحد معتزلي والآخر أشعري: كالجبائي (ت: 303هـ) والأشعري (ت: 324هـ) - الباقلاني (ت: 403هـ) وعبد الجبار (ت: 415هـ).

ب- **طبيعة علم أصول الفقه النظرية:** فعلم أصول الفقه يتسم بطابع نظري أكثر منه تطبيقي، وأعطى الأولوية لتقرير القواعد الأصولية العامة للاستنباط والتأصيل والتعليل، هذا الاتجاه النظري فسح المجال الأوسع للآراء والمواقف الأصولية المختلفة في أشكالها الجدلية والنزاعية، الأمر الذي استهوى المتكلمين كما يؤكد ذلك الشيخ أبو زهرة رحمه الله استهوى نظار المسلمين من مختلف المذاهب الكلامية، لما وجدوا

فيه من اتفاق مع دراستهم العقلية ونظرهم إلى الحقائق بتجريدية أكبر، فأقحموا مسائل علم الكلام في الأصول¹⁴.

كما كان لهذه الطبيعة النظرية كما يؤكد الأستاذ الحسان الشاهد دور في ظهور الخطاب النقدي في علم أصول الفقه بقصد مراجعته، وذلك على مستويين:
الأول: تقويم النظر في اعتماد بعض الآليات النقدية المناسبة في الحجاج والاستدلال الأصولي كالاقتراضات والافتراضات والقياسات.

الثاني: تمحيص المعرفة الأصولية وتمييزها عن غيرها بتجريدها من كل ما هو دخيل عنها.¹⁵
ج- تشابه المنهج: إن الناظر الفحيف في العلمين معا يتبين له ذلك التشابه بينهما من حيث طريقة البحث والاستدلال، ووحدة النسق الفكري القائم على تحرير محل النزاع، ومناقشة أدلة الخصوم، وتوظيف الحجج النقلية والعقلية والمنطقية، يقول مصطفى سانو "علم أصول الفقه استهوى الكثير من علماء الكلام معتزلة وأشاعرة، إذ أنه يتمشى مع ميولهم العقلية وطرقهم النظرية والاستدلالية، فوجدوا فيه مجالاً لإشباع اتجاهاتهم العلمية، فأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعاً، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا مجال البحث والجدل في قضاياها"¹⁶.

د- غلبة الكلام على طباع المؤلفين في أصول الفقه: فعلم الكلام يحتل الصدارة بين العلوم الدينية، وعلم الأصول علم جزئي متفرع عنه، لذلك نجد الأصولي يستمد من علم الكلام، وهذا ما أشار إليه علماء الدين الحنفي بقوله: "اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضروري أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب"¹⁷.

وهذا ما أشار إليه الغزالي رحمه الله بقوله: "وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه"¹⁸.

وهو ما أكده الطوفي بقوله: "العالم بأصول الفقه دون فروعه، ككثير من الأعاجم تتوفر دواعيهم على المنطق والفلسفة والكلام، فيتسلطون به على أصول الفقه، إما عن قصد، أو استتباع لتلك العلوم العقلية، ولهذا جاء كلامهم فيه عرياً عن الشواهد الفقهية المقربة للفهم على المشتغلين، ممزوجاً بالفلسفة، حتى إن بعضهم تكلف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه، لغلبته عليه. واحتج بأنه من مواده، كما ذكر في صدر هذا الشرح، فتركوا ما ينبغي، وذكروا ما لا ينبغي"¹⁹.
فلو نظرنا في من ألف في أصول الفقه من طبقات متعددة، لوجدنا لأكثرهم مؤلفاً أو أكثر في الكلام، فمن ذلك:

- ألف القاضي أبو بكر الباقلاني كتاباً في أصول الفقه سماه التقريب، وله في علم الكلام: الإنصاف، والتمهيد.

- وللجويني البرهان في أصول الفقه، وله في الكلام: الشامل، والإرشاد، ولمع الأدلة، والعقيدة النظامية.

- وللغزالي المستصفي، والمنحول في أصول الفقه، وله في الكلام: الاقتصاد، وقواعد العقائد.

- وللرازي المحصول والمعالم في أصول الفقه، وله في الكلام: أساس التقديس، ونهاية العقول.

واللائحة تطول، ولذلك يكثر عز وكثير منهم إلى كتبه الكلامية أثناء بحثه لمسألة أصولية معينة.

الفرع الثاني: كلام الله تعالى عند الفرق الكلامية

تعد مسألة كلام الله تعالى من بين أهم المسائل الكلامية التي أثارت جدلا ونقاشا كبيرا في الساحة الفكرية الإسلامية وصلت درجة المصادرة والمحاکمة على الرأي، خصوصا إبان سيطرة الفكر الاعتزالي على الساحة العلمية خلال حكم الدولة العباسية، حيث أثيرت بحدة مسألة خلق القرآن، وكانت سببا في المحنة الشهيرة التي تعرض لها الإمام أحمد رحمه الله وغيره من أئمة السنة، وهذا الفرع هو محاولة لعرض تصور كل اتجاه كلامي لمسألة كلام الله تعالى، وبسط الأسس التنظيرية التي بنى عليها موقفه.

أولا: كلام الله تعالى عند المعتزلة

ترجع جذور تسمية هذه الفرقة إلى اعتزال واصل بن عطاء (توفي: 131هـ) حلقة شيوخه الحسن البصري إثر الخلاف معه حول منزلة الفاسق، يقول الإسفراييني: "سموا بهذا الاسم لاعتزالهم مجلس الحسن البصري (توفي: 110هـ) واعتزالهم قول المسلمين"²⁰. وكان أول من سماهم بالمعتزلة قتادة بن دعامة السدوسي (توفي: 118هـ)، ويروى أنه: "وهو أعمى كان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بدون قائد، فدخل مسجد البصرة فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه، فقصدتهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصري، فلما عرف أنها ليست هي، قال: إنما هؤلاء المعتزلة، ثم قام عنهم فيومئذ سموا بالمعتزلة"²¹.

ومن المسائل التي خالف فيها المعتزلة أهل السنة مسألة كلام الله جل وعلا، فهم يعتبرونه أصواتا وحروفا يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث، بحيث أنه صدر لأول مرة من ذلك المخلوق لا منه سبحانه، ويستحيل عندهم أن يقوم بالله كلام، وقد وافقهم الجهمية في ذلك، يقول القاضي عبد الجبار: "والذي يذهب إليه شيوخنا أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة"²². أما معنى كونه سبحانه متكلم أي أنه فاعل للكلام، وذلك صفة فعلية لا صفة نفسية، والصفة الفعلية هي كل ما لم يكن فکان، وكل ما لم يثبت فثبت.

واستدلوا بالعقل والنقل:

فمن العقل: الكلام لا محالة مشتمل على أمر ونهي وخبر واستخبار ونحوه، وهو إما أن يكون قديما أو حادثا، فإن كان قديما أفضى إلى إثبات قديمين وهو ممتنع، ثم إنه يفضي إلى الكذب في الخبر من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (نوح: 1) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ﴾ (البقرة: 54)، ونحو ذلك من حيث إن الخبر قديم والمخبر عنه محدث، ويلزم منه أن يكون مأمور ومنهي، وأمر ونهي، وخبر واستخبار، ولا مأمور ولا منهي، ولا مستخبرا عنه، وذلك كله ممتنع، وإن كان حادثا لزم أن يكون الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال²³.

ومن النقل ما يدل على أنه فعل الله تعالى ما ورد به التنزيل من قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ (الأنبياء: 2) وقوله سبحانه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: 37) وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: 3)، وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة تدل على كونه مسموعا وملموسا وأنه بحرف وصوت، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: 6) وقوله عز وجل: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: 79)، وقوله ﷺ: "لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتناولوه أيديهم"²⁴ إلى غير ذلك من السمعيات²⁵.

ثانياً: كلام الله تعالى عند الماتريديّة

تنتسب هذه الفرقة إلى أبي منصور الماتريدي من كبار علماء أهل السنة، اشتهر بالرد على أهل الأهواء والبدع خاصة المعتزلة والجهمية، ونصر عقيدة أهل السنة والجماعة بالعقل والنقل، وينتسب إليه غالبية أتباع المذهب الحنفي،²⁶ وقد ميز الماتريديّة بين نوعين من الكلام:

النوع الأول: نفسي وهو المعنى القائم بالذات، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات.

النوع الثاني: مؤلف من الحروف والأصوات وهذا مخلوق وحادث، قال أبو منصور: " ويجوز القول بما يسمع من الخلق كلام الله على الموافقة كما يقال في الرسائل والقصائد والأقويل دليله أن ذلك خلق من الخلق، ولا يحتمل أن يكون الله بذاته متكلماً مع ما لا يخلو أن يكون المسموع عرضاً... فإن قال قائل هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: 164) قيل: أسمع بلسان موسى، وبحروف خلقها، وصوت أنشأه، فهو أسمع ما ليس بمخلوق"²⁷.

ثالثاً: كلام الله تعالى عند الأشاعرة

الأشاعرة فرقة سنية تنتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، وتنتهج أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد والرد على المخالفين، وقد صرح الإمام الأشعري رحمه الله في مقدمة إبانته أنه على مذهب السلف، وأنه يقول بما قال به إمام السنة أحمد بن حنبل رحمه الله، جاء في الإبانة: "إن كلام الله غير مخلوق، وأنه سبحانه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن، كما قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: 40)"²⁸. وعقد باباً خاصاً لإثبات ذلك، ولم يميز بين الكلام النفسي وبين الحروف والأصوات، فالكل عنده قديم غير مخلوق وهو كلام الله.

أما متأخرو الأشاعرة كالجويني والغزالي وغيرهم، فقد تبنا نفس ما ذهب إليه أبو منصور الماتريدي وميزوا بين الكلام النفسي وغيره من الأصوات والحروف، فالأول قديم والثاني حادث، قال الجويني في الإرشاد: "الكلام النفسي هو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارة تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها، وإذا رددنا إلى إطلاق أهل اللسان عرفنا قطعاً أن العرب تطلق كلام النفس على القول الدائر في الخلد، وتقول كان في نفسي كلاماً وزورت في نفسي كلاماً"²⁹.

خلاصة المسألة

من خلال النقول السابقة يتبين أن الأمة مجمعة على إثبات صفة الكلام لله تعالى، فقد تواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام، وهذا القدر من الاتفاق لا خلاف لأحد من المسلمين فيه، ثم إن المعتزلة فسروا هذا الذي أجمع المسلمون على إثباته بأنه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ والنبى...، ولم يثبتوا شيئاً وراء هذه الأصوات والحروف تحت اسم الكلام.

أما جمهور الأشاعرة والماتريديّة فإنهم يوافقون المعتزلة في هذا، غير أنهم أثبتوا شيئاً زائداً على ذلك وهو الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه الذي يعبر عنه بالألفاظ، وهي صفة قديمة غير العلم والإرادة يخاطب بها سبحانه الآخرين على وجه الأمر أو النهي أو الإخبار، وتدل عليها الألفاظ، وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ضرورة استحالة توارد الخواطر وطروء المعاني عليه كما هو شأن الإنسان.

وقد أشار لهذا الفرق بين المعتزلة وباقي الفرق الكلامية ضد الدين الإيجي رحمه الله بقوله: "قالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث، وهذا لا ننكره لكننا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف

العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة، كما يدل عليه بالعبارة، والطلب واحد لا يتغير... فإذا هو صفة قائمة بالنفس، ثم نزع أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى" ³⁰.

الفرع الثالث: الخلاف في كلام الله تعالى، وأثره في المباحث الأصولية

لا شك أن ذكر بعض المسائل الكلامية ضمن مباحث أصولية بحتة جاء نتيجة اشتغال المتكلمين بأصول الفقه، وما تمتاز به طريقة هؤلاء من التوسع في الاستدلال العقلي، واستحضار بعض القضايا الكلامية كلما اقتضت المناسبة ذلك.

ومن هذا المنطلق سأتناول في هذا الفرع بعض المسائل الأصولية المنفرعة عن الخلاف في مسألة كلام الله تعالى، مع ردها إلى أصولها الكلامية، وبيان صلتها بالخلافات.

أولاً: حد الحكم الشرعي

جرَّ الحديث عن الحكم الشرعي الأصوليين إلى الخوض في مسائل كلامية معقدة بناءً على تحديد مفهوم الحكم الشرعي عند كل فريق، ومن أهم أسباب الخلاف بين الأصوليين إدراج كلمة الخطاب في حدِّ الحكم الشرعي، لتباينهم في مفهوم الخطاب هل يستدعي وجود المخاطب أم لا؟ فكثرت التعريفات، والاستدراكات والانتقادات حسب ما يقتضيه الموقف العقدي لكل فريق من مسألة كلام الله جل وعلا.

أ- **الخلاف الأصولي:** الحكم الشرعي عند المعتزلة كما عرفه أبو الحسين البصري رحمه الله هو: "ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة، إما بأن يستدلوا عليه بأدلة شرعية مبتدأة، أو بإمسك الشريعة عن نقله، فكل ما سلك الفقهاء فيه هذا المسلك فهو حكم شرعي، وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك لا يسمى حكماً شرعياً" ³¹. فالحكم الشرعي عندهم عام يشمل النصوص الشرعية، وفتاوى المفتين، واجتهادات القضاة، كما يشمل الأحكام العقلية التي سكتت الشريعة عن نقلها.

أما الأشاعرة فقد أدخلوا مصطلح الخطاب في حد الحكم الشرعي، ومن ذلك تعريف الرازي رحمه، حيث قال: "إنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو المنع" ³². وهو ما دفع المعتزلة للاعتراض عليهم من وجوه عدة أذكر من بينها:

- إن الخطاب يستدعي مخاطباً، والمخاطب هم المكفون من الأدميين، ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق المركب بالحروف والأصوات، فإذن لا يعقل خطاب لا مخاطب به، كما لا يعقل علم لا معلوم له، وقتل لا مقتول له، ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب، ولا يعرفه بدليل قاطع، وهذا يستلزم حدوث الحكم.

- حكم الله تعالى على هذا التقدير خطابه، وخطاب الله تعالى كلامه، وكلامه عندكم قديم فيلزم أن يكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديماً، وهذا باطل من ثلاثة أوجه:

الأول: أن حل الوطء في المنكوحه، وحرمة في الأجنبية صفة فعل العبد، ولهذا يقال هذا الوطء حلال أو حرام، وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا تكون قديمة.

الثاني: إنه يقال هذه المرأة حلت لزيد بعدما لم تكن كذلك وهذا مشعر بحدوث هذه الأحكام.

الثالث: أننا نقول المقتضى لحل الوطء هو النكاح أو ملك اليمين، وما كان معللاً بأمر حادث يستحيل أن يكون قديماً، فثبت أن الحكم يمتنع أن يكون قديماً، والخطاب قديم، فالحكم لا يكون عين الخطاب ³³.

وقد رد الأشاعرة على الاعتراضات الاعتزالية التي ألزمتهم القول بحدوث الحكم الشرعي نتيجة إدراجهم كلمة الخطاب في حد الحكم الشرعي، من وجهين:

الأول: الحادث هو تعلق المكلف بالحكم لا الحكم في حد ذاته، فإذا قلنا: حلت هذه المرأة لفلان بعد أن لم تكن حلالاً، فمعناه أن تعلق العبد بوصف الحليّة حادث، وهذا ما أشار إليه الرازي بقوله: "قلنا حكم الله تعالى هو قوله في الأزل أذنت للرجل الفلاني حين وجوده في كذا، فحكمه قديم ومتعلق حكمه محدث"³⁴.
الثاني: يجوز إدخال كلمة الخطاب في حد الحكم لأن "الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب، ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله في أزله وكلام الرسول ﷺ في وقته مخاطبة على الحقيقة، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً"³⁵. قال ابن السبكي: "إذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم"³⁶.

ب- الثمرة الفقهية لهذا الخلاف: يبدو أن الخلاف في هذه المسألة لا ينبني عليه أثر فقهي، قال عبد الرحيم الأسنوي بعد ما عرف الحكم الشرعي: "والأولون تكلفوا في إدخال هذه الأشياء في الحد"³⁷ وقال الشوكاني رحمه الله: "وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى، بل مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه، وإن طالت ذيولها، وتفرق الناس فيها فرقا، وامتنح بها من امتحن، من أهل العلم وظن من ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين، ليس لها كبير فائدة، بل هي من فضول العلم، ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم عن التكلم فيها"³⁸.
ثانياً: الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟

أ- الخلاف الأصولي في هذه المسألة: اتفق المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء ليس أمراً بضده، وذلك لنفهم الكلام النفسي. قال أبو الحسين البصري: "ذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وخالفهم آخرون على ذلك، وإليه ذهب قاضي القضاة وأصحابنا، والخلاف في ذلك إما في الاسم وإما في المعنى، فالخلاف في الاسم أن يسموا الأمر نهياً على الحقيقة، وهذا باطل لأن أهل اللغة فصلوا بين الأمر والنهي في الاسم، وسموا هذا أمراً، وسموا هذا نهياً، ولم يستعملوا اسم النهي في الأمر، فإن استعملوه فيه فقليل نادر"³⁹.

فالكلام عندهم أصوات وحروف يخلقها الله في غيره، كما أن الأمر أصوات منظومة معلومة مغايرة للنهي، فقول القائل: "افعل" هو عبارة عن أصوات منظومة ليست نفس نظم الأصوات في قوله: "لا تفعل" وبالتالي فالأمر غير النهي"⁴⁰.

أما جمهور الأصوليين من الأشاعرة فاعتبروا أن الأمر بالشيء المعين نهياً عن ضده سواء كان الضد واحداً كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهياً عن الكفر، وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهياً عن السكون، أو كان الضد متعدداً كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهياً عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك. قال عضد الدين الإيجي: "كلامه واحد عندنا لما مر في القدرة، وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر بحسب التعلق"⁴¹.

وخالف الجويني مذهب الجمهور معتبراً أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن الضد، ولا يقتضيه عقلاً. قال رحمه: "ونحن نقول: أما من قال إن الأمر هو النهي بعينه فقوله عري عن التحصيل فإن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه ب: "افعل" مغاير للقول الذي يعبر عنه ب: "لا تفعل" ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعد مباحتها، وهذا القدر كاف في إسقاط هذا المذهب"⁴².

أما الإمام الغزالي رحمه الله فقد فصل بين الصيغة وبين المعنى القائم بالنفس، مؤكداً أن للمسألة طرفان: **أحدهما:** يتعلق بالصيغة فلا شك في أن قوله قَم غير قوله لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان.

والثاني: البحث عن المعنى القائم بالذات وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا؟ وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ووعيد فلا تتطرق الغيرية إليه⁴³. تبين من خلال ما سبق أن جوهر الخلاف بين الفريقين مرده إلى إثبات صفة الكلام النفسي لله تعالى، فالمعتزلة لم يثبتوا لله تعالى كلاما نفسيا لأن ذلك يفضي إلى القول بتعدد القدماء أو حدوث الخالق، وتبعاً لذلك فالأمر والنهي عندهم أصوات منظومة معلومة حادثة مباينة في الصيغة والدلالة وهي: افعل ولا تفعل، أما الأشاعرة فالأمر والنهي والخبر والاستخبار كل هذه المعاني وإن تغايرت بحسب التعلق فإنها تعود عندهم لحقيقة واحدة، وهي صفة الكلام القائمة بذاته سبحانه، وهي صفة نفسية، واتصاف كلامه بكونه أمراً ونهياً بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً عن غيره.

ب- الثمرة الفقهية لهذا الخلاف: من بين مسائل الفقه المتفرعة عن هذا الخلاف تباين فقهاء المذاهب في الرجل الذي قال لزوجته: إن خالفت نهبي فأنت طالق، فقال لها: قومي، فقعدت. هل يقع طلاقه أم لا يقع؟

قال الغزالي رحمه الله: لو قال: إن خالفت أمري فأنت طالق، ثم قال: لا تكلمي زيدا، فكلمت. قالوا: لا يقع، لأنها خالفت النهي دون الأمر. ولو قال: إن خالفت نهبي، ثم قال: قومي، فقعدت. قالوا: وقع، لأن الأمر بالشيء نهى عن أضداده". وعلق الغزالي رحمه الله على هذه المسألة بقوله: "وهذا فاسد إذ ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده فيما نختاره، وإن كان فاليمين لا يبنى عليه بل على اللغة أو العرف"⁴⁴. وذكر ابن عباس الحنبلي أن المسألة اختلف فيها على ثلاثة أقوال:

أحدها: تطلق، لأن النهي عن الشيء أمر بضده، فإذا خالفته وفعلت المنهي عنه فقد تركت مشروع الأمور به.

والثاني: لا تطلق تمسكا بصريح لفظه، فإنه إنما علق طلاقها على مخالفتها أمره، وهي إنما خالفت نهيه، ولعل القائل بهذا يرى أن النهي عن الشيء ليس أمراً بضده.

والثالث: إن كان الحالف عارفاً بحقيقة الأمر والنهي لم يحنث، وإلا حنث ولعل هذا أقرب إلى الفقه والتحقيق⁴⁵.

ثالثاً: تكليف المعدوم

أ- الخلاف في المسألة: يرى المعتزلة أن المعدوم غير مكلف، وذلك لاعتراضهم على إثبات صفة الكلام الأزلي، يقول أبو الحسين البصري "نقول إن الله يأمر المعدوم بشرط أن يوجد، ونعني به أن الأمر الذي صدر من الله تعالى أمر له عند وجوده أو إذا وجد"⁴⁶. وذلك قياساً على النائم والمجنون، فإذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالأولى، بل هو أسوأ حالاً من عدم تكليف الصبي والمجنون والغافل والسكران لعدم الفهم للتكاليف لوجود أصل الفهم في حقهم، وعدمه بالكلية في حق المعدوم⁴⁷. وعلى افتراض تعلق الخطاب بالمعدوم فيلزم أن يكون الأمر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود، وهو محال⁴⁸.

والقول بعدم تكليف المعدوم يتساق مع مذهبهم في الحسن والقبح العقليين بناءً على أن الأمر عبارة عن إلزام الفعل، وفي إلزام الفعل من غير وجود الأمر عبث، فإن من جلس في الدار يأمر وينهي من غير حضور مأمور ومنهي عد سفيهاً مجنوناً، وذلك على الله محال⁴⁹.

فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجوداً إلا عند خطابه، وهناك من وافق المعتزلة في هذه الرؤية ومن بينهم الإمام الجويني في البرهان، حيث قال: "وانتهى الأمر إلى انكفاف طائفة من الأصحاب عن هذا

المذهب، وقد سبق القلانسي رحمه الله من قدماء الأصحاب إلى هذا، وقال: كلام الباربي تعالى في الأزل لا يتصف بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعدا، وإنما يثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين⁵⁰. ونسبه ابن السبكي لسائر الفرق، يقول: "وأما سائر الفرق فقد أنكروه وعظموا النكير على شيخنا أبي الحسن"⁵¹.

وعلى النقيض من ذلك فالأشاعرة يرون أن كلام الله تعالى الأزلي يوصف بكونه أمرا ونهيا وخبرا، والمعدوم مكلف على تقدير الوجود، وليس المراد بتكليفه أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فإن بطلان هذا معلوم ضرورة، بل يقصد به التعلق العقلي أي توجه الحكم في الأزل إلى من علم الله وجوده مستجمعا شرائط التكليف ومما احتجوا به، أذكر:

- لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا لأن توقيفه على الوجود الحادث مما يستلزم كونه حادثا، واللازم باطل فالملزوم مثله، ومثال ذلك: الوالد لو أوصى عند موته لمن سيوجد بعده من أولاده بوصية، فإن الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفا بوصية والده حتى أنه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامتنال⁵².

- من العبث أن يتكلم الإنسان بكلامه اللساني وليس هناك من يسمعه، ونحن نقول بكلام النفس الأزلي، والكلام يكون عبثا إذا خلا عن الفائدة أما انفراد المتكلم به فلا يوجب ذلك. وكلام الله منفردا بوحدها نيته دون وجود مخاطب فيه فوائده، منها: أنه ثبت له استحقاق صفة الكلام في الأزل، ومنها: أنه يثبت له تحقيق العلم بأحوال المصنوعات من خلقه⁵³.

- إجماع الأمة على أن الله سبحانه أمر أمة محمد ﷺ بهذه العبادات، ودخل فيها من كان موجودا في تلك الحال ومن كان غير موجود في تلك الحال، فإن من وجد بعدهم ما أمروا بأمر آخر بل هم مأمورون بالأمر الذي أمر به النبي ﷺ وأصحابه⁵⁴.

وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضي في مختصر التقريب إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمر إنذار وإعلام وليس بأمر إيجاب⁵⁵. وهو ما رفضه الباقلاني رحمه الله، إذ يقول: "والصحيح عندنا أنه يجوز أمره، وأنه مأمور على الحقيقة، وأن أمره أمر إيجاب بالزام على الحقيقة بشرط وجوده وكونه على صفة من يصح تكليفه. وأنه لا يجوز أن يكون أمره أمر إنذار بإعلام له بأنه مأمور، لأنه لا يصح إنذاره"⁵⁶.

تبين مما سبق أن الخلاف في تكليف المعدوم مبني على الخلاف في مسألة كلام الله تعالى، فمن رأى أن كلام الله أزلي أثبتته، ومن رأى أنه مخلوق مرتبط بوجود المخاطب أنكره، قال إمام الحرمين: "وهذه المسألة إنما رسمت لسؤال المعتزلة، إذ قالوا لو كان الكلام أزليا لكان أمرا، ولو كان أمرا لتعلق بالمخاطب حال عدمه"⁵⁷.

ب- **الثمرة الفقهية لهذا الخلاف:** من خلال بحثي في المصنفات الأصولية تبين لي أن هذه المسألة مرتبطة بعلم الكلام أكثر من أصول الفقه إذ لا ينبني عليها حكم فقهي عملي، وهذا ما أشار له كل من الأمدي والشوكاني إذ ألزما الأصولي أن يقلد المتكلم فيها، يقول الأمدي: "وقد حققنا ذلك في الكلاميات بما يجب على الأصولي تقليد المتكلم فيه"⁵⁸. وتبعه الشوكاني بقوله "وهذا البحث يتوقف على مسألة الخلاف في كلام الله سبحانه وهي مقررة في علم الكلام"⁵⁹.

أما أبو الخطاب الحنبلي فيرى أن ثمرتها الفقهية تتجلى في قوة لزوم خطاب الشارع، فإذا احتج الآن علينا بأية أو خبر لزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في عصر النبي ﷺ موجودين، وعند المعتزلة لا يلزمنا ذلك إلا بدليل، إما أن نقيس على ما كان في عصر النبي ﷺ لاشتراكهما في العلة، أو غيره⁶⁰.

خاتمة:

ما من شك أن المزج بين علمي الكلام وأصول الفقه قد أحدث تغييرا جذريا في بنية هذا العلم، فإذا كان منهج الأصوليين السابق مقتصرًا على استقراء النصوص وقوانين اللغة فإن المتكلمين قاموا بنقطة نوعية بإضافتهم قوانين المنطق ومباحث اللغة وقضايا علم الكلام، مما جعل بنية هذا العلم أكثر غنى ونضجا وشمولا.

كما أنه أصبح ميدانا رحبا للمناقشة العلمية الرصينة بعرض أدلة الخصوم ومناقشتها، فحيثما نشرع في تفحص كتاب أصولي متقدم إلا ونجده غاصا بآراء الخصوم واستدلالاتهم ومناقشة هذه الاستدلالات، وهذا ما جعل كتب الأصوليين تبدو كأنها كتب في أصول الفقه المقارن.

لكن هذا التداخل بين الحقلين المعرفيين بقدر ما أحدث من إيجابيات أحدث قدرا آخر من السلبيات ظلت لصيقة بهذا العلم، الأمر الذي دفع إلى الدعوة لتجريد علم أصول الفقه من المباحث الكلامية التي ظل أسيرا لها ردحا من الزمن والاهتمام بالجانب العلمي من أصول الفقه، ذلك أن أسلوب الفنقة الذي درج المتكلمون على استعماله في كتبهم أسلوب جدلي افتراضي حجاجي أنتج كثرة في الافتراضات لا صلة لها بالواقع وإسهابا لامتناهيا في بسط الأدلة ومناقشتها، وهذا ما جعل مؤلفاتهم الأصولية تظهر وكأنها تعالج مسائل فلسفية لا صلة لها بالفقه وتطبيقاته.

وإذا كانت هذه المدرسة قد نجحت في درء التعصب المذهبي الفقهي في الفروع فإنها بالمقابل جعلت علم أصول الفقه ميدانا خصبا للخصومات الفكرية والمذهبية الكلامية، خصوصا بين المعتزلة والأشاعرة رغم انتمائهم أحيانا كثيرة إلى مذهب فقهي واحد، خصوصا المذهب الشافعي.

الهوامش:

- ¹ علي بن سعد الضويحي، آراء المعتزلية الأصولية، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1/1995م، ص: 95.
- ² عبد القاهر بن طاهر البغدادي، (المتوفى: 429هـ) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط: 3/1977م، ص: 114.
- ³ أبو الحسين البصري، (المتوفى: 436هـ) المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1/1403هـ، ج: 2، ص: 244.
- ⁴ أبو الفرج ابن النديم (المتوفى: 438هـ) الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، ط: 2/1417هـ، (ص: 39).
- ⁵ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج: 1 ص: 71 - ج: 1 ص: 111 - ج: 1 ص: 125 - ج: 1، ص: 185.
- ⁶ أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر (المتوفى: 571هـ)، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 3/1404هـ، ص: 34.
- ⁷ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (المتوفى: 324هـ)، مقالات الإسلاميين، ت: هيلموتريتر، د إحياء التراث العربي بيروت، ط: 1/1426هـ 2005م، ص: 198.
- ⁸ أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: 539هـ) ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر، مطبعة الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1/1404هـ 1984م، ج: 1، ص: 97.
- ⁹ مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 3/1966م، ص: 249.

- ¹⁰ بدر الدين الزركشي (المتوفى: 794هـ) البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، القاهرة، ط: 1/1414هـ 1994م، ص: 6.
- ¹¹ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط: 1/1992م، ص: 37.
- ¹² قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بيروت، ع: 9 ص: 3 ص: 8.
- ¹³ إبراهيم بن موسى الشاطبي (المتوفى: 790هـ) الموافقات في أصول الشريعة، ت: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، ط: 1/1997م، ج 4، ص: 128.
- ¹⁴ محمد أبو زهرة (المتوفى: 1394هـ)، أصول الفقه، دار الفكر العربي، بيروت، ص: 17-19.
- ¹⁵ نظرية النقد الأصولي عند الإمام الشاطبي، الحسان الشاهد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ط: 1/2012م، ص: 87.
- ¹⁶ قطب مصطفى سانو، المتكلمون وأصول الفقه، ص: 12.
- ¹⁷ علاء الدين الحنفي، ميزان الأصول في نتائج العقول (ت: 539 هـ) ت: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة قطر، ط: 1/1404 هـ، (ج: 1/ص: 2).
- ¹⁸ أبو حامد الغزالي (المتوفى: 505هـ)، المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1/1413م، ص: 9.
- ¹⁹ نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة (المتوفى: 716هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1/1407هـ 1987م، ج: 3، ص: 37.
- ²⁰ أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، (المتوفى: 471هـ) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب بيروت، ط: 1/1403هـ 1983م، ص: 40-41.
- ²¹ أحمد بن مصطفى بن خليل طاش كبرى زادة (المتوفى: 968هـ) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1/1405هـ 1985م، ج: 2، ص: 32.
- ²² عبد الجبار أبو الحسين بن أحمد المعتزلي (المتوفى: 415هـ) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ت: محمد الخضري، الديار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ج: 7، ص: 3.
- ²³ عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 7، ص: 3.
- ²⁴ أخرجه الإمام البخاري في كتاب الجهاد، باب: السفر بالمصاحف إلى أرض العدو، رقم: 2990، ج: 4، ص: 56، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة بيروت، ط: 1/1422هـ، والإمام مسلم في كتاب: الإمارة، باب: النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم رقم: 1869، ج: 3، ص: 1490 تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، د إحياء التراث العربي.
- ²⁵ عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج: 7، ص: 3.
- ²⁶ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، ج: 2، ص: 21.
- ²⁷ أبو منصور الماتريدي (ت: 333هـ)، التوحيد، ت فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، ص: 58-59.
- ²⁸ أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، ط: 1/1397هـ، ص: 23.
- ²⁹ عبد الملك الجويني (المتوفى: 478هـ) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: 1/1985م، ص: 109.
- ³⁰ عضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط: 1/1997م، ج: 3، ص: 129.
- ³¹ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج: 2، ص: 404.
- ³² فخر الدين الرازي، (توفي: 606هـ) المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني مؤسسة الرسالة بيروت، ط: 3/1418هـ، ج: 1، ص: 89.
- ³³ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج: 2، ص: 404.

- ³⁴ فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج:1، ص:89.
- ³⁵ المصدر نفسه، ج:1، ص:110.
- ³⁶ تقي الدين ابن السبكي (المتوفى:756هـ) الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت، 1416هـ-1995م، ج:1، ص:45.
- ³⁷ عبد الرحيم الإسنوي(المتوفى:772هـ) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، ط:1/1400هـ، ص:48.
- ³⁸ الشوكاني محمد بن علي (المتوفى: 1250هـ) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط:6/1995م، ج:1، ص:39.
- ³⁹ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج:1، ص:97-98.
- ⁴⁰ عبد الملك الجويني (المتوفى:478هـ) البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1/1418هـ، ج:1، ص:279.
- ⁴¹ الإيجي، الموافق، ج:3، ص:131.
- ⁴² الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج:1، ص:83.
- ⁴³ الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص:65.
- ⁴⁴ الغزالي أبو حامد(المتوفى 505هـ) الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد إبراهيم و محمد تامر، دار السلام القاهرة، ط:1/1417هـ، ج:5، ص:452.
- ⁴⁵ علي بن عباس البجلي ابن اللحام (ت:803هـ)، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية بيروت، ط:1/1420هـ - 1999م، ص:183-185.
- ⁴⁶ أبو الحسين البصري، المعتمد، ج:1، ص:140.
- ⁴⁷ علي بن محمد الأمدي(المتوفى: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، د: الكتاب العربي بيروت، ط:1/1404هـ، ج:1، ص:202.
- ⁴⁸ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج:1، ص:10.
- ⁴⁹ فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج:2، ص:431.
- ⁵⁰ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج:1، ص:191.
- ⁵¹ ابن السبكي، الإبهاج، ج:1، ص:151.
- ⁵² الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج:1، ص:202.
- ⁵³ المصدر نفسه، ج:1، ص:202.
- ⁵⁴ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي بيروت، ج:1، ص:39.
- ⁵⁵ أبو بكر الباقلائي (المتوفى:403هـ)، مختصر التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج:2، ص:298.
- ⁵⁶ الباقلائي، مختصر التقريب والإرشاد (2/298)
- ⁵⁷ الجويني البرهان في أصول الفقه، ج:1، ص:274.
- ⁵⁸ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج:1، ص:202.
- ⁵⁹ الشوكاني، إرشاد الفحول، ج:1، ص:10.
- ⁶⁰ أبو الخطاب الكلوزاني (المتوفى: 510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني مكة المكرمة، ط:1/1406هـ - 1985م، ج:1، ص:353.

أوامر الله تعالى إلى بني إسرائيل في القرآن الكريم دراسة في التفسير الموضوعي

Allah's commands to the children of Israel in the Holy Quran

طالب دكتوراه جغلول عمر *

أ.د/ صالح عسكر

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

المخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

askarsalah@gmail.com

omar.djeghloul05@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/29

تاريخ الإرسال: 2020/03/02

الملخص:

ذكر بنو إسرائيل ذكرا واسعا في القرآن الكريم، وكانت تربطهم بالنبى ﷺ وأصحابه في الفترة المدنية علاقة مجاورة ومحاربة ومحاورة - أحيانا-.
لقي بنو إسرائيل في القرآن الكريم عناية خاصة ارتبطت بتاريخهم القديم؛ فأنزل الله إليهم أشهر كتبه السابقة، وأوكل تعليمهم وتسيير شؤون حكمهم وسائر أحوالهم إلى أنبياء معصومين منهم، أشهرهم موسى -عليه السلام- الذي لقي منهم عنتا وعنادا شديدين.
ومن عنايته سبحانه- أن وجه إليهم أوامر كثيرة -عبر كتبهم وأنبيائهم، وعبر كتابنا أيضا- في مجالات مختلفة، وأغراض متنوعة، تكلفهم ما يصلحهم في الدين والدنيا. وقد حوى القرآن الكريم جملة حسنة من تلك الأوامر يمكن اعتبارها ملخصا لها، نتعرف في هذا المقال عليها وعلى أغراضها؛ كما سجل موقفهم منها وبين عاقبته في الدنيا والآخرة.
الكلمات المفتاحية: أمر؛ الله؛ بنو إسرائيل؛ القرآن الكريم؛ غرض.

Abstract:

Children of Israel have received a broad mention in the Noble Quran; they tied up with the Prophet (peace be upon him) and his companions during the Medina period neighboring, fighting, and sometimes negotiation relationships.

In the Noble Quran, the Children of Israel received special attention linked to their ancient history. So Allah sent down to them the most famous of his previous books, and assigned their education and management of their governing matters and affairs to infallible prophets, among them Moses (peace be upon him) who in counterpart received Intransigence and stubbornness.

Among the aspects of care Allah showed them; he addressed them with many commands through their book and prophets, as well as The Holy Quran which contains commands in different fields and diverse purposes that could be considered as a summary of all of them, we are about to tackle and shed the light on their aims, as well as their position toward them and finally showing the consequences in this life and the hereafter.

Keywords: Command; Allah; Children of Israel; The Noble Quran; purpose.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لم يحظ شعب بسعة الذكر في القرآن الكريم كما حظي بنو إسرائيل، ولا حتى العرب الذين نزل القرآن بلسانهم وفي بلادهم وعلى رجل منهم؛ فقد ذكروا ما يقارب مائة مرة؛ منها اثنتان وأربعون بلفظ بني إسرائيل، واثنتان وعشرون بلفظ اليهود وما اشتق منه، وثلاث بلفظ قوم موسى- عليه السلام-، وواحد وثلاثون بلفظ أهل الكتاب المشترك بينهم وبين النصارى حسب ما أحصيت*.

بل إن القرآن تضمن سورة كاملة باسم بني إسرائيل وهي سورة الإسراء، وأخرى باسم بيت من أشهر بيوتاتهم وهي سورة آل عمران، وثالثة باسم أحد أنبيائهم وهي سورة يوسف -عليه السلام-، ورابعة باسم امرأة منهم وهي مريم -عليها السلام-. بل إن أطول سورة في القرآن كله تحمل اسم بقرة كانت لهم. وأما سورة الأنبياء التي تحدثت عن ثمانية عشر نبيا فقد خصصت أكثر من نصف هذا العدد لأنبيائهم، في حين دار القصص كله -في سورة القصص- حول ثلاث شخصيات كلها منهم، وهم موسى وهارون -عليهما السلام- وقارون.

لقي بنو إسرائيل عناية خاصة من الله -جلت حكمته- من دون سائر الأمم القديمة؛ فأنزل إليهم أشهر كتبه السابقة، وأوكل تعليمهم وتسيير شؤون حكمهم وفصل قضائهم وسائر أحوالهم إلى أنبياء معصومين منهم. قال النبي ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي،...»⁽¹⁾ في حين كانت الأمم الأخرى تسوسهم الملوك والقادة ورؤساء القبائل بأهوائهم وتسومهم العسف في أكثر أحوالهم.

ومن تلك العناية أنه -تعالى- كان يوجه إليهم بين الفينة والأخرى أوامر متنوعة الأغراض، مختلفة المجالات، تكلفهم ما يصلحهم في الدين والدنيا كما تدل عليه نصوص القرآن الكريم.

ثم حلت عليهم اللعنة التي عانوا آثارها على امتداد تاريخهم الطويل. لماذا؟

لأنهم عصوا ما صدر إليهم من أوامر الله. قال تعالى: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (78) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (79)» [المائدة].

وفي هذا المقال استقرأ تام لتلك الأوامر، لا لمجرد إشباع الفضول فحسب، بل نهدف لمعرفة جديدا لألا نخالفها -إن كان في شريعتنا مثلها أو نفسها- فنتعرض لأن يحل بنا مثل ما أصابهم.

ولأجل ذلك سنقوم بجمع كل الأوامر التي توجهت إلى بني إسرائيل من قبل الله جل شأنه، والتي ورد ذكرها في القرآن الكريم، ثم نتناولها بالإحصاء والشرح وبيان أغراضها، ثم نذكر موقفهم العام منها طاعة أو عصيانا، وبعد ذلك نسلط الضوء على العواقب المترتبة عن موقفهم تجاهها. وفي الختام نستقتر ما في بحثنا من خلاصات.

وما منعنا من تتبع تلك الأوامر في كتب القوم إلا انعدام الثقة بها بسبب تحريفها، فاستعصنا عن ذلك بما ورد منها في الكتاب العزيز؛ لأن بني إسرائيل وإن كانوا يدخلون في عموم المخاطبين بالرسالة الخاتمة، لا بخصوص شريعتنا إلا أنهم وجهت إليهم خطابات خاصة -في سياق معالجة القرآن للأحداث الجارية والأفكار السائدة في بيئة نزول الوحي- لكونهم أحد مكونات المجتمع المدني المعاصر لفترة نزول القرآن، تماما كما وجهت خطابات إلى مشركي قريش مع أنهم يدخلون في عموم أمة الدعوة لا في أمة الإجابة.

أولاً: مجالات أوامر الله تعالى إلى بني إسرائيل في القرآن الكريم

ليست الحياة البشرية نمطية كحيوات الحيوان، وإنما هي حياة ثرية الأنشطة، مختلفة الجوانب، متنوعة الأساليب. وحياة بني إسرائيل لم تختلف عن سواهم من بني آدم. وبما أن وحي الله يأتي لهداية البشرية في مسارها وإصلاح حياتها فقد توزعت أوامره -تعالى- إلى بني إسرائيل في القرآن الكريم على مجالات الحياة الإنسانية المختلفة، فقد تناولت جوانب العقيدة والعبادة والمباحات والعلاقات الاجتماعية ومبادئ الأخلاق ومسائل الوعظ، كما تناول بعضها أحداثاً خاصة، وفيما يلي تفصيلها.

1- في مجال العقيدة: إذا تتبعنا نصوص القرآن الكريم وجدنا أنه ورد إلى بني إسرائيل في هذا المجال أربعة أوامر استوعبت -على قلتها- مسائل الاعتقاد كلها، وقد جاء ثلاثة منها متتالية والرابع بعدها بيسير ضمن مجموعة من الأوامر الأخرى افتتح بها حديث طويل عن القوم هو أول ذكر لهم حسب ترتيب المصحف الشريف. قال تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون (40) وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُون (41)﴾ [البقرة]. فقد أمرهم:

ا- برهبة جنابه جل جلاله. قال تعالى: (وَإِيَّايَ فَارْهَبُون) [البقرة:40]. أي: خافوني⁽²⁾ واخشوني⁽³⁾. ولم يرد الأمر إليهم برهبتهم -سبحانه وتعالى- إلا في هذا الموضوع، ومع ذلك كان كافياً جداً، لفخامة لفظه؛ بل إن وروده مرة واحدة جعله عزيزاً ثميناً تستشعر هيئته وتُحذر مخالفته، فهو يتضمن معنى التهديد⁽⁴⁾.

فالغرض منه التحذير من عواقب الاستخفاف بأمره أو نقض شيء من عهده. ورهبتهم -تعالى- من أهم مسائل العقيدة وأقواها أثراً على قلب المؤمن؛ لأنها تحمله على طاعة أوامر الله واجتناب نواهيه وتصديق أخباره، ولو طبقها بنو إسرائيل وحدها لكفتهم كل ما أصابهم من عقوبات في الدنيا وما ينتظرهم منها في الآخرة.

ب- بالدخول في الإسلام: وذلك بدعوتهم إلى الإيمان بكتابه⁽⁵⁾ الذي هو القرآن الكريم المتضمن لما معهم من أركان الدين وأصوله ومقاصده. وقد ورد في موضعين:

أحدهما: قوله تعالى: (وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَ كَافِرٍ بِهِ) [البقرة:41]. والثاني: قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ) [النساء:47].

ويدخل في ذلك الإيمان بنبوة من أنزل عليه⁽⁶⁾ ﷺ ومتابعته،⁽⁷⁾ سيما وقد جاء وصفه في كتبهم بالدقة والوضوح الذين جعلهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم.

قال تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ(146)) [البقرة]. قال القرطبي: (أي يعرفون نبوته وصدق رسالته،..)⁽⁸⁾

وقد ذكرت الآيتان معا داعياً هاماً لهم إلى تنفيذ هذا الأمر -إضافة إلى كونه حقا قد قامت عليهم به الحجة من جهة إعجازه⁽⁹⁾ - وهو كونه موافقاً لما معهم. وفي ذلك إشارة إلى أن تكذيبهم به هو في الحقيقة تكذيب لكتبهم.

وبين الآيتين تكامل بديع، ففيما أرفقت الأولى الأمر بالإيمان بالقرآن بالنهي عن المبادرة بالكفر به والتحذير من الجحود له، أرفقته الثانية بالتهديد بطمس وجوه الجاحدين وردّها على أدبارها أو لعنهم كما لعن أسلافهم من أصحاب السبت الذين مسخوا قرده خاسئين.

فالغرض منه الدعوة إلى الإسلام⁽¹⁰⁾ والحث على المبادرة بالدخول فيه.⁽¹¹⁾

ولا ريب -في تقديره- أن هذا الأمر أعم الأوامر الصادرة إليهم جميعاً؛ لأنه تضمن الطلب بالدخول في دين جديد كامل يحوي آلاف الأوامر والنواهي، ولزوم شريعة جديدة ناسخة لشريعتهم التي تطرق إليها التحريف والتبديل.

ج- بتقوى الله تعالى: أي بالحدز مما يؤدي إلى إنزال عقوبته سبحانه بهم⁽¹²⁾.
وقد ورد في موضعين من القرآن:

أحدهما: قوله تعالى: **(وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (41))** [البقرة]. وهو أمر موجه إلى المعاصرين منهم للنبي محمد ﷺ فمن بعدهم.

ولا يخفى أن تقديم المفعول في الآية أفاد الحصر، ومن ثم قال السعدي في تفسيرها: «(وإياي) أي: لا غيري (فاتقون) فإنكم إذا اتقيتم الله وحده، أوجبتم لكم تقواه تقديم الإيمان بآياته على الثمن القليل»⁽¹³⁾؛ لأن عوامهم كانوا لا يجروون على الدخول في الإسلام وترك اليهودية اتقاء لغضب علمائهم، وهؤلاء لا يجروون على التصريح بما في كتبهم من صفة النبي ﷺ والاعتراف به اتقاء لعامتهم أن يقطعوا عنهم ما كانوا يتمتعون به من الامتيازات، كما ذكره غير واحد من المفسرين⁽¹⁴⁾.

فالغرض منه التحذير من مخالفة أوامر الله عامة، وجحود نبوة نبينا ﷺ خاصة، اتقاء لغضب بشر أو حفاظاً على مكانة أو عرض دنيوي. ولو طبقوا هذا الأمر لتجنبوا ما حل بهم من القتل والجلاء في العهد النبوي فما بعده، إضافة إلى فوزهم الأخروي.

والثاني: قوله تعالى: **(وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا (131))** [النساء].

وقد تنوعت عبارات المفسرين في بيان مفهوم كلمة التقوى هنا، فمنهم من فسرها بمعناها اللغوي، ومنهم من فسرها بمعناها الشرعي، ومنهم من فسرها بأساسها وهو الإيمان وهو أرجحها لأنها قولت بجملة **(وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)**⁽¹⁵⁾. وعلى جميع هذه الوجوه في تفسيرها فإن الغرض من الأمر بها هو تأكيد وجوب تقوى الله بأبلغ وجه⁽¹⁶⁾.

ومن لطفه سبحانه أنه سمى الأمر بالتقوى في هذه الآية وصية؛ «لأنَّ الوصية قولٌ فيه أمرٌ بشيءٍ نافعٍ جامعٍ لخيرٍ كثيرٍ»⁽¹⁷⁾ وهو دليل على أن المقصد من أوامره -تعالى- هو تحقيق نفعهم وليس إرهابهم. وقد مهد -سبحانه- لهذا الأمر وذيله بالتنكير أنه مالك ما في السماوات وما في الأرض تنبيهاً إلى عدم تضرره مطلقاً إن عصوه ولم يتقوه⁽¹⁸⁾.

ولو أن بني إسرائيل طبقوا هذا الأمر وحده لسعدوا في الدنيا والآخرة. قال تعالى: **(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ (65))** [المائدة].

د- باتقاء عذاب يوم القيامة: وقد ورد في موضعين:

الأول: قوله تعالى: **(وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (48))** [البقرة].

والثاني: قوله تعالى: **(وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (123))** [البقرة].

أوامر الله تعالى إلى بني إسرائيل في القرآن الكريم

ومن البديهي أن اليوم المقصود في الآيتين هو يوم القيامة، وأن المعنى اللغوي هو المراد من التقوى المأمور به فيهما، فيكون المعنى: اخشوا عقاب يوم القيامة⁽¹⁹⁾، الذي لا يقدر فيه مخلوق أن ينفع نفسه ولا غيره بشيء مطلقاً، ولا يجد ناصرًا.

فالغرض من هذا الأمر هو التحذير من التقصير في العمل الصالح اغتراراً بما كان من تفضيلهم على العالمين في زمنهم الأول،⁽²⁰⁾ وقد تضمن هذا الأمر وعيداً⁽²¹⁾ لبني إسرائيل بالعذاب إن لم يؤمنوا بالنبى ﷺ وما أنزل عليه خصوصاً، وإن عصوه عموماً.

خلاصة:

نخلص مما سبق إلى أمرين:

* جميع الأوامر الموجهة منه - تعالى - إلى بني إسرائيل -في مجال العقيدة- تدور حول محورين هما: الإيمان بالله وما أنزل على نبيه محمد ﷺ، والخوف من عقابه الدنيوي والأخروي.

* معنى الخوف أكثر المعاني تكرراً؛ لأن الخوف هو الذي يكسر سلطان الهوى الذي يحول بين العبد وبين إِبصار الحق والعمل به، ولعل في ذلك إشارة أيضاً إلى نوعية الشخصية الإسرائيلية، وأنهم لا يفهمون إلا لغة القوة والعقوبة.

2- في مجال العبادة: بتتبع نصوص القرآن الكريم وجدنا أنه ورد إليهم في هذا المجال أربعة أوامر توزعت على ثلاثة مواضع، اثنان منها في سورة البقرة وهما:

قوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (43)).

وقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ (83)) فمن جملة ما أخذ عليهم من الميثاق (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).

والثالث في سورة البينة وهو قوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (5)).

وكما هو ظاهر فقد تكرر التنصيص على اثنين منهما في المواضع كلها لعظم أهميتهما في الدين⁽²²⁾ وهما الصلاة والزكاة، بينما اكتفي بموضع واحد للعبادة؛ لأن الحديث فيه عنها عموماً لا عن عبادة خاصة، وكذلك الركوع، لأنه توكيد للأمر بالصلاة وليس عبادة مستقلة. إذن فقد أمروا بأربعة أمور هي:

أ- بالعبادة عامة مشروطة بالإخلاص كما نصت آية البينة الأنفة. و في القرآن نصوص كثيرة تدل على طلبه من كل أمة، كما جاء النص بأن عبادة الله وحده هي المهمة الأولى التي خلق لها الثقلان جميعاً. **فالغرض** من الأمر بها هو الوجوب، ثم انضم إليه في هذا السياق غرض آخر وهو تقريع اليهود وتوبيخهم على تفرقهم بعد مجيء البينة، وهي بعثة نبينا ﷺ⁽²³⁾. واللافت للانتباه أن هذه الأمة التي أمرت بالعبادة الخالصة لله تطرق إليها الشرك كثيراً عبر تاريخها⁽²⁴⁾ -بدءاً بعبادة العجل في حياة موسى، مروراً بادعائهم أن عزيراً ابن الله- ولم تعرف بين الأمم إلا بعبادة المال و الإخلاص في اكتنازه والاستحواذ على مصادره⁽²⁵⁾.

ب- بإقامة الصلاة: والمراد صلاة المسلمين لأن صلاتهم نسخها القرآن فلحقت بالعدم⁽²⁶⁾، وإن كان احتمال أن يكون المقصود صلاتهم وارداً⁽²⁷⁾، وقد أمرتهم التوراة بالصلاة أمراً مؤكداً مكرراً أيضاً⁽²⁸⁾.

والغرض من الأمر بها - وكذلك الزكاة- في آيتي البقرة هو الوجوب⁽²⁹⁾، وانضم إليه غرض التقريع والتوبيخ⁽³⁰⁾ في آية البينة. والملاحظ أنه في المواضع الثلاثة التي أمرهم بها فيها لم يقل (صلوا)، وهو الأمر من الصلاة، بل قال أقيموا الصلاة، أي: أدوها بأركانها وسننها وهيئاتها في أوقاتها⁽³¹⁾. فإقامتها غير مجرد أدائها، وهي من العبادات المشتركة بين جميع الشرائع السماوية؛ كما دلت نصوص كثيرة من القرآن العظيم كقوله تعالى: (وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا (54) وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا (55)) [مريم]

ج- بالزكاة: والمراد بها في الآية زكاة المسلمين لأن غيرها نسخها القرآن فلحقت بالعدم⁽³²⁾ أيضاً، وقد كانوا مأمورين بها في التوراة وما يزلون⁽³³⁾. والملاحظ أن هذين الركنين المعظمين في كل الأديان السماوية لا يكادان يذكران في موضع من القرآن الكريم إلا ذكرا معا، سواء توجه الأمر بهما إلى المسلمين أو إلى غيرهم.

د- بالركوع مع الراكعين: والمعنى: صلوا مع المصلين⁽³⁴⁾.

فالغرض منه الإرشاد إلى حضور الجماعة⁽³⁵⁾ وتوكيد الأمر بالصلاة، وإنما خص الركوع بالذكر لكونه من أهم أركانها، تعبيراً بالجزء عن الكل؛ أو لأن صلاة اليهود لا ركوع فيها⁽³⁶⁾ فيكون المعنى صلوا مع الذين في صلاتهم ركوع، أي: مع المسلمين، والمعنى: ادخلوا في الإسلام واخضعوا لله⁽³⁷⁾.

خلاصة:

جميع الأوامر الموجهة من الله تعالى إلى بني إسرائيل -في مجال العبادات- تدور حول محورين هما: الدخول في الإسلام بإظهار شعائره عامة والتأكيد على أعظم أركانه -الصلاة والزكاة- خاصة.

3- الأوامر التي تفيد الإباحة:

بتتبع نصوص القرآن الكريم وجدنا أنه وردت إليهم أربعة أوامر في هذا المجال اختصرت ضرورات الحياة، وهذه الأوامر هي:

أ- بالأكل: قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) [البقرة: 57].

وقد ورد إليهم هذا الأمر في ستة مواضع من القرآن الكريم، ثلاثة منها في سورة البقرة في الآيات: السابعة والخمسين والثامنة والخمسين والستين واثنان في الأعراف في الآيتين الستين بعد المائة والواحدة والستين بعد المائة، والسادس في طه الآية الواحدة والثمانين. والغرض منه الإباحة والامتنان. ويلاحظ:

• أن أربعة مواضع منها ذكر فيها المفعول وهو المن والسلوى: وهما نوعان من الطعام أكرمهم الله بهما -دون غيرهم من البشر- حين كانوا يهيمون على وجوههم في صحراء سيناء حيث لا طعام، فكرره أكثر تذكيراً بالنعمة ليشكروها.

• أن موضعين حذف مفعولهما اختصاراً، أحدهما قوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا) [البقرة: 58]. والمقصود به الثمار الكثيرة⁽³⁸⁾ المتنوعة التي كانت في الأرض المقدسة التي أمر بنو إسرائيل -في حياة موسى- أن يجاهدوا أهلها ويدخلوها ويأكلوا منها رغداً حيث شاءوا، فجنبوا ولم يطيعوا، فعاقبهم بالتيه في سيناء أربعين سنة ولم يحصل الأكل المأمور به. والآخر قوله تعالى: (وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ) [الأعراف: 161] وكان ذلك زمن يوشع بن نون، والمقصود الأكل من ثمار البلدة المقدسة.

ب- بالشرب: قال تعالى: (وَإِذْ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (60))

[البقرة]. وهو الموضوع الوحيد الذي ورد فيه الأمر إليهم بالشرب، والغرض منه الإباحة والامتنان. والآيات تتحدث عن منة أخرى منها الله على بني إسرائيل زمن النبي، إذ شكوا العطش إلى موسى -عليه السلام- فسأل الله لهم السقيا فأمره أن يضرب بعصاه حجرا فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا بعدد أسباطهم فشربوا، وصاروا يحملونه معهم -فيما ذكر المفسرون- كلما أرادوا الماء وضعوه على الأرض فضربه موسى فانجس منه، فإذا حملوه جف؛ فأمرهم الله أمر امتنان أن يشربوا من هذا الماء الذي لا تعب في الحصول عليه.

ج- بهبوط مصر: قال تعالى (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ) [البقرة 61] وهو الموضوع الوحيد الذي ورد فيه الأمر إليهم بالهبوط. وقد ورد إليهم هذا الأمر بعد طلبهم الذي يدل على حمقهم وانحطاط همتهم قال ابن عاشور -مبينا الغرض منه-: «فالأمر في قوله: (اهبطوا) للإباحة المشوبة بالتوبيخ. أي: إن كان هذا همكم فاهبطوا، بقرينة قوله: (أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ)»⁽³⁹⁾. ولا شك أن إجابتهم بلفظ الهبوط مناسبة لهبوط مطالبهم.

د- بسكنى الأرض: قال تعالى: (وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْأَخْرَجَةِ جِنًّا بِكُمْ لَفِيًّا (104)) [الإسراء]. وقد ورد إليهم في موضعين هذا أحدهما، والثاني في الأعراف في الآية 161 وهو قوله تعالى: (اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ) فأمروا بعد غرق فرعون أن يسكنوا الأرض، أي: أرض الشام وفي الآية الأخرى (القرية) أي بيت المقدس وهي من الشام.

وهو أمر شرعي غرضه الإباحة والامتنان. إذن فالناظر في سياق هذه الأوامر يجد أن الغرض منها جميعا هو الامتنان عليهم وإشعارهم بنعم الله وفضله عليهم، استدامة لإيمانهم به واستصدارا لشكرهم له، إلا موضعا واحدا وهو قوله تعالى (اهبطوا مِصْرًا) فقد تضمن التوبيخ على قلة اكتراثهم بالنعمة وسوء أدبهم مع مسديها.

خلاصة:

جميع الأوامر الموجهة إلى بني إسرائيل في مجال الإباحة- تدور حول محورين هما: الغذاء والسكن، واللذان هما أهم ضرورات الحياة؛ وقد سبقت إليهم في سياق المن عليهم والتودد إليهم عسى أن يستشعروا فضل المنعم سبحانه فيؤمنوا به ويوحده ويعبدوه كما أمرهم، ويقابلوا إنعامه عليهم بالحمد والشكر قولاً وفعلاً، لكن تلك النفوس الخسيسة استعصت عن استصدار اعترافها بالجميل، بل صدر منها ما يدل على احتقارها له ومطالبتها بغيره، فجاءها التوبيخ والتقريع لتعرف قدرها وتتأدب مع سيدها.

4- في مجال العلاقات الاجتماعية:

بنتبع نصوص القرآن الكريم وجدنا أنه ورد إليهم في هذا المجال خمسة أوامر استوعبت -على قلتها- كل ما يصلح المجتمع وينفعه، وهي جميعا في موضع واحد، هو قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا) [البقرة: 83]، والتقدير: وأمرناهم بالوالدين إحساناً⁽⁴⁰⁾، وبقية المذكورات معطوفة على الوالدين، أي: وأمرناهم بالإحسان إلى ذي القربى واليتامى والمساكين. فخص الوالدين والأقارب لمكانتهم واليتامى والمساكين لحاجتهم، ثم عمم الأمر بالإحسان إلى الناس كافة بالقول ما دام لا يمكن استيعابهم جميعا بالإحسان بالفعل. وهي تهدف إلى تعميم الخير فعلا وقولا- بين أفراد وفئات المجتمع كله.

فهذه الأوامر -على ترتيبها في المصحف- هي :

أ- **الإحسان إلى الوالدين**: وقد بدئ بهما لأن حقوقهما أكد وأعظم على الولد من حقوق بقية المخلوقات جميعا، فهي تلي حقوق الله مباشرة⁽⁴¹⁾.

والغرض من الأمر به هو الوجوب⁽⁴²⁾، ودل التعميم على أنه يشمل كل إحسان فعلي وقولي، مع عدم الإساءة إليهما بشيء مطلقا⁽⁴³⁾.

ب- **صلة الأرحام**: وهم الأقارب، وتكون صلتهم بالنفقة عليهم -إن احتاجوا- وتفقد أحوالهم والمحبة والنصرة والنصيحة وترك مضارتهم والعدل بينهم والقيام بحقوقهم الواجبة، كتمريض المرضى منهم وغسل الموتى والصلاة عليهم ودفنهم وغير ذلك⁽⁴⁴⁾.

والغرض من الأمر به -ومن جميع ما بعده من أوامر هذا المجال- هو الوجوب والحث⁽⁴⁵⁾ والفترة داعية إلى هذا الأمر ومؤكدة له⁽⁴⁶⁾.

ج- **رعاية الأيتام**: لأنهم ضعاف لا يقدرون على حماية أنفسهم وأموالهم، ويفقدون الكافل الذي يجدهم، فيحتاجون الرعاية أكثر من سواهم، والعاطفة الإنسانية داعية إليها ومؤكدة لها.

د- **العطف على المساكين**: وهم الفقراء والضعفاء وسائر من أسكنته الحاجة وأذله العجز، ويكون الإحسان إليهم بالصدقة والمواساة وتفقد أحوالهم ونحو ذلك⁽⁴⁷⁾.

هـ - **حسن التعامل مع الناس كافة**: أي: بالكلام الطيب والجانب اللين وسائر ما هو من مكارم الأخلاق وإن كانوا مخالفين في الدين⁽⁴⁸⁾.

خلاصة:

* الأوامر الموجهة من الله تعالى إلى بني إسرائيل -في هذا المجال- هي قواعد التعامل الإنساني الجيد والسلوك الحضاري الراقي، ولذلك جاء الأمر بها في شريعة نبينا ﷺ وهي خاتمة الشرائع الموجهة إلى البشرية جميعا، قال تعالى: **(وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا (36))** [النساء].

* المتأمل لهذه الأوامر يجدها إجمالاً لتفاصيل المجال الأخلاقي، لأن القول الحسن يشمل الصدق وأدب الكلام واحترام المخالف، والإحسان إلى المساكين يشمل رحمتهم والإشفاق عليهم وإعانتهم، والإحسان إلى اليتامى يشمل الرفق بهم وإكرامهم والحرص على مصالحهم... الخ. ولذلك قال القرطبي في معرض تفسيره للآية الحاوية لتلك الأوامر: «وهذا كله حض على مكارم الأخلاق»⁽⁴⁹⁾.

5- الأوامر المتضمنة الوعظ والتذكير:

بتتبع نصوص القرآن الكريم وجدنا أنه ورد إليهم في هذا المجال خمسة أوامر توزعت على سبعة مواضع، ستة منها في سورة البقرة والسابع في سورة الأعراف، كلها تهدف إلى إرشادهم لما فيه صلاحهم. وهي:

أ- **ذكر نعمة الله عليهم**: قال تعالى: **(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ)**

وقد تكرر هذا الأمر وبهذه العبارة نفسها في ثلاثة مواضع كلها في سورة البقرة، في الآية الأربعين، والسابعة والأربعين، والثانية والعشرين بعد المائة.

والذكر المأمور به هنا يحتمل الذكر الذهني الذي هو (تقيض النسيان)⁽⁵⁰⁾، وهو ما يرجحه ابن عطية⁽⁵¹⁾ والقرطبي⁽⁵²⁾ وابن عاشور⁽⁵³⁾ وغيرهم، ويحتمل أن يقصد به الذكر اللساني الذي هو (جري

الشيء على اللسان)⁽⁵⁴⁾، ويقصد به حينئذ شكر النعمة والثناء على المنعم بها، وهو ما يرجحه ابن الأنباري⁽⁵⁵⁾. وفي تقديري أن المقصود هو القيام بحقوقها، اعترافا بالقلب وثناء باللسان واستعمالا للجوارح فيما يحبه الله ويرضاه، لا مجرد الإخطار بالقلب أو التفوه باللسان، تماما كما يدل عليه مجموع قولي الألويسي⁽⁵⁶⁾ والسعدي⁽⁵⁷⁾.

أما النعمة التي أمروا بذكرها هنا فالمقصود بها جميع النعم التي أنعم الله بها عليهم؛ لأنها اسم جنس، سواء حصلت لهم في زمن نزول هذه الآيات أو في زمن موسى ومن بعده من أسلافهم؛ ولكنه سبحانه خص نعمة تفضيلهم على العالمين في زمانهم الأول لتمييزها، فقال في الموضعين الثاني والثالث: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (47)).

فالمغرض من هذا الأمر هو «الامتنان والدعوة إلى الإسلام»⁽⁵⁸⁾. فطلب منهم -سبحانه- عدم الغفلة عن نعمه وذلك بالقيام بحقوقها واستشعار فضل مسديها والثناء عليه بها، ولو فعلوا ذلك لاستداموا ولزيد لهم منها. قال تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (7)) [إبراهيم].

ب- الوفاء بعهد الله تعالى. قال سبحانه: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ) [البقرة: 40]. ولم يرد الأمر به إليهم إلا في هذا الموضع. والعهد لغة هو الوصية والأمر والموثق.⁽⁵⁹⁾ أما الوفاء فهو الإتمام، الذي هو ضد الغدر⁽⁶⁰⁾، «واستعير العهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدين»⁽⁶¹⁾.

فالمغرض من هذا الأمر هو إيجاب الوفاء والحث عليه.

وقد تنوعت أقوال المفسرين في ماهية العهد الذي أمروا بالوفاء به، فقال الحسن البصري⁽⁶²⁾: هو قوله تعالى: (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63)) [المائدة: 12]، وقال ابن جريج⁽⁶³⁾: هو قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) [المائدة: 12]، وقال الطبري: هو الإيمان بنبوته محمد ﷺ وما أنزل عليه وبين أمره للناس⁽⁶⁴⁾، وقال الزمخشري: هو الإيمان بالله وطاعته⁽⁶⁵⁾، وقال الجمهور: هو عام في جميع أوامره ونواهيته ووصاياهم فيدخل في ذلك ذكر محمد ﷺ الذي في التوراة وغيره⁽⁶⁶⁾. وفي تقديري فإن قول الجمهور أرجح لأنه أشمل، ولذلك صوبه القرطبي⁽⁶⁷⁾.

أما عهدهم عنده فهو أن ينصرهم ويثيبهم ويدخلهم الجنة إن أدوا ما عليهم⁽⁶⁸⁾. ج- أخذ التوراة بقوة: قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ) [البقرة: 63]. وقد ورد إليهم في ثلاثة مواضع، اثنان منها في البقرة والثالث في الأعراف. والمعنى: خذوا ما أعطيناكم من التوراة بجد واجتهاد، وهو (مجاز في إتقان التلقي والعزيمة على العمل به، كقوله تعالى: (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) [مريم: 12])⁽⁶⁹⁾.

والمغرض من هذا الأمر هو الحض⁽⁷⁰⁾ - وكذلك الذي يليه- وقد نصت الآية على إقرارهم بأنهم سيعملون جادين بأحكام التوراة بعد تهديدهم بإسقاط الجبل عليهم.

د- ذكر ما في التوراة من أمر ونهي ووعيد: قال تعالى: (وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (63)) [البقرة]. وقد ورد إليهم في موضعين: أحدهما في سورة البقرة والآخر في سورة الأعراف، وهو معطوف على الأمر الذي مضى آنفا. والمعنى: تذكروا ما في التوراة من أوامر ونواهي ووعيد وتدبروها واعملوا بمقتضاها.

هـ - بالاستماع لأوامر الله: قال تعالى: (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا) [البقرة: 93]. ولم يرد إلا في هذا الموضوع. والمعنى -على ما قال المفسرون- : استجبوا لما في التوراة من أوامر وتوجيهات وأطيعوها، وليس المقصود السماع الذي هو مجرد إدراك القول فقط، كما قال القرطبي. والغرض من هذا الأمر التوكيد على الأمر الذي سبقه. خلاصة:

جميع الأوامر الموجهة من الله تعالى إلى بني إسرائيل -في هذا المجال- تدور حول محورين هما: استدامة الشعور بنعم الله عليهم وشكرها قولاً وفعلاً، وتذكر أوامره إليهم في التوراة دائماً وتطبيقها بجد. 6- أوامر متعلقة بأحداث خاصة:

أ- بمناسبة دخول بيت المقدس: ورد إليهم أمران:

-أحدهما بأن يدخلوا الباب سجداً. قال تعالى: (وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا). وقد ورد في ثلاثة مواضع: في الآية الثامنة والخمسين من البقرة، والآية الرابعة والخمسين بعد المائة من النساء، والآية الحادية والستين بعد المائة من الأعراف.

والمعنى: منحنين، وقيل: متواضعين خضوعاً⁽⁷¹⁾. والباب باب مدينة بيت المقدس⁽⁷²⁾. والغرض منه الإيجاب والامتنان.

- والآخر أن يقولوا: حطة. قال تعالى: (وَقُولُوا حِطَّةً). وقد ورد في موضعين: في الآية الثامنة والخمسين من البقرة والآية الواحدة والستين بعد المائة من الأعراف. والمعنى: احطط عنا ذنوبنا واغفرها⁽⁷³⁾.

والغرض منه الإيجاب والامتنان أيضاً.

ب- بمناسبة مقتل رجل منهم جهل قاتله، والمعروفة بقصة البقرة: ورد إليهم أمران أيضاً:

أحدهما: أن يذبحوا بقرة. قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) [البقرة: 67]. ولم يرد إلا في هذا الموضوع.

والغرض من الأمر أن يهون عندهم تعظيم العجل الذي عبده، لأن البقرة من جنسه، وليعلم زوال ما كان في نفوسهم من عبادته⁽⁷⁴⁾.

والثاني: أن يضربوا القتيل بعضو منها. قال تعالى: (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا) [البقرة: 73].

ولم يرد إلا في هذا الموضوع. والمعنى: اضربوا المقتول بأي عضو منها بعد ذبحها فإنه سيحيا ويخبركم بقاتله.

والغرض هو الامتنان عليهم بمعجزة تزيدهم إيماناً⁽⁷⁵⁾، وتحل مشكلة نزلت بهم.

ج- بمناسبة ادعائهم امتيازات خاصة عند الله: ورد إليهم أمران يتمني الموت:

أحدهما: عند ادعائهم أنهم أبناء الله وأحباؤه دون سواهم من البشر. قال تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(6)) [الجمعة]. والمعنى: إن كنتم حقاً كذلك - وقيل: دون محمد وأصحابه؛ لأنكم على الحق دونهم في زعمكم- فادعوا على أضل الفريقين بالموت - وهو أمر تحد- فلما لم يفعلوا تبين أنهم يعلمون بطلان زعمهم.

فالغرض من الأمر تكذيبهم وإبطال دعواهم الانفراد بولاية الله سبحانه⁽⁷⁶⁾.

والثاني: عند ادعائهم أنه لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً. قال تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ(94)) [البقرة].

والمعنى: إن كنتم صادقين في هذا الزعم فتمنوا الموت لأنه يوصلكم إلى الجنة، ولم يفعلوا لحرصهم على الحياة وعلمهم بطلان ادعائهم أيضا.

والغرض من هذا الأمر إبطال اعتقادهم وادعائهم أنهم أهل الانفراد برحمة الله، المستحقون لمحبتة⁽⁷⁷⁾.
خلاصة:

- الأوامر الموجهة من الله تعالى إلى بني إسرائيل -في هذا المجال- تدل على أن أوامر كثيرة توجهت إليهم عبر أنبيائهم مباشرة تعالج الوقائع والأحداث اليومية دون أن يكون لها ذكر في التوراة يقينا، لأن التوراة نزلت جملة واحدة، فذكرها اليوم فيها من أدلة تحريفها، كما تدل على عناية الله بهم.

- إن طرفا من تلك الأوامر توجهت إليهم عبر نبينا ﷺ والقرآن المنزل عليه، وهي عناية بهم أيضا.

ثانيا: موقف اليهود من هذه الأوامر ومصير أغراضها

دلت نصوص القرآن الكريم المتحدثة عن اليهود أن موقفهم العام من أوامر الله تعالى هو العصيان لها والتمرد عليها والاستخفاف بها. قال ابن كثير: (كانوا يكثرون العصيان لأوامر الله عز وجل، والعشيان لمعاصي الله، والاعتداء في شرع الله...) ⁽⁷⁸⁾ قلت (الباحث): ومن ثم لم تتحقق عامة الأغراض المقصودة من تلك الأوامر؛ لأن سقوط الأصل سقوط لفرعه. فلم يعملوا بمقتضى الوجوب أو الاستحباب المضمنين في كثير منها، ولا حركهم ما فيها من الحث والحض، ولا أثر فيهم ما حوته من الامتنان والتودد، ولا خجلوا من التوبيخ والتفريع الفائضين من بعضها خجلا يدفعهم إلى الطاعة والتطبيق.

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: (ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ (83)) [البقرة]: أي: توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به، أي: أشركتم بالله وعبدتم الأصنام، وعققتم الوالدين، وأسأتم لذوي القربى واليتامى والمساكين، وقتلت للناس أفحش القول، وتركت الصلاة، ومنعتم الزكاة⁽⁷⁹⁾.

وذلك ما كان يتوقعه موسى نفسه منهم؛ لأنه كان خبيرا بشخصيتهم، ولذلك خاطبهم في حياته بقوله: «أعرف تمردكم، وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حي، فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتي»⁽⁸⁰⁾

ومن الآيات المصرحة بعصيانهم لأوامر الله قوله - جل شأنه-: (وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذُّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (61)) [البقرة].

فقد نصت الآية على أنموذجين عظيمين لعصيانهم وهما الكفر - وهو أعظم جرم في حق الله- والقتل - وهو أعظم جرم في حق الناس- ثم صرحت أن سبب العقوبات المسلطة عليهم هو عصيانهم لله وتعديهم حدوده.

هذا على العموم؛ أما على الخصوص فقد وردت نصوص كثيرة تسجل صورا مختلفة لتمردهم على الله وإعلانهم عصيانه بشكل سافر وقح.

- ففيمما أمروا أن يخلصوا العبادة لله -كما في سورة البينة- عبدوا العجل، ثم عبدوا المال في سائر الأزمان. قال تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) [البقرة: 92]. وقد حكم الله عليهم بالكفر وقلة الإيمان فقال: (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) [النساء: 155].

وليس المعنى أنهم لا يؤمنون بوجود الله، وإنما المقصود أنهم يلحدون في أسمائه وأوصافه، ويتلاعبون بأحكام دينه ويتحايلون عليها وينكرون ما لم يوافق أهواءهم منها. ومن ذلك وصفهم الله تعالى بالفقر والبخل والتعب والندم والنسيان، واتخاذهم أحبارهم أربابا يحلون ويحرمون لهم وفق أمزجتهم،

وكل ذلك منصوص في القرآن والتوراة، كما في قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَاعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) [المائدة: 64].

- وعندما أمرهم بالجد في تعلم أحكام الدين وتطبيقه أعلنوا عصيانهم بصراحة تامة تنم عن وقاحة شديدة. قال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) [البقرة: 93].

- وعندما أمرهم أن يدخلوا باب بيت المقدس راكعين قائلين: حطة، دخلوه زاحفين على أديبارهم قائلين: حنطة في شعرة؛ وهذا استهزاء بأوامره تعالى لا نعلم له نظيراً، وهو «في غاية ما يكون من المخالفة والمعاندة»⁽⁸¹⁾.

قال تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فكلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (58) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ) [البقرة 58-59]. وقد أوضح النبي ﷺ ذلك فقال: «قيل لبني إسرائيل: (ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً) فبدلوا، فدخلوا يزحفون على أستاذهم، وقالوا: حبة في شعيرة»⁽⁸²⁾.

- وعندما أمروا أن يقولوا للناس حسناً - وهو أمر متضمن ألا يكلموهم إلا كلاماً طيباً ولا يعاملوهم إلا بالحسنى - قالوا الإثم واعتدوا في المعاملة. قال تعالى: (وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْغَدْوَانِ وَأَكَلِهِمُ السُّحْتِ لَبِيسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (62) لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِيسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (63)) [المائدة: 63]، بل وأجرموا حتى تجرؤوا على أنبياء الله فقتلوه، ورموا أكمل نساء الأرض - مريم عليها السلام - بالفاحشة.

قال محمد رشيد رضا: (وكذلك كانوا قد قطعوا صلوات القرابة، وبخلوا بالنفقة الواجبة، وتركوا النهي عن المنكر، وفقدوا روح الصلاة، ومنعوا الزكاة...)⁽⁸³⁾.

- وعندما أمرهم أن يأكلوا مما رزقهم من المن والسلوى أعلنوا أنهم ملوا منهما. قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) [البقرة: 57] ثم قال: (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) [البقرة: 61]. قال السعدي: (الذي جرى منهم فيه أكبر دليل على قلة صبرهم واحتقارهم لأوامر الله...) ⁽⁸⁴⁾.

ولم يقف الأمر عند ضجرهم بتلك النعمة العظيمة ومطالبتهم بالبديل، بل صاروا يأكلون الحرام أنواعاً، كما قال سبحانه: (سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ) [المائدة: 42]، وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْباطِلِ) [التوبة: 34].

وليس غرضي هنا استقصاء جميع نماذج عصيانهم لأوامر الله، فإن المقام لا يحتمل ذلك، وإنما هدفي البيان أن العصيان معهود منهم، متكرر فيهم حتى صار مميزاً لشخصيتهم عبر التاريخ. لكن ينبغي التنبيه أن ذلك موقف الأغلبية منهم لا كل فرد فيهم. قال تعالى: (وَلَوْ أَمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (110)) [آل عمران].

ثالثاً: عواقب موقف بني إسرائيل من أوامر الله إليهم

لا يتوقع لقوم نالوا كل تلك العناية من سيدهم فقابلوها بالعصيان والإساءة إلا العقوبة العاجلة؛ لأن مخالفتهم وإساءاتهم لم تكن زلات جاءت عن غفلة عارضة، أو أخطاء فردية لا يمثل أصحابها الأمة، بل

كانت تمردا جماعيا مقصودا ومتكررا عن سبق إصرار، ومن ثم كان لا بد من عقوبة عاجلة وأخرى آجلة تكون جزاء وفاقا للمصر على العصيان ليستيقن أن الله سبحانه لا يعذب وأنه عزيز ذو انتقام.

1- عواقب موقفهم في الدنيا: نص القرآن على ما ترتب على موقفهم هذا من عقوبات متنوعة سلطها الله عليهم في الدنيا، منها:

- الخزي في الحياة الدنيا: قال تعالى -بعد أن عدد نماذج من عصيانهم-: **(لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ(41))** [المائدة]. والخزي -على ما ذكر المفسرون⁽⁸⁵⁾ - هو الذلة، وتشمل القتل والسبي والنفي والجزية والهوان والتشريد. وقد حصل لهم كل هذا كثيرا جدا في غالب تاريخهم الطويل، وذلك بأن سلط الله عليهم أمما مختلفة كالقبط والآشوريين والبابليين والبطالسة والسلوقيين والرومان⁽⁸⁶⁾ في العصر القديم، والمسلمين -زمن النبوة⁽⁸⁷⁾ والخلافة الراشدة-⁽⁸⁸⁾ والإنكليز، والفرنسيين، والإيطاليين، والروس، والألمان⁽⁸⁹⁾ وغيرهم. قال تعالى: **(وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الآيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ العَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ العِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (167) وَقَطَعْنَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ أَمْمًا)** [الأعراف]. ولا يزال الخزي ملازما لهم إلا في فترات نادرة جدا من التاريخ كمدة حكم سليمان ومدة قيام كيانهم الحالي بحبل من الغرب النصراني، كما قال تعالى: **(ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيُّنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ)** [آل عمران: 112].

- البوء بغضب الله: قال تعالى: **(وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ)** [آل عمران: 112]. أي: رجعوا به، والمعنى احتملوه وألزموه⁽⁹⁰⁾؛ وهذا أعظم العقوبات النازلة بهم كما قال السعدي⁽⁹¹⁾؛ لأن من غضب الله عليه فقد هلك يقينا. قال تعالى: **(وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى (81))** [طه].

- ضرب المسكنة عليهم: قال تعالى: **(وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ)** [آل عمران: 112]. والمسكنة هي الفقر الشديد، ولذلك سمي الفقير مسكينا.⁽⁹²⁾ فالفقر ملازم لهم، وقد ظهر في فترات كثيرة كما في زمنه ﷺ حين أخذت منازلهم في خيبر وقريظة والنظير وقينقاع، وكذلك حين تم إجلاؤهم في خلافة عمر -رضي الله عنه-؛ بل لقد قال ابن عطية: «و(المسكنة) التذلل والضعفة... فليس أحد من اليهود -وإن كان غنيا- إلا وهو بهذه الحال»⁽⁹³⁾، فهو فقر نفسي معنوي لصيق بهم قدرا وإن كانوا أغنياء ماديا، ولذلك فهم لا يشبعون من جمع المال واكتنازه أبدا مهما أثروا.

- لعن الله لهم: أي طردهم من رحمته وإبعادهم عنها⁽⁹⁴⁾. قال - سبحانه-: **(وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ)** [البقرة: 88].

- تحريم بعض الطيبات عليهم: قال تعالى: **(فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ)** [النساء: 160] وقد فصل في الآية السادسة والأربعين بعد المائة من سورة الأنعام تلك الطيبات المحرمة وكلها من الأطعمة.

- مسخهم قردة وخنازير: قال تعالى: **(وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ الْفِرْدَاةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ(60))** [المائدة]. «وجمهور المفسرين على أن معنى ذلك أنهم مسخوا فكانوا قردة وخنازير حقيقة، وانقرضوا، لأن الممسوخ لا يكون له نسل...»⁽⁹⁵⁾ والمقصود بهم أصحاب السبت من اليهود الذين تحاليلوا على الشرع، وقد ذكر الله قصتهم في الآيتين: الخامسة والستين من البقرة، والسادسة والستين بعد المائة من الأعراف، وقيل: «القردة أصحاب السبت، والخنازير كفار مائدة عيسى -عليه السلام-»⁽⁹⁶⁾.

- إنزال العذاب عليهم من السماء: قال تعالى: (فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ(162)) [الأعراف].

«والرجز هو العذاب الذي تضطرب له القلوب، أو يضطرب له الناس في شؤونهم ومعاشهم»⁽⁹⁷⁾؛ وقيل: هو الطاعون⁽⁹⁸⁾.

2- عواقب موقفهم في الآخرة: زعم بنو إسرائيل أنهم لن يعاقبوا على تمردهم على أوامر الله في الآخرة إلا شيئاً يسيراً ولمدة محدودة، ولكن الله سبحانه فند ادعاءهم، وصرح أن الخلود في العذاب مصير كل من رشحته أعماله له كائناً من كان. قال تعالى: (وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (80) بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(81)) [البقرة].

بل أعلن في موضع آخر أن العذاب العظيم هو نصيبهم في تلك الدار. (لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ(41)) [المائدة]. بل وصفه مرة بأنه أشد العذاب. قال تعالى: (أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ) [البقرة: 85] وأن لا مطمع لهم في تخفيف قسوته أو وجود نصير يستنقذهم من معاناته. قال تعالى: (فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ(86)) [البقرة].

لكن ينبغي أن نسجل - من باب الإنصاف والموضوعية- أن فيهم قلة أطاعوا أمر الله ما استطاعوا فاستحقوا ثنائه وثوابه. قال تعالى: (وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ(199)) [آل عمران]، ولكن العبرة بالغالب، ومن ثم كان حديثنا عن الأكثرية. (وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ(110)) [آل عمران].

الخاتمة:

في الختام يمكن تسجيل النتائج الآتية:

- شملت أوامر الله إلى بني إسرائيل - كما مر بنا- مختلف جوانب الحياة الإنسانية بما يضمن لهم سعادة الدنيا والآخرة، وهو ما يدل على كمال رعاية الله لعباده عموماً، وعلى أن سعادة البشرية منوطة بتطبيق أوامره سبحانه وتعالى.

- دارت الأوامر المتعلقة بمجال العقيدة حول محورين هما: الإيمان بالله وما أنزل على نبيه محمد ﷺ، والخوف من عقابه الدنيوي والأخروي وهو ما يدل على أن الإيمان بالله ووحيه المنزل على محمد ﷺ مع الحذر من مخالفة أوامره سبحانه هما سبيل السلامة في الدنيا والآخرة.

- تركز مجال العبادة حول وجوب الدخول في الإسلام بإظهار شعائره عامة والتأكيد على أعظم أركانه - الصلاة والزكاة- خاصة، وهو ما يدل على أن الواجب على البشرية عامة وعلى اليهود خاصة المسارعة إلى اعتناق الإسلام والحرص على أركانه الكبرى وفي مقدمتها الصلاة والزكاة.

- الغذاء والسكن هما قطبا الأوامر الواردة إليهم في مجال الإباحة، وهو دليل على وحدة ضرورات الحياة المعيشية للبشرية كلها مهما اختلفت أوطانها وعصورها وحضاراتها.

- الإحسان هو قطب جميع الأوامر الواردة في مجال العلاقات الاجتماعية والجوانب الأخلاقية وهو دليل على أن الخير والسلام والتعاون - وسائر ما يندرج تحت كلمة الإحسان من المعاني- هي العلاقة الطبيعية بين البشر، وهي العلاقة التي رضيها الله لهم؛ ولكن شياطين الإنس والجن هم الذين يصنعون العداوات،

- ويقتلون الحروب والخلافات.
- تركزت الأوامر التي استهدفت وعظهم وتذكيرهم حول محورين هما: استدامة الشعور بنعم الله عليهم وشكرها قولاً وفعلاً، وتذكر أوامره إليهم في التوراة دائماً وتطبيقها بجد، وأولى الناس اليوم بهذين الأمرين -شكر النعم وتطبيق الأوامر- المسلمون لأنهم وحدهم يملكون مصادر صحيحة لمعرفة المنعم وأوامره إن كانوا يريدون استبقاء ما هم فيه من النعم ودفع نقم الدنيا والآخرة، كما ينبغي لكل خطيب وواعظ يريد النجاح في مهمته أن يركز على هذين الموضوعين في أنشطته.
- بعض تلك الأوامر عالجت أحداثاً يومية ووقائع خاصة في تاريخهم القديم، فدل ورودها في التوراة الحالية على تحريفها لأن التوراة الأصلية نزلت جملة واحدة كما هو معلوم، كما دلت على عناية الله بهم.
- الأوامر التي تحمل معنى التخويف أكثر الأوامر تكرراً؛ وهو ما يدل على أن الخوف من الله هو الذي يكسر سلطان الهوى الحائل بين العبد وبين إِبصار الحق والعمل به، ولعل في ذلك إشارة أيضاً إلى أن الشخصية الإسرائيلية لا تفهم إلا لغة القوة والعقوبة.
- تنوعت الأغراض من وراء تلك الأوامر، بين الوجوب والاستحباب والتوجيه والوعظ... الخ؛ ومن أبرزها الامتنان عليهم عسى أن يستشعروا فضل المنعم -سبحانه- فيؤمنوا به ويوحده ويعبدوه كما أمرهم، ويقابلوا نعمه بالحمد والشكر قولاً وفعلاً، لكن النفوس الخسيسة استعصت عن استصدار اعترافها بالجميل، بل صدر منها ما يدل على احتقارها له، فتعطلت تلك الأغراض في أكثر الأحوال، وهو ما ينبغي أن يعيه العرب والمسلمون اليوم ليكونوا في إياس من استرضاء اليهود بتقديم التنازلات، أو انتظار الاعتراف لهم بالجميل مهما أحسنوا إليهم على حساب دينهم وقضاياهم.
- قابل بنو إسرائيل أوامر الله تعالى بالمخالفة والعصيان جيلاً بعد جيل -وهو ما يدل على شخصية صبغها الكبر والجدال والقسوة والتعنت والعناد- فعاقبهم الله في الدنيا بلعنه لهم، وغضبه عليهم، ومسخهم قردة وخنازير، وتحريم بعض الطيبات عليهم، وإنزال العذاب عليهم، والمسكنة، والخزي الذي يشمل القتل والسبي والنفي والشتات والجزية والهوان... الخ، وتوعدهم في الآخرة بألوان العذاب العظيم في نار جهنم.
- من اللطائف أنه لم يرد إليهم في القرآن الكريم -فيما يتعلق بالحياة الأخروية- إلا أمر واحد فقط وهو أن يتذوقوا التعذيب حرقاً بالنار. قال تعالى: (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ(181)) [آل عمران].
- الواجب علينا نحن المسلمين- أن نعتبر بما جرى لبني إسرائيل فنجتهد في طاعة أوامر الله ونحذر مخالفتها لأنه -سبحانه- لا يحابي أحداً. قال تعالى -بعد أن قص علينا ما جرى لليهود بني النضير- (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ(2)) [الحشر].

المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم برواية حفص.
- 2- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار نور الكتاب، الجزائر، د ت ط، 1428هـ/2007م.
- 3- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت273هـ)، سنن ابن ماجة، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د ت ط.

- 4- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (ت711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 2004م.
- 5- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1984م.
- 6- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت546هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
- 7- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت275هـ)، سنن أبي داود، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د. ط.
- 8- الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس الذهلي الشيباني (ت241هـ)، مسند أحمد بن حنبل، بيت الأفكار الدولية، لبنان، د. ط، 2004م.
- 9- الألويسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألويسي البغدادي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، د. ط. ت.
- 10- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي (ت256هـ)، صحيح البخاري، ضبط النص: محمود محمد حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ/2001م.
- 11- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت516هـ)، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية- سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ، 90/1.
- 12- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ/1998م.
- 13- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.
- 14- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت450هـ)، النكت والعيون، مراجعة وتعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د. ط.
- 15- الساعاتي، أحمد عبد الرحمن البنا (ت1378هـ/1958م)، بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، د. ت.
- 16- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (ت1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
- 17- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ/2006م.
- 18- الرازي، محمد فخر الدين بن عمر ضياء الدين (ت604هـ)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1401هـ/1981م.
- 19- الرفاعي، فؤاد بن سيد عبد الرحمن، حقيقة اليهود، الكويت، د. ط. ت.
- 20- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 1428هـ/2007م.
- 21- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت279هـ)، سنن الترمذي، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، د. ت.
- 22- جوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعيتر، دار طيبة، الجيزة، ط1، 2009.
- 23- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د. ط، 1419هـ/1998م.
- 24- رشيد رضا، محمد (ت1354هـ/1935م)، تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار، تحقيق فؤاد سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، د. ت.

المواقع الإلكترونية:

1- الشيخ محمد الحمود النجدي، وعيد الله وعقوباته لليهود في القرآن الكريم والسنة النبوية"، تاريخ النشر : 2013/08/31 ، تاريخ الدخول : 2019/09/08، رابط المقال:

"http://www.ebnmaryam.com/vb/t196630.html".

2- موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة المؤلف: محمود بن عبد الرحمن قدح. الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة التاسعة والعشرون - العدد (107) - (1418/1419هـ) المكتبة الشاملة الحديثة. رابط المرجع: <https://al-maktaba.org/book/3823>

الهوامش:

- (*) جميع ما ورد من إحصائيات في المقال اعتمد فيها الطالب الباحث على استقرائه الخاص.
- (1) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3455، ص 636، ومسلم في صحيحه، بيت الأفكار الدولية، الرياض، در ط، 1419هـ/1998م، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم 1842، ص 770، وأحمد في مسنده، بيت الأفكار الدولية، لبنان، د. ط، 2004م، مسند أبي هريرة (رضي الله عنه)، رقم 7947 ص 569، وابن ماجة في سننه، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، د ت ط، كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة، رقم 2871، ص 487، كلهم عن أبي هريرة (رضي الله عنه).
- (2) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي ت 671هـ، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ/2006م، 9/2.
- (3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ت 310هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، 598/1.
- (4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9/2.
- (5) محمد رشيد رضا ت 1354هـ/1935م، تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار، تحقيق: فؤاد سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، د ت ط، 289/1.
- (6) عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت 1376هـ، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويح، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، ص36.
- (7) عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ت 774هـ، تفسير القرآن العظيم، دار نور الكتاب، الجزائر، در ط، 1428هـ/2007م، 131/1.
- (8) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 447/2.
- (9) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 290/1-291.
- (10) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1984م، 458/1.
- (11) ابن عاشور، المصدر السابق، ص 460.
- (12) محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت 1250هـ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط4، 1428هـ/2007م، ص25.
- (13) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 36.
- (14) انظر على سبيل المثال: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأوقيل في وجوه التأويل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418هـ/1998م، 259/1، و محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 291/1.
- (15) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 220/5.
- (16) ابن عاشور، المصدر السابق، ص 219، و الألويسي، روح المعاني، 163/5-164.

- (17) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 220/5.
- (18) المصدر نفسه.
- (19) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي ت516هـ، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر- عثمان جمعة ضميرية- سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ، 90/1.
- (20) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 484/1.
- (21) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 74/2.
- (22) الشوكاني، فتح القدير، ص1644.
- (23) الشوكاني، المصدر السابق، ص1643.
- (24) جوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعيتير، دار طيبة، الجيزة، ط1، 2009، ص93-94.
- (25) فؤاد بن سيد عبد الرحمن الرفاعي، حقيقة اليهود، الكويت، د. ط، ص 24.
- (26) أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، د. طبت، 247/1.
- (27) الشوكاني، فتح القدير، ص1644.
- (28) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 480/30.
- (29) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 23-22/2.
- (30) الشوكاني، فتح القدير، ص1643.
- (31) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 253/1.
- (32) الألوسي، روح المعاني، 247/1.
- (33) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 481/30.
- (34) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 37.
- (35) الشوكاني، فتح القدير، ص54.
- (36) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، 136/1.
- (37) الطبري، جامع البيان، 613/1.
- (38) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 514/1.
- (39) ابن عاشور، المصدر السابق، 524/1.
- (40) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 228/2.
- (41) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 185/1.
- (42) محمد فخر الدين بن عمر ضياء الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 1401هـ/1981م، 177/3.
- (43) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 43.
- (44) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 277/19.
- (45) الرازي، مفاتيح الغيب، 181/3.
- (46) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 357-356/1.
- (47) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 232/2.
- (48) القرطبي، المصدر السابق، ص 233.
- (49) المصدر نفسه.
- (50) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 2004م، 36/6.
- (51) ابن عطية، المحرر الوجيز، 133/1.
- (52) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/2.

- (53) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 451/1.
- (54) ابن منظور، لسان العرب، 36/6.
- (55) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/2.
- (56) الألوسي، روح المعاني، 242/1.
- (57) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 36.
- (58) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 452/1.
- (59) ابن منظور، لسان العرب، 318/10.
- (60) ابن منظور، المصدر السابق، 252/15.
- (61) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 453/1.
- (62) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/2.
- (63) ابن عطية، المحرر الوجيز، 134/1.
- (64) الطبري، جامع البيان، 1 ب/596.
- (65) الزمخشري، الكشاف، 258/1.
- (66) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 8/2.
- (67) المصدر نفسه.
- (68) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، 1 ب/598، وابن عاشور، التحرير والتنوير 453/1.
- (69) ابن عاشور، التحرير والتنوير 542/1.
- (70) المصدر نفسه.
- (71) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 124/2.
- (72) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 154/1.
- (73) ابن كثير، المصدر السابق، ص 155.
- (74) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت450هـ)، النكت والعيون، مراجعة وتعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ت ط، 137/1.
- (75) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 547/1.
- (76) الألوسي، روح المعاني، 96/28.
- (77) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 613/1.
- (78) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 75/2.
- (79) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 584/1.
- (80) ابن عاشور، المصدر السابق، 578/1.
- (81) أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي ت1378هـ، بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1، د ت ط، 73/18.
- (82) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (58))، رقم 4479، ص 807، ومسلم في صحيحه، كتاب التفسير، رقم 3015، ص 1207، وأحمد في مسنده، مسند أبي هريرة، رقم 8095 ص 579، ورقم 8213 ص 585، والترمذي في سننه، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، د. ت، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب (ومن سورة البقرة)، رقم 2956، ص 662، كلهم عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، وأبو داود في سننه، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، د. ت، كتاب الحروف والقراءات، رقم 4006، ص 599 عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه).
- (83) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 359/1.
- (84) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص39.

- (85) انظر على سبيل المثال: ابن عطية، المحرر الوجيز، 193/2. البغوي، معالم التنزيل، 92/2. الألويسي، روح المعاني، 139/6. محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 339/6. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 591/1.
- (86) الشيخ محمد الحمود النجدي، وعيد الله وعقوباته لليهود في القرآن الكريم والسنة النبوية "http://www.ebnmaryam.com/"، تاريخ النشر: 2013/08/31، تاريخ الدخول: 2019/09/08، "http://www.ebnmaryam.com/vb/t196630.html".
- (87) أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري -ت 218هـ-، السيرة النبوية، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، 7-6/3، 158-165، 237-256.
- (88) المعافري، المصدر السابق، 259-258/3.
- (89) محمود عبد الرحمن قدح، موجز تاريخ اليهود والرد على بعض مزاعمهم الباطلة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المكتبة الشاملة الحديثة، تاريخ الدخول: 2019/11/21 (https://al-maktaba.org/book/3823)
- (90) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 266/5.
- (91) السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص127.
- (92) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 56/4.
- (93) ابن عطية، المحرر الوجيز، 491/1.
- (94) الماوردي، النكت والعيون، 157/1.
- (95) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 387/6.
- (96) البغوي، معالم التنزيل، 75/3.
- (97) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 320/9.
- (98) ابن عطية، المحرر الوجيز، 497/2.

اللغة الصامتة في العملية الاتصالية في القرآن الكريم سورة مريم نموذجا

The silent language in the communicative process In the holy Quran Surat of Maryam as a model

د/ سعيدة درويش

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
saidad25@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/09/30 تاريخ القبول: 2020/12/22

الملخص:

يهدف المقال الموسوم بـ "اللغة الصامتة في العملية الاتصالية في القرآن الكريم/ سورة مريم نموذجا" إلى الكشف عن أهمية اللغة الصامتة، أو لغة الإشارة، أو لغة الجسد، في القرآن الكريم، من خلال آيتين كريميتين في سورة "مريم"، فيهما أمرٌ للسيدة مريم عليها السلام بالصوم عن الكلام في موقف خطير وجليل؛ إذ يتعلق بالعرض، ثم الإشارة لسيدنا عيسى عليه السلام وهو رضيع في المهد، كي يكلم الناس. وكسؤال رئيس: كيف يحقق الصمت، أو اللغة الصامتة، ما ينبغي أن تحققه اللغة الصائتة في قصة مريم، من خلال الآيتين الكريميتين السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين؟ ثم بعد ذلك، وكأسئلة فرعية: ماهي اللغة الصامتة؟ وماهي خصائصها؟ ولماذا أمرت بها السيدة مريم في موضع خطير؟ وقد تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في هذا المقال. و من خلال البحث، ثبت أن لغة الصمت قد تفوق لغة الصوت، من حيث:

- تبليغ الرسالة وتوضيحها، أو مناقضتها ودحضها. أو توكيدها ونفيها.
- إن الصمت نوع من الخروج عن منطق الأسباب، إلى منطق الروح.
- رفعة مقام من يستخدم الصمت، فلغة الإشارة حققت لمريم مع قومها ما أشعرهم بالمهانة.
- لغة الصمت، هي لغة الأنثى بامتياز..

الكلمات المفتاحية: اللغة؛ الإشارة؛ اللغة الصامتة؛ لغة الجسد؛ سورة مريم.

Abstract:

The article titled "Silent language in the communicative process in the holy Quran/ Surat of Maryam as a model", aims to reveal the importance of silent language, sign language, or body language, through two verses in Surat Maryam, in the holy Quran, and in which God ordered Maryam (mary) to fast on speaking, in a dangerous and delicate situation; as it relates to the honour. Then to refer to Jesus (the peace of Allah be up on him), as a baby in the cradle, to talk to people. So how can silence, or the silent language achieve, what the speaking language should achieve? And implicitly, what is the silent language? And what are its characteristics? And why it was recommended to Maryam to apply it? This article has adopted the Descriptive Analytical method.

It has been proven in this research that the language of silence has exceeded and surpassed the language of sound, in terms of:

- It communicates and clarifies the message, or contradicts it, and refutes it. Or asserts and deny it.
- Silence is a kind of departure from the logic of reason, to the logic of the soul.

-The Raised place of who use silence, and the sign language, achieved for Mariam with her people, which made them feel humiliated.

- The language of silence, is the language of the female with distinction.

Keywords: The language, the sign, the silent language, the body language, the surah of Maryam.

تمهيد:

يتحدث الناس كثيرا لإيصال رسائلهم المتنوعة، فيعرضون فكرة، أو يقدمون حجة، أو يرفعون التماساً، أو ينشدون الأغاني للتعبير عن مكنوناتهم وأحوالهم. ويرتقي مستوى الرسالة مبنئاً ومعنى، ليكون وحياً من الله عن طريق رسله لعباده، ويأتي كل ذلك في كلامٍ ذي ألفاظ ورموز ومعانٍ متنوعة الدلالات والمقاصد.

لكن ما معنى أن تُؤمر مريم -عليها السلام- بالصوم عن الكلام، وبتوظيف لغة الجسد والإشارة في موضع بالغ الدقة والخطورة، ويتعلق بالشرف والعرض، وفي بيئة ساد فيها الظلم والاضطراب. فقد كانت الحياة التي يعيشها بنو إسرائيل بانسة، فقد حرّفوا دينهم وأفسدوا عقيدتهم، وعاثوا في الأرض فساداً، وأضحى الواحد منهم لا يأمن على نفسه غدر الآخر" (كهوس، 2016). ولأنها الصديقة والمصطفاة بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 42)، فإن العبرة من قصتها -حتمًا- جليلة وعظيمة.

ومألوف أن تتم الاستعاضة عن اللغة المنطوقة، بلغة غير منطوقة تتجلى في حركات الجسد، ونبرات الصوت، والإشارات المعبرة عن المقاصد والأغراض والمشاعر والأحاسيس، فهي وسيلة من وسائل الاتصال، ولكنها غير لفظية وغير ناطقة. وتسمى هذه اللغة عند علماء الاتصال بـ (اللغة الصامتة) (عرار، 2006). لكنّ المؤلف والمنطقي - أكثر- أن يتولّى الناس الدفاع عن قضاياهم بالحجاج والبرهان المنطوق في موضع المواجهة والجدال.

ومن هنا جاء التساؤل في هذه الدراسة حول تحقق العملية الاتصالية، وانتقال المعلومة عبر طاقة وقوة "الصمت"، وقناة الإشارة والرمز ولغة الجسد، في قصة السيدة العذراء والسيد المسيح -عليهما السلام- حين تعلق الأمر بمسألة مصيرية لامرأة، ورضيع، وأمة، ورسالة، من خلال قوله تعالى: ﴿فَكُلِّي وَأَشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم 26)، وقوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهِدِ صَبِيًّا﴾ (مريم 29). فينبثق ذلك التساؤل المشروع والمُلح: هل المقام في تلك المواجهة بين مريم عليها السلام وقومها مقام سكوت، وصمت، وإشارة جسدية غير لفظية، تحقّق ما يحقّقه الاتصال اللفظي؟ وكل ما يمكن أن يتفرّع عن هذا السؤال الرئيس، من أسئلة فرعية حول مفهوم اللغة الصامتة، وعن سرّ الصمت، وعلاقة ذلك بالعملية الاتصالية، بل وبالمرأة في تناول ضيق من حيث المساحة، ومن دون توسع في الموضوع.

أولاً: أهمية وسائل الاتصال في الماضي والحاضر

تعدّ الأهمية المتزايدة للاتصال في حياة الإنسان، وكل العوامل والدراسات المرتبطة بهذه الأهمية، والتي تؤثر فيه وتتأثر به، هي الدافع الحقيقي للاتجاه إلى التركيز على الاستفادة منه ومن مزاياه، خاصة وأن وسائل الاتصال بدأت تتطور وتتعدّد تدريجياً، لتصبح أكثر ارتباطاً بتحسين وتطوير الخدمات التي يحتاجها الإنسان والعالم من حوله، سواء تعلق الأمر بالاستخدام الشخصي لوسائل الاتصال، أو بصورة جماعية لفعاليات الاتصال كالتعرض الانتقائي أو الإدراك الانتقائي (محمد حسين، 1984).

وقد ساعدت وسائل الاتصال على انتشار المعرفة والمعلومات بين الناس في جميع أنحاء العالم، فالمؤلفون والكتّاب -مثلاً- ينقلون معارفهم من خلال كتبهم، والمؤسسات من خلال تبادل الأفكار مع العملاء، والطلاب مع أساتذتهم وهكذا.

فالالاتصال يُعدّ أساس كل العلاقات الإنسانية؛ إذ يبدأ تشكل العلاقات من الحوار والتفاعل ومبادلة الآراء، ومن ثم يتطور إلى علاقات إنسانية قد تدوم لفترات طويلة، وبذلك تصبح الحياة ممكنة بين الأفراد والمجتمعات. وفي هذا السياق يرى هادي نعمان الهيتي، أنه لولا الاتصال بين الأفراد، لما وجدنا وشائج تربط بينهم، ولما وجدنا مجتمعاً إنسانياً، بأي شكل من الأشكال، ولأمت حياة كل فرد وكل مجتمع معزولة عن الأخرى، وأنه لا أحد يستطيع أن يتصور الحالة التي تحياها الإنسانية، لو لم تكن هناك عمليات اتصالية، وهو يؤيد فكرة توفير الفرص للاتصال الثقافي لكون هذا الأخير هو محور تحريك الثقافة، ويوفّر لها فرصة التفاعل مع الثقافات الأخرى، لتخرج من ركودها وتكون أكثر انتباهاً لقضايا العصر (الهيتي، 2003).

ولقد تمحورت صراعات حضارية وفكرية كثيرة حول حق الاتصال، وظل ذلك يتبلور ضمن مطالب إنسانية وحقوقية، إلى أن أصبح حقاً ملزماً في مجالي الإعلام والاتصال سنة 1948م، وتم التقنين له في (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، وقد احتاج ذلك إلى ثلاثة قرون منذ اختراع جوتنبرغ، واختمار التحليل والنقاش بين فلاسفة الأنوار، لكي يترسّخ حق التعبير، ويحتل تلك المكانة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (الحافظ، 1979).

وحاجة الإنسان لوسائل الاتصال هي حاجة حيوية، لا تتفصل عمّا يضمن سيورة الحياة واستمرارها؛ فهو يستخدمها للعيش، ولإنجاز أعماله، بالإضافة لكونها تشيع -بشكل من الأشكال- بعضاً من احتياجاته (الهيتي، 1998).

وقد انصبّت بعض الدراسات على ذلك الاتفاق الحاصل في تلقّي الرسائل والمعلومات، وهو ما يسمى بالتوجيه المماثل، والذي تقوم فكرته على أنه من الممكن أن يكون لدى شخصين ملاحظات وتفسيرات للشيء نفسه، وكلما كان التشابه كبيراً، كلما أصبح التدفق للمعلومات بين الأشخاص أكثر كفاءة، ويكون التدفق المكثف للمعلومات بشكل تلقائي، زيادةً في عملية التوجه المماثل، وهذا يعكس تلك العلاقة الوطيدة بين وسائل الاتصال والجمهور (الحافظ، 1979)، وكيف يمكن التحكم فيها بحسب هذا التحليل، فاستعمال الإشارات والرموز للاتصال، يعتمد على الاتفاق حول تصنيفات النظر إلى الأشياء والتصوّرات، حين إنتاج المعلومات أو تخزينها أو تسجيلها. فتلك التصنيفات هي من ضروب التمثيل، ووسائل الاتصال هي مصدرها المهم للتمثيلات الجمعية؛ إذ هي التي توضح الخطوط الكنتورية¹ للحضارة والمجتمع (هارا لامبوس، 2001).

ويبدو جلياً، كيف أمكن الحديث عن الإشارات والرموز ضمن العملية الاتصالية ووسائلها، بشكل منطقي وانسيابي دون إقحام ولا افتعال؛ حيث تتضح علاقة المرسل بالمتلقي في فكرة التغذية الراجعة، ودراسات الجمهور في شكلها الأقوى والأنضج للدلالة على ذلك الاتفاق الحاصل في استقبال المعلومة وتفسيرها وفهمها في الحيز الجمعي.

ثانياً: اللغة الصامتة وخصائصها (الاتصال غير اللفظي):

1- مفهومها: اللغة الصامتة، هي أحد أنواع التواصل غير اللفظي، والتي تصدر عن الجسد على شكل إيماءات وإشارات، والتي تعبر عن المشاعر والأحاسيس الداخلية لا شعورياً، حيث يتم عن طريق هذه

الإشارات والإيماءات إيصال العديد من الرسائل والأفكار للأشخاص الآخرين. أو ما يسمى أيضا بـ "الكينيزكس" (Kinesics)، أو علم الكينات، أو علم الإشارات الجسمية (Gestures)، وهو دراسة أو علم يبحث في العلاقة بين لغة جسد الفرد مثل هزة الكتف، وبين الاتصال بالآخرين بالتراسل/التبليغ. (باسم سليمان 2011، وزكي حسين، 2001).

ويقسم بعض العلماء الاتصال غير اللفظي إلى ثلاث لغات (الفليني، 2005)، وهي:

- 1- لغة الإشارة: وتتكون من الإشارات البسيطة أو المعقدة التي يستخدمها الإنسان في الاتصال بغيره.
- 2- لغة الحركة والأفعال: وتتضمن هذه اللغة جميع الحركات التي يأتيها الإنسان لينقل إلى الغير الذي يريده من معانٍ أو أحاسيس، ومن أمثلة ذلك ما يؤديه الممثل من حركات على المسرح دون أن يصاحبها ألفاظ، ورغم ذلك تستطيع أن تفهم ما يعنيه، فإن كان يمسك بيده شبكة ويقوم بأداء حركات بها، يمكن أن يفهم منها أنه يقوم بدور أحد صيادي السمك إلى غير ذلك من الأمثلة.
- 3- لغة الأشياء: ويقصد بها ما يستخدمه مصدر الاتصال، غير الإشارة، والأدوات، والحركة للتعبير عن معاني أو أحاسيس يريد نقلها إلى المستقبل، فارتداء اللون الأسود يرشد إلى الحزن الذي يعيش فيه من يرتدي هذا اللون.

ويؤكد الباحثون أن الاتصال غير اللفظي يمتد ليشمل "تعبيرات الوجه والإيماءات، والأزياء والرموز والرقص، والبروتوكولات الدبلوماسية". (أبو أصبع، 1998)

وتنقسم الإشارات غير اللفظية إلى أربعة رموز (مكاوي، والسيد، 2004)، هي:

أ- رموز الأداء: وتشمل حركات الجسد، مثل تعبيرات الوجه والعيون والإيماءات، وكذلك ما أطلق عليه "شبه لغة"، كنبرة الصوت، والضحك والبكاء..

ب- رموز اصطناعية: كأدوات التجميل، والملابس والأثاث، وما يعبر عن مكانة الإنسان.

ج- رموز إعلامية: كل ما يتعلق باستخدام وسائل الاتصال من اختيارات لحجم الخط، والألوان والصور والظلال وأنواع المشاهد التلفزيونية من حيث القرب والبعد.. والمؤثرات الصوتية.

د- رموز ظرفية: وتتبع من استخدامنا للزمان والمكان، ومن خلال ترتيب المتصلين والأشياء حولهم، مثل مقاعد جلوس الزوار حسب مكانتهم الاجتماعية، أو تأثيث قاعة تدريس..

فالجسد إذاً، وضمن هذه الرمزية في الاتصال غير اللفظي، هو مفهوم قائم بذاته وبوظائفه، ف"أن يكون لك جسد، فأنت في تواصل، وذلك هو الجزء المتمم للانفعالات" (Dumouchel, 1999).

وشتنا أم أبيننا، فنحن في عملية تواصل مستمر، لأن وجودنا و سلوكنا بجميع أنواعه هو تواصل؛ لا يمكن أن نعيش أو أن نكون موجودين من دون إحداث سلوك، وبالتالي وكنتيجة حتمية فنحن لا نستطيع ألا نتواصل، وذلك طبقاً لقول (Watzlawick, 1972): "كل سلوك، وليس الكلام وحده، هو تواصل، وكل تواصل يؤثر في السلوك". كما يشرح ذلك الفرق بين الاتصال الرقمي والاتصال التماثلي أو (القياسي)، فالأول متعلق بالكلمة والمعلومة اللفظية، بينما الاتصال التماثلي فهو يشمل كل ما هو اتصال غير لفظي، من إشارات جسدية مماثلة لوظيفة اللفظ، وإيحاءات وإيماءات، وتلويحات الصوت، وتتابع في الكلام، والإيقاع، ونبرات الكلمات وغيرها. فالالاتصال الرقمي يعمل على تبليغ المحتوى، بينما الاتصال التماثلي، يُعنى بالعلاقة، وهذان النوعان من الاتصال يتواجدان معاً، ويتكاملان في كل تفاعل.

ويؤكد (Le Breton, 1998)، على أن "بداية حضور الآخر في التفاعل (التواصلية)، ليست فقط بكلامه، ولكن قبل ذلك بجسده، وحالات هذا الجسد ووضعياته" (Le Breton, 1998)، وهذه الأهمية

للجسد، تمنح لغته وإيحاءاته وحركاته، وكل ما يتعلق به من تعبير، أهمية أكبر، وتمنح لوظيفته التواصلية المكانة الأولى في التفاعل. لذلك يرى الكاتب أن "الجسد ليس مجرد مادة سلبية، خاضعة لسلطة الإرادة، وعقبة أمام التواصل، لكن بآلياته الخاصة، أصبح ذكاء العالم، نظرية حية ومطبقة في بيئته الاجتماعية..." (Le Breton, 1998) .

2- أهم خصائصها:

أ- لغة الجسد تعبر عن معلومات وجدانية صادرة من النفس البشرية، لا يمكن التعبير بها عن طريق اللغة المنطوقة.

ب- لغة الجسد تشمل نبرة الصوت وتعبيرات الوجه، فتعطينا معلومات ودلالات اللغة المنطوقة، والتي يصعب التعبير عنها بكلمات منطوقة.

ج- لغة الجسد تتميز بالصدق لأنها -غالبا- لا يمكن التحكم بها، لكونها رد فعل لما تشعر به النفس البشرية.

ثالثا: تاريخ الاهتمام باللغة الصامتة

الاهتمام بظاهرة الإشارات الجسمية ودورها في التواصل بحسب المصادر الأوربية "يعود إلى مرحلة مبكرة لدى اليونان، والرومان من ناحية. كما سنجد هذا الاهتمام يشتجر بعلم وفنون مثل: الفراسة، وعلم وظيفة الأعضاء، وعلم النفس وفنون الرقص، والتمثيل الصامت، والخطابة، والرسم" (حسام الدين، 2001).

وقد كان للعلماء العرب - أيضا اهتمام بهذا العلم والفن في الوقت ذاته؛ حيث يقول محمد العبد في كتابه العبارة والإشارة : "أما عطاؤهم الفكري الذي حملته لنا مصادر التراث اللغوي والبلاغي: فإنه يؤكد لنا فطنتهم إلى منزلة الإشارة في السلوك الكلامي، ودورها في الكشف عن مقاصد المتكلمين، واعتيادها لأغراض بلاغية فيما أنتجوه من نصوص أدبية رفيعة. وبعض ذلك لمحات مقتضبة عارضة، وبعضها مما أفردت له الأبواب وحلت فيه المسائل تقصيا حقيقته" (العبد، 2007).

وقد ظهرت بواكير هذا العلم مبكرا في موروثنا العربي والإسلامي، فيتضح ذلك من خلال كتاب "الفراسة" للإمام فخر الدين الرازي، الذي يعتمد على ظاهرة الإشارات الجسمية، والهيئات التي يتخذها الجسم في الدلالة على السمات الأخلاقية، والحالات النفسية للإنسان. وقد عرّف الفراسة بقوله: "الفراسة عبارة عن الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة" (الرازي، 1982).

والإشارة عند الجاحظ، اصطلاح يتسع لجميع أشكال السلوكيات الحركية، كما بيّن الوظيفة الاتصالية للإشارة، والتفت إلى جميع جوانب النظر في السلوكيات المركبة، بل التفت إلى رمزية في الإشارة يفقدها المنطوق من الكلام (الجاحظ، 1960).

رابعاً: العلاقة بين الاتصال الصامت والاتصال الصائت

توجد علاقة وطيدة وقوية بين لغة الرمز والجسد (الاتصال الصامت)، ولغة اللسان (الاتصال الناطق)، أو الاتصال الصائت، فَلَغَة الصامتة وظائف وأدوار تؤديها إلى جانب اللغة اللفظية، والتي يمكن بلورتها فيما يأتي:

- الإعادة (التكرار): حيث إن الحركات والإيماءات التي تصدر عن الجسد، ما هي إلا إعادة لكلام الشخص المتحدث (Upbility publications)، (كأن يشير إلى موقع معين بقصد هنا).

- **تقديم البديل:** من الممكن أن يستخدم الشخص لغة الجسد كبديل للاتصال اللفظي (Conesa, 1983)، كأن يستخدم حركات وتعابير الوجه التي تُعني عن الكلام، مثل الإشارة بالموافقة أو الرفض؛ إذ تعتبر لغة الجسد مكملةً للاتصال اللفظي، حيث إن حركات الجسد قد تبين، وتوضح، وتكمل المغزى والمقصود من الكلام، كما أنها توضح وتُعدّل الرسالة التي يريد الشخص إيصالها، كأن يضرب الطاولة بيديه دلالةً على الغضب عند الانتهاء من كلامه.

- **التأكيد:** حركات الجسد العفوية تؤكد كلام الشخص ورسائله اللفظية (Schnitzler, 1994)، كأن يستخدم نبرة صوتٍ مختلفة ل كلمات مُعينة في سياق الحديث للتأكيد على أهميتها، أو استخدام تعابير الوجه للتأكيد عليها.

- **تتمة للمعنى:** فالإشارات والحركات غير اللفظية، يمكن أن تضيف معلومات وتكمل مضمون الرسالة. فالألفاظ تقدم محتوى، قد لا يكتمل - أحياناً - دون تدخل اللغة الصامتة من حركات وإيماءات وإشارات.

- **التناقض:** الإشارات غير اللفظية، يمكن لها أن تكون مناقضة للرسالة التي يُراد تمريرها كاتصال غير لفظي *Communication non verbale*، وهذا يعكس أهمية وظيفة ودور اللغة الجسدية الصامتة، فإذا لم يُنتبه لها فقد تنسف معنى الرسالة، وتحوّله إلى النقيض، وإلى محتوى غير مقصود بالمرّة، أو ربّما مقصود حين يُضطر الإنسان أن يحابي جهة معينة، أو خوفاً من جهة معينة، كذلك الإيماءات التي نقوم بها حين نلتقي بمن لا نحبه، ولكننا نضطر للترحيب بهم، لكن للجسد لغته التي قد تقدم العكس.

كما يمكن للشخص المتحدث أن يناقض أقواله باستخدامه لحركات وإشارات الجسد، مثلاً كأن يطلب المسؤول إحضار ملف معين من أحد الموظفين، وفي الوقت نفسه يشير له بعينه بالألّا يقوم بإحضاره. فالإشارة إذًا، إما أن تتّم المعنى والألفاظ في التواصل، وإما أن تنفرد به انفراداً كلياً بحسب اقتضاء الحاجة والمقام، وإما أن تناقضه، وقد نبّه الجاحظ على ذلك؛ بحيث تصبح الإشارة - أحياناً - أسلم لطرفي الاتصال من اللغة اللفظية؛ مخافة افتضاح أمر المتحدثين. وهو ما أطلق عليه عبارة "خاص الخاص" (الجاحظ، 1998)، فذلك ما تغدو فيه رتبة الإشارة أسبق من رتبة اللفظ عند الجاحظ. فحاجات النفس والمقام التي تتطلب اللغة الصامتة كثيرة ومتعددة.

- **التنظيم:** يمكن للاتصال غير اللفظي، أن ينظم الاتصال بين المشاركين مثل: حركة الرأس أو العينين، أو تغيير المكان، أو إعطاء إشارة لشخص ليكمل الحديث أو يتوقف عنه، وكلها وظائف تنظيمية يقوم بها الاتصال غير اللفظي. (مكاوي، 2004)

خامساً: صمت مريم ودلالاته الاتصالية

تعدّدت مفاهيم الصمت وتتنوع بحسب الفن الذي تناوله واشتغل عليه، ولأن الصمت والسكون يكمنان في الطبيعة وفي الإنسان وفي كل موجود في الكون، ذهب الروى فيه مذاهب؛ فقد اهتم الفلاسفة بدراسته، عبر مجموعة من الطقوس والأساطير والحركات العبادية التي قام بها الإنسان منذ القدم، فبدأ الصمت جزءاً مهماً بمحاكاته للطبيعة الصامتة. و" الفكر الفلسفي في عصور ما قبل التاريخ مال إلى اعتبار أنّ السكون هو أصل الحركة، فالتحرك حالة تطرأ على الساكن، وأن الأصل في كل متحرك هو ساكن" (آل ياسين، 1985)، فليس الصمت والسكون غياباً، لذلك فالعناصر الغائبة هي حاضرة في الذاكرة الجماعية، وذلك الغياب لتلك العناصر يمثل شكلاً متحرّكاً لعلامات الصمت التي تمثّل نصاً مسكوتاً عنه، فلحظة الانقطاع في النص هي التي تمنح لذّة النص (تودوروف، 1990)، فالصمت كلام ولكنه كلام ليس لفظياً ولا يحتاج للكلمات، لذلك اعتبر هيدغر الصمت بأنه توصيف الكلام الخفي (هيدغر، 1963).

وقد تبيّن من خلال العلاقة بين لغة الجسد (الاتصال الصامت)، والاتصال اللفظي (الاتصال الصائت)، أنه يمكن للغة الجسد أن تكون بديلاً للاتصال الناطق، من دون الحاجة للألفاظ والكلمات. وحين قال الله تعالى لمريم عليها السلام: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مريم 26)، فقد أمرها بالإشارة إلى سيدنا عيسى -عليهما السلام- وهو الذي لم يمتلك ملكة النطق بعد، ليجيب قومه ويكلّمهم في مسألة مصيرية وخطيرة، فإن ذلك يحيل على الآتي:

1- أنّ كلام مريم لم يكن ليقتنع قومها بحال من الأحوال، لأن ملابسات القصة بالنسبة لهم، تُختزل في النتيجة التي بين أيديهم، فمريم ليست متزوجة، ولكنها تحمل صبياً بين ذراعيها وهو ابنها، فهذا لا يحتمل في تفسيرهم سوى فكرة واحدة، ألا وهي "الخطيئة". فيكون صمّتها أسلم وأقوى من كلامها، لأنه لا وجود لكلمات قادرة على تغيير نظرهم للموضوع، وفي وضعها ذلك، لوتكلمت مريم عليها السلام، لأدى كلامها لنقاش كارثي عقيم لن يقنع القوم؛ فقد جاء في دراسة أمريكية للمركز الدولي "توستماسترز" لتكوين القادة، ما يفيد بأنه "حين تخاطب جمهوراً، فلكي تبلغهم أمراً مهماً، وللإقناع، عليك أن تبدو مقتنعاً، وجاداً، ومتفائلاً: حركاتك وعبارتك ينبغي أن تثبت أدلتك، وإلا فأنت مُعرّض لكارثة" (Toastmasters International, 2003)، فتبدو الحكمة الإلهية جلية في أمر مريم -عليها السلام- بالتزام الصمت، وحتى في مجرد إحالة الكلمة على من ستظهر على يده معجزة من خوارق العادات. فصمّتها سيحميها من خطر أي انفعال يظهر عليها من خوف أو توسّل، أو تحدّ.

2- أنّ الله أمرها - عليها السلام- بالصمت والإمساك عن الخوض في ذلك الموضوع بالذات، فيما يتعلّق بالإجابة عن مسألة الصبي الذي تحمل بين ذراعيها بلا زواج؛ إذ إنّها لم تنطق بكلمة واحدة، بل أحالت المهمة على الصبي، وأشارت إليه إشارة، ولم تكلمه أو تكلمهم كلاماً.

3- أنّ الأمر يتجاوز مريم الفتية، وقد لا تجد التعبير اللفظي المناسب عن الوضع الحرج الذي كانت فيه، لأنها - في الأصل- تفاجأت بالأمر مثلهم واستغربته عندما كان مجرد فكرة، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ (مريم 20).

و جاء في دراسة توستماسترز-أيضاً- أن التعاطف مع المتحدث يكون مع حركاته ولغة جسده أكثر من كلامه (Toastmasters International, 2003)، وقد كانت مريم -عليها السلام- بحاجة إلى ذلك التعاطف والتصديق، ولم يكن أيّ كلام ليؤثر في قومها، وهي الفتية البريئة التي لم تخالط الناس كثيراً.

4- أنّ الصمّت لحظة دينامية متفجرة بالحركة، شأنه شأن الكلام من حيث عملية البناء الدرامي (محمد رضا و مفتن، 2015)، وله قوة لا مثيل لها، تجعل الطرف المقابل متحيراً في أمر الطرف الصامت.

5- أنّ للصمّت بلاغة، لذلك يقول الجاحظ عن البيان: "هو البيان الذي جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم ومعبراً عن حقائق حاجاتهم ومعرفاً لمواضع سد الخلة ورفع الشبهة ومداواة الحيرة" (الجاحظ، 1424هـ).

ويكون الصمّت -أحياناً- كما يبدو في بعض التصورات، رديف تعطل التواصل، وهو مقترن بالموت والعدم والتعطل والاختفاء والاحتجاب والحيرة والكرب (البهلول، 2007)، وهو صمت العيّ والرهبية.

وبالمقابل يفرّق الجاحظ بين صمت العيّ والرهبية، وصمت آخر، وهو الصمّت الذي يندرج تحت خطة أو إستراتيجية خطابية بها يدرك المتكلم (بالصمّت) ما عزّ مناله بالكلام. يقول: "واعلم أنّ الصمّت في موضعه ربما كان أنفع من الإبلاغ بالمنطق في موضعه وعند إصابة فرصته، وذلك صمّتك عند من يعلم

أنك لم تصمت عنه عياً ولا رهبةً" (الجاحظ، 1964). وصمتُ مريم -عليها السلام- كان استراتيجياً خطابية وفقاً للتقدير الرباني لإحداث الأثر المرجو.

6- أن الصمت فيضٌ من الله ﷻ، هذا ما يراه أفلاطون: "إن الله يفيض على الكون بالصمت، فهو متعالٍ عن المعقولات كلها، ومُكتَفٍ بذاته" (الحكيم، 1981). ويشير أرسطو إلى أن الوجود الإلهي صامت؛ لأنه متحرك بذاته، والمتحرك بذاته صامت، والمتحرك بغيره صابخ (الأهوائي، 1948). فأمرُ الله للسيدة مريم - عليها السلام- بالصوم عن الكلام، له حكمته وتجلياته البعدية، فهناك مقولة مفادها: "بعد الصمت تأتي الخوارق".

وإذا كان للصمت هذا الحضور الإلهي، الذي يفيض على الوجود والموجودات، فما الذي سيكون أجلاً وأجدي من ذلك الفيض؟ خاصة وأنَّ المقام مقام نبوة، وإحقاق حقٍّ في الدفاع عن قديسة طاهرة وعفيفة ونبوية. لقد كان الصمت أبلغ انسجاماً مع المقام، وإمعاناً في تربية ذوق القوم وتهذيباً لهم.

7- اللغة الصامتة هي لغة الأنثى بامتياز، تقول (Streep, 2010): "إن، فالقاعدة الذهبية، هي: مع النساء ينبغي تعلُّم القراءة بين السطور، وكلُّ شيءٍ يسير على خير"، كما تقول إن النساء على وجه الخصوص، يُعبَّرن بشكل طبيعي أكثر من الرجال بأجسادهن، وتعبيرهن الطبيعي بأجسادهن، أكثر دقة وتعقيداً من تعبير الرجال الجسدي (Streep, 2010).

وقد كان صمت زكريا ﷺ صمتاً مختلفاً، قال الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم 10، 11). وقد ورد في تفسير الطبري لآية صوم هذا النبي زكريا ﷺ عن الكلام، إنما هو -مع غرابية الفكرة- نوع من العقاب له، حين استغرب عقله أن يُرزق الولد في تلك السن، سيماً وأن زوجته كانت عقيماً، فجاء الصوم عن الكلام آية تجعله يعجز عن الكلام من غير سوء، ولا علة تمنعه من ذلك؛ إذ ورد في التفسير ما نصّه: "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ من غير بأس ولا خرس، وإنما عوقب بذلك لأنه سأل آية بعد ما شافهته الملائكة مشافهة، أخذ بلسانه حتى ما كان يفيض الكلام إلا أوماً إيماءً" (الطبري، 2000).

وكان لهذا الحدث تفاسير أخرى؛ حيث "قال آيتك" أي علامتك " أن لا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سويًا " أي أن تحبس لسانك عن الكلام ثلاث ليالٍ، وأنت صحيح سوي من غير مرض ولا علة، قال ابن عباس ومجاهد وعكرمة ووهب والسدي وقتادة وغير واحد: اعتقل لسانه من غير مرض ولا علة. قال مالك عن زيد بن أسلم "ثلاث ليالٍ سويًا" من غير خرس، وهذا دليل على أنه لم يكن يكلم الناس في هذه الليالي الثلاث وأيامها "إلا رمزاً" أي إشارة، ولهذا قال في هذه الآية الكريمة "فخرج على قومه من المحراب" أي الذي بُشِّر فيه بالولد "فأوحى إليهم"، أي أشار إشارة خفية سريعة "أن سبحوا بكرة وعشيا" أي موافقة له فيما أمر به في هذه الأيام الثلاثة زيادة على أعماله شكراً لله على ما أولاه (مجموعة من المحققين، 1426).

وقد يكون هذا التفسير مجانباً للصواب؛ إذ إنه قد يعكس مبالغة في عقاب سيدنا زكريا ﷺ فقد طلب غيره من الأنبياء أدلة على قدرة الله ﷻ ولم يطلهم أيّ عقاب، وكيفما كان تفسير الآية من قريب أو بعيد، فإن كرامة الصمت من مريم - عليها السلام- كانت لمواجهة القوم، فالمقام خطير، بينما كان صمت زكريا ﷺ لنفسه (على الأكثر تقدير)، كي تطمئن وتهدأ وتسد بقدرة الله على إكرامه بالولد بعد بلوغه من الكبر عتياً، قياساً على قدرته ﷻ على كل شيء.

سادسا: المتخيل والمفهوم في مشهد إشارة مريم للصبي

كيف يمكن لمريم أن تقنع قومها اليهود بصدق قصتها؟

لا يقدم التراث النصراني أي جواب، فجل كتب النصرانيين المقدسة تجاهلت طفولة المسيح الأولى بحيث تكاد تكون حلقة مفقودة عندهم. ومن ذكرها من الإنجيليين صرف الانتباه عن المشكلة الخلقية إلى المشكلة السياسية؛ فذكروا قدوم ثلاثة ملوك مجوس، ترشدهم نجمة فسجدوا لملك بني إسرائيل (الغلام الوليد)؛ مما أثار حفيظة الملك هيرود أو غيره... وكل هذا حيدة عن السؤال الحارق ما دليل مريم على صدق قصتها؟ (أبو عبد المعز، مرجع إلكتروني).

وسكوت النصرانيين عن هذه الحقيقة لا يتسق مع شغفهم بالخوارق والمعجزات، وهم الذين يشحنون عقول عامتهم وخاصتهم بأخبار عن تماثيل للعدراء باكية أو دامية، و يعلمون أن تلك الأخبار مختلقة، فهم "يقبلون قصة مختلقة يرويها معتوه، ولا يقبلون قصة في مصلحة دينهم جاءت في القرآن!!" (أبو المعز، مرجع إلكتروني).

وعليه فقد انفرد القرآن الكريم، بقصة صمت مريم، وقصة تكليم عيسى عليهما السلام. وفي القرآن، تُصوّر لنا الآيات ما نفهم من خلاله، أن إشارة مريم لعيسى - عليهما السلام- جاءت إحالةً منها لصبيها، ليخبر القوم بحقيقة الأمر، وقصة حمل أمه به، وإنجابها له من دون زواج، لكن الآيات لم تبين لنا نوع الإشارة وأداتها، وتُرك الموضوع للتخمين والتخيل على أساس أن العبرة والدرس في القصة القرآني، هي المقصد منه، وليس المقصد هو السرد والحكي والإمتاع. ويبقى من حق العقل أن يهتم بالتفاصيل، فيتساءل كيف كانت إشارة مريم للصبي في المهد؟

ولا نجد غير احتمال واحد وقوي في الدلالة على المراد، ألا وهو: "إشارة اليد" وقد قيل عن اليد أنها أشبه أعضاء الجسم باللسان، من حيث كثرة الاستعمال، وقوة التبليغ، فهي من أكثر أعضاء الجسم استعمالاً. وهي العضو الذي "يقوم في النظام الإشاري الجسمي مقام اللسان في النظام اللغوي الصوتي، لأنها تساعد المتكلم على التعبير عما يريد بشكل فعال" (حسام الدين، 2001)، ولعلها الأقرب في قصة السيدة العذراء -عليها السلام- في الدلالة على الإشارة لقومها وأمرهم بالتكلم مع الصبي في المهد.

وقد يُستنتج ذلك من تلك الدلالات التي تؤديها اليد وتبليغها كرسالة تخاطبية؛ حيث يقول عريب محمد عيد: " وفي التعبير الحركي (لغة اليد) تصدر أوامر ونواهي، وقد تكون مقصودة بشكل إرادي أو عفوي أو لا إرادي، وهي تعزز أدواتنا الاتصالية" (عريب، 2010)، فمن استعمالاتها في التخاطب اليومي، ما يستخدم في الأمر، أو طلب الإقبال، أو إدبار الأمر. ويمكن تصنيف هذه الإشارة، ضمن فئة أو نوع "رموز الأداء"، التي تؤدي معنى معيناً ضمن تعبيرات الوجه والإيماءات ونبرات الصوت...

وذلك ما يمكن أن يتسق أكثر من غيره، مع المضمون الذي كانت مريم -عليها السلام- تشير إليه. كما تأخذ اليد، معنى التوجيه إلى الشيء، وهو المطلوب في قوله: (فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبياً)، فقد قال أبوحيان الأندلسي: "أي هو الذي يجيبكم إذا ناطقتموه" (أبو حيان الأندلسي، 1993)، وأضاف أن في ذلك دلالة على الامتناع عن الكلام من موقف قوة، لأن المشار إليه فيه حجة دامغة تغني عن كلام مريم، لذلك استعملت الإشارة، لأن الدليل مادي موجود أمامهم. فلا حاجة لحديث حينئذ، فوجهتهم بحركة اليد إلى عيسى ﷺ (أبو حيان الأندلسي، 1993).

سابعاً: الإشارة في قصة مريم ودلالاتها في التفاسير

مما سبق، تأكد أن الإشارة لغة لها دلالات عدة ومتنوعة بحسب الحاجة، وأن ورودها في القرآن لدليل على أهميتها ودورها في تبليغ الرسالة، ولهذا فإن مراجعة بعض التفاسير في تفسير الآيتين 26 و 29 من سورة مريم لها -حتمًا- فائدتها.

فقد جاء في تفسير القرطبي: "التزمت مريم عليها السلام ما أمرت به من ترك الكلام، ولم يرد في هذه الآية أنها نطقت بـ ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ وإنما ورد بأنها أشارت، فيقوي بهذا قول من قال: إن أمرها بـ (قولي) إنما أريد به الإشارة، ويروي أنهم لما أشارت إلى الطفل قالوا: استخفافها بنا أشد علينا من زناها، ثم قالوا لها على جهة التقرير: ﴿كَيْفَ نَكَلُّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ وكان هنا ليس يراد بها الماضي، لأن كل واحد قد كان في المهد صبيًا، وإنما هي في معنى هو الآن" (القرطبي، 2019).

وقد ورد في هذا التفسير، كمسألة متعلقة بالإشارة، ما نصه:

"الإشارة بمنزلة الكلام، وتفهم ما يفهم القول، كيف لا وقد أخبر الله تعالى عن مريم فقال: فأشارت إليه وفهم منها القوم مقصودها وغرضها فقالوا: كيف نكلم وقد مضى هذا في آل عمران مستوفى".

وقد تعرّض القرطبي لمسألة الإشارة كإشكال، تترتب عليه خلافات فقهية حول قبول شهادة ولعان الأخرس، فانقسم أصحاب الرأي في ذلك إلى مذاهب، يذكر القرطبي منهم رأي الكوفيين، ورفضهم لقذف الأخرس ولعانه، وقال بذلك كل من الشعبي والأوزاعي، وأحمد وإسحاق، حيث يصح الزنى لديهم بالصریح من القول وليس بالمعنى، وذلك ما اعتبروه لا يصح من الأخرس ضرورة، فلم يكن قاذفا ولا يتميز بالإشارة بالزنى من الوطء الحلال والشبهة. فقالوا إن اللعان عندهم شهادات، وشهادة الأخرس لا تقبل بالإجماع.

كما يذكر القرطبي أن ابن القصار ذهب إلى أن القذف لا يصح إلا بالصریح فهو باطل بسائر الألسنة ما عدا العربية، فكذلك إشارة الأخرس. وأن ما ذكره من الإجماع في شهادة الأخرس فغلط، وقد نص مالك أن شهادته مقبولة إذا فهمت إشارته، وأنها تقوم مقام اللفظ بالشهادة، وأما مع القدرة باللفظ فلا تقع منه إلا باللفظ. كما قال ابن المنذر بأن المخالفين يلزمون الأخرس الطلاق والبيوع وسائر الأحكام، فينبغي أن يكون القذف مثل ذلك. قال المهلب: وقد تكون الإشارة في كثير من أبواب الفقه أقوى من الكلام، كقوله: "بعثت أنا و الساعة كهاتين"² نعرف قرب ما بينهما بمقدار زيادة الوسطى على السبابة. وفي إجمال العقول على أن العيان أقوى من الخبر دليل على أن الإشارة قد تكون في بعض المواضع أقوى من الكلام (القرطبي، 2019).

وواضح أن هناك أبوابًا أفردت لـ "الإشارة في الطلاق والأمور" و"باب من أجاب الفُتيا بالرأس واليد"، وقد جاء في باب اللسان: "إذا قذف الأخرس امرأته بكتاب أو إشارة أو بإيماء تعرف فهو كالمتكلم" (العبد، 2007).

وهذا ما يعكس المكانة التي تأخذها لغة الصمت والإشارة في حيّز الديني والمقدّس؛ إذ تترتب على الإشارة والحركة والصمت، في مواضع كثيرة - وليس المقام مواتيا لذكرها- أحكاماً في العبادات والمعاملات، لدرجة تبلغ مداها حين يتعلّق الأمر بالطلاق على سبيل المثال. وهذا يُعتبر سبقاً معرفياً ودلالياً للديني، حين أولى هذه الأهمية لتلك اللغة، وذلك التعبير، وبنى عليهما أحكاماً ومعارف.

ومن الضروري التعرّيج على تفسير معاصر، والنظر في ما ورد في رؤية محمد الطاهر بن عاشور لمسألة الإشارة الواردة في الآية محل البحث، فقد جاء في التحرير والتنوير: "أشارت إليه إشارة دلّت على

أنها تحيلهم عليه ليسألوه عن قصته، أو أشارت إلى أن يسمعوها منه الجواب عن توبيخهم إياها وقد فهموا ذلك من إشارتها.

ولما كانت إشارتها بمنزلة مراجعة كلام حكي حوارهم الواقع عقب الإشارة بجملة القول مفصلة غير معطوفة... والاستفهام: إنكار؛ أنكروا أن يكلموا من ليس من شأنه أن يتكلم، وأنكروا أن تحيلهم على مكالمته، أي كيف نترقب منه الجواب، أو كيف نلقي عليه السؤال، لأن الحالتين تقتضيان التكلم.

فواضح أن إشارتها كانت مفهومة لديهم، والدليل أنهم أجابوها باستفهام استنكاري، فيه نوع من الغضب والتعجب من إحالتها لهم على من كان في المهد صغيرا لا يقدر على النطق" (بن عاشور، 1984).

لم يرد في التفسيرين ما يبين أداة الإشارة المستعملة، لكن سرد الواقعة على هذا النحو فيهما، أو عند استعراض الآيات الحكيميات، يوحى بعظمة ذلك الصمت أو الصوم عن الكلام، الذي كانت عليه مريم - عليها السلام- بأمر من ربها، وبأنه صمتٌ يليق بقوم كانوا معتدين بمكانتهم، وبغرور رهبانهم الذي لا حدود له، وفي الصمت تحجيم لذلك "الأنا" المتضخم والمريض.

ولقد جاءت إشارة مريم - عليها السلام- إلى صبيها ورضيعها عليه السلام، مفعمة ومثقلة بالإحياءات والدلالات، ويمكن قراءة بعض تلك الإحياءات على النحو الآتي :

أ- أن العمر العقلي -الأولئك القوم بسبب رفضهم للحقائق وتحريفهم لها والثابت من قبل- لم يكن ليتجاوز عمر رضيع عاجز عن التحليل والتفكير، فكان المقام أنسب ليتحدثوا مع الصبي في المهد، وقد أوجعهم الموقف وجرح كبرياءهم.

ب- أن القوم لا يرتقون لمستوى التصديق بالله، دون وجود الدلائل الحسية والمعجزات، مع أن عصرهم كان حافلا بالنبوءات والأنبياء، ولكنهم يجحدون في كل مرة، ويجادلون، ويطلبون -من باب التعجيز- خوارق حسيّة لا علاقة لها بالإيمان القلبي، والاستنارة الروحية الموصولة بالاستدلال الكوني والنفسي من الكتاب المنظور (الكون والأنفس) المتاح لكل ذي عقل متدبر.

ج- أن المعجزات والخوارق التي كانوا يرونها بأعينهم، لم تكن لتحقّق لهم ذلك الامتلاء بالحقيقة، بل كانت تجدها أنفسهم، فيحاربون كلّ من تظهر على يديه تلك المعجزات، فتحول - بأمر الله ودفاعه عن مريم- مضمار التحدي والصدام، من حيزّ الأم العذراء -عليها السلام- إلى حيزّ نبيّ، بدأ المواجهة بقدره الله عز وجل، مذ كان رضيعا، فيقدم -رمزيا- تلك الحماية لأمه الوحيدة العزلاء من كلّ قوة غير قوة الله، وقد ابتلاها عز وجل وأيدها، وأسعدها، وشرفها بأمومتها لنبيّ، وهي الصديقة الطاهرة. فكان ذلك، إمعاناً في تقديم الحجة والدليل لهم، وإخراس ألسنتهم الملتوية، منذ مولده عليه السلام، إلى غاية اعتقادهم أنهم قتلوه. فالمسألة كانت مسألة كفر ووجود رُغم علمهم بكونه نبيا ورسولا من أولي العزم، كلّهم في المهد وكان آية من آيات الله للعالمين.

وفي كل هذه الإحياءات، كان صمت مريم، وإشارتها لرضيعها، ترفعا عن منطلق أصحاب الأهواء، وقتلة الأنبياء. وقد رفع الله مقامها بالصديقية التي ينال شرفها الأنبياء ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ³﴾ (المائدة 75)، وأيدها بلغة الصمت، وبلاغة السمّت. لأنه العليم بكل شيء ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك 14)، وكان المقام مناسبا لما قد يبدو قبل التدبر، أو لدى المتحيرين، ضربا من السريالية والغموض.

خاتمة:

القرآن الكريم خطاب من الله إلى العالمين، فهو رسالته إليهم، التي تهدف لتبليغ مضامين متعلقة بأمور دينهم وديناهم، ولما ثبت أن الرسالة هي أحد أهم أركان العملية الاتصالية، وأن هذه الرسالة قد تكون لفظية، أو غير لفظية بما تشمله هذه الأخيرة من صمت، وحركات، وإشارات، وإيماءات جسدية، وهي ما يسمى باللغة الصامتة. وأنها لغة قوية في تبليغ المعنى والرسالة، بل تكون أقوى -أحيانا- من الرسالة اللفظية. وبناء على كل ذلك، فإنه يُفترض أن تكون كل هذه العناصر الصامتة المكوّنة للرسالة، قائمة وموجودة في رسالة الله لعباده.

وقد جاء التساؤل في هذه الورقة البحثية، عن طبيعة ورود هذه اللغة الصامتة في القرآن الكريم، ووظيفتها من خلال آيتين قد وردتا في سورة مريم عليها السلام، إحداهما تعلقت بالصمت في مقام المواجهة، والثانية تعلقت بالاكْتفاء بالإشارة إلى من يحمل الحجة والدليل في ذاته.

فكان واضحا أن اللغة الصامتة بجميع أنواعها، من صمت وإشارة وحركات الجسد، تكمل أحيانا الرسالة اللفظية، وأحيانا تؤكدها، أو ربما تناقضها، وأحيانا تنفرد كليا بالرسالة في العملية الاتصالية، وربما تكون أقوى في الدلالة عليها.

وقد تبيّن أن لغة الصمت، هي لغة الأنثى بامتياز، وأن الله ﷻ حين أمر السيدة العذراء بالتزام الصمت، في مقام حرج يتطلّب الدفاع عن الذات في قضية حسّاسة وخطيرة كالشرف والعرض، فقد كان ذلك لحكم كثيرة وجليّة، وتوضّح بعضها من خلال الربط بين هذه اللغة المتداولة في قصة مريم مع قومها، وما توصّل إليه العلماء والفلاسفة والباحثون في مجال الاتصال واللغة.

لقد تبيّن أن الصمت هو نوع من خروج الصامت من منطلق الأسباب، القائم على الاحتكام لقانون المادة، إلى قانون الروح، والاتصال بمسبب الأسباب والتوكل عليه؛ إذ هو الكافي بتجلي قدرته على من يمُدّ يده له، يدبر أمره دون التلفظ بكلمة واحدة. فالصمت في مقام المواجهة لمن يتوكل على الله، هو القوة الحقيقية في الانسجام مع الحقيقة المطلقة، وتحقق العبودية لله، والتوكل عليه، فنتجلى قدرته، وقد يبلغ هذا التجلي، إجراء المعجزات للمتوكل عليه.

وليس ذلك بالأمر الهين، لاسيما حين يرتبط بخوارق العادات والمعجزات، ولذلك جاء بعد صمت مريم -عليها السلام- تكلم عيسى ﷺ في المهد صبيا، وإفحام الخصوم بمعجزة قوية ومهيمنة.

كما تبيّن أن "الإشارة" في مشهد إشارة مريم للنبي عيسى ﷺ، كانت تنسجم مع فكرة الصمت، وتنسجم مع رفعة مقام السيدة مريم على قومها، وقد حققت لغة الإشارة معهم وظيفتها؛ إذ إنهم فهموا ما تريد تبليغه لهم من جهة، وأحسّوا بالغیظ والمهانة من جهة أخرى، واعتبروا ذلك أشنع من الخطيئة التي اعتقدوا أنها أُنْتها.

وهكذا، تكون اللغة الصامتة (الصمت والحركة)، أو لغة الجسد، جزء من العملية الاتصالية في القرآن الكريم، وهو جزء محفوف بالأسرار والحكم، لاقى اهتماما بليغا لدى الفلاسفة قديما وحديثا، فلا أقل من أن نعتني بسبر أغواره، والتعرّف عليه أكثر، للاستفادة من ذلك في تعميق العملية الاتصالية التي هي عصب الحياة وقلبها النابض.

هوامش المصادر والمراجع:

- 1- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (بيروت. لبنان: 2019، طبعة جديدة لنوان)، المجلد 6، ص 24، ص 26.
- 2- ينظر أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة. 1948م)، ص ص 44-45.
- 3- صالح خليل أبو أصبع. العلاقات العامة والاتصال الإنساني. دار النشر والتوزيع. (ط 1). ص 36.
- 4- ينظر عبد الله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي بحث في سياسة العقول، مطبعة التفسير الفني، (صفاقس. تونس. ط1، 2007م)، ص 26.
- 5- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، تح وشرح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، (القاهرة. ط7. 1998م)، ص 78.
- 6- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، (بيروت. ط2. 1424هـ)، ص 78. ص 35.
- 7- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، (القاهرة. 1964م)، ج 1، ص 113.
- 8- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، (مصر، ط 2، 1960)، ج 1، ص ص 76-78.
- 9- ينظر تزفيتان تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة، منشورات توبقال للنشر، (الدار البيضاء. ط2. 1990م)، ص 31.
- 10- كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل، مكتبة الأنجلو المصرية، (القاهرة. 1991م)، ص 79، ص 182.
- 11- سمير محمد حسين، الإعلام والاتصال بالجمهير والرأي العام، عالم الكتب، (القاهرة، 1984م)، ص 96.
- 12- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، (بيروت، لبنان، ط1، 1981م)، ص 7.
- 13- ينظر حسن عماد مكاوي، ليلي حسين السيد. الاتصال ونظرياته المعاصرة. (القاهرة، 2004) الدار المصرية اللبنانية. ص ص 27-28، ص 28.
- 14- مجموعة من المحققين تحت إشراف صالح بن عبد الله الشنقيطي، اليسير في اختصار ابن كثير، دار الهداة للنشر، (جدة، ط 1، 1426 هـ)، ج 16، ص 1108.
- 15- محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق وتعليق أحمد عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، (بيروت، لبنان، ط 1، 1993م)، ص 146.
- 16- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، جامع البيان، تح أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، (ط1، 1420-2000)، ج 16، ص 66.
- 17- فخر الدين الرازي، الفراسة، ترجمة وتقديم إبراهيم وهبة، مراجعة إبراهيم بيومي مذكور، الهيئة العامة المصرية للكتاب، (القاهرة، 1982م)، ص 94.
- 18- محمد العبد، العبارة والإشارة دراسة في نظرية الاتصال، مكتبة الآداب، (القاهرة. ط1، 2007م)، ص 142، ص 178.
- 19- محمد عيد عريب، علم لغة الحركة بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة، عمان، (الأردن، ط1، 2010م)، ص 151.
- 20- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير تفسير القرآن، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، (1984). ج 16. ص 33.
- 21- ينظر سوزان الفليني. الاتصال ووسائله ونظرياته. دار النهضة العربية. (القاهرة، 2005). ص 25.
- 22- ميشيل هارا لامبوس، اتجاهات جديدة في علم الاجتماع، لا ترجمة إحسان محمد الحسن، بيت الحكمة، (بغداد. ط1. 2001م)، ص 516.
- 23- مارتن هيدغر، في الفلسفة والشعر، ترجمة عثمان أمين، الدار القومية للنشر، (ليبيا. 1963م)، ص 32.
- 24- هادي نعمان الهيتي، اللغة في عملية الاتصال الجماهيري، المنظور الجديد، الموسوعة الصغيرة (412)، دار الشؤون الثقافية العامة، (بغداد 1998م)، ص 8.
- 25- هادي نعمان الهيتي، إشكالية المستقبل في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت، ط 1، 2003م)، ص 180.
- 26- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع، (بغداد، ط3، 1985م)، ص 24.

الهوامش باللغة الأجنبية:

- 1- Gabriel Conesa. Le dialogue molieresque : étude stylistique. Presses universitaires de France 1983. P 448.
- 2- Le Breton David. Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions. Armand Colin/Masson. Paris. 1998. P 32, P 35.
- 3- Dumouchel Paul. Emotions. Essai sur le corps et le social. Institut Synthélabo. Coll. « Les Empêcheurs de penser en rond ». Le Pléssis-Robinson. 1999. P 185.
- 4- Watzlawick Paul. Helmick Beaven. et Jackson Don D. Une logique de la communication. Editions du Seuil. 1972. P 16.
- 5- Maryline Streep. Comment comprendre le langage secret des femmes. Les femmes vous envoient des signaux et des messages secrets.. Sachez les lire. Edi-Inter. Suisse. 2010. P8, P 9-11.

هوامش من الدوريات والمجلات:

- 1- صلاح الدين الحافظ. حق الاتصال وحرية الإعلام. مجلة دراسة عربية. العدد 19. المركز العربي للدراسات العربية. القاهرة. 1979م. ص 13، ص 12.
- 2- رشيد كهوس. سيرة أم عيسى السيدة مريم الصديقة عليها السلام. مجلة الداعي الشهرية. دار العلوم ديوبند. العدد 9-10. رمضان_ شوال 1437هـ/ يونيو_ أغسطس 2016م.
- 3- عباس محمد رضا و مهدي عبد الأمير مفتن. مصطلح الصمت. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية/ جامعة بابل. العدد 24. بتاريخ 2015. ص ص 211-223.

هوامش من الدوريات الأجنبية:

- 1- Arthur Schnitzler. Austrica. Cahiers universitaires d'information sur l'Autriche. Etudes réunies par Jacques Le Rider, Gilbert Ravy et Sigurd Paul Scheichl. Revue fondée par Félix Kreissler. Université de Rouen. Centre d'études et de recherches Autrichiennes. No 39. Décembre 1994. P 83.
- 2- Toastmasters International. Le langage corporel : Chaque geste est parole. Comment maîtriser la communication non verbale. Traduit de l'Américain par La Banque royale du Canadac et Le Comité de traduction District61. Version 1/2003. Article FR 201. P 2, P8...

هوامش من المواقع الإلكترونية:

- 1- باسم سليمان. الجسد.. اللغة الصامتة. بتاريخ 2011/01/04م. تاريخ التصفح: نوفمبر 2020. على الرابط: <https://basemsoliaman.wordpress.com>
- 2- أبو عبد المعز. المسيح ابن مريم وكلامه في المهدي. ملتقى أهل التفسير. بتاريخ: 1435/10/25 - 2014/08/21. تاريخ التصفح: نوفمبر 2020. على الرابط: <https://vb.tafsir.net/tafsir40284/#.Xjso4k9KjDc>
- 3 -Upbility publications. Date de visite : Novembre 2020. Sur le lien : <https://upbility.fr/blogs/news/la-communication-non-verbale>

الهوامش:

- 1- الخطوط الكنتورية هي الشكل الفعلي لسطح الأرض من ارتفاعات يعبر عنها على الخرائط بخطوط تسمى (Contours)، وعادة ترسم خرائط كاملة لهذه الخطوط تسمى بالخرائط الكنتورية.
- 2- جزء من حديث رواه مسلم في كتاب الجمعة (867) باب (13) تخفيف الصلاة والخطبة. والنسائي في العيدين (189/188/3) باب كيفية الخطبة.
- 3- " الصِدِّيقَةُ " على نحو " الفِعْلِيَّة "، من " الصدق "، وكذلك قولهم: " فلان صِدِّيقٌ "، " فِعْلِيلٌ " من " الصدق "، ومنه قوله تعالى ذكره: وَالصِّدِّيقِينَ وَالشَّهَادَةَ، فالشاهد هو وضع الصديقين مع الشهداء.

علاقة الإسلام والمسلمين ببقية الديانات الأخرى وأهلها دراسة تأصيلية

The relationship of Islam and Muslims with the rest of other religions and their people- An original study-

قدور سلاط

كلية الآداب واللغات - جامعة العربي التبسي - تبسة
kaddoursellat@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/07/31 تاريخ القبول: 2020/11/22

الملخص:

تعد قضية التعايش بين الإسلام وغيره من الأديان، من أهم القضايا التي تشغل عقول الصفوة من العلماء والمفكرين في هذا العصر، وتستقطب اهتمام المشتغلين بالدراسات المستقبلية والمهتمين بمصير التدافع الحضاري على جميع مستوياته، وذلك بما تطرحه من مسائل تنتشعب عنها، وبما تفرضه من تحدياتٍ وما تتطلبه من حلول لبعض الإشكالات

لذلك نجد الإسلام تجاوز المنطق الذي فرضته الثقافة الغربية - كون الحوار والتعايش بين الأديان من ضرورات العصر التي اقتضتها المصالح الأنبية والتحديات القاهرة، والحقيقة يعد ذلك جزءا من عقيدة المسلم وأسا من أسس دينه التي علمته أن الإنسانية واحدة لا تتجزأ، وأن الله أراد للناس أن يكونوا قبائل وشعوبا متنوعة ليحققوا التفاعل الحضاري، والعيش الآمن داخل مساحات شاسعة وبيئات مختلفة تضم أسرة إنسانية واحدة.

الكلمات المفتاحية: الحوار؛ التعايش؛ الإسلام؛ الدين.

Abstract:

The issue of dialogue and coexistence between Islam and other religions is one of the most important issues that occupy the minds of the elite of scholars and thinkers in this era, and attracts the interest of those working in future studies and those who are interested in the fate of civilized stampede at all levels, with what it poses from issues that diverge from it, and with the challenges it imposes And what it requires solutions to some problems

Therefore, we find Islam transcending the logic imposed by Western culture, because dialogue and coexistence between religions are among the necessities of the times that were imposed by immediate interests and compelling challenges, but it is part of the Muslim belief, and exponents of the foundations of his religion that taught him that humanity is one and indivisible, and that God wanted people to be Various tribes and peoples to achieve civilizational interaction, safe living in vast areas and different environments including one human family

Keywords: Dialogue; coexistence; Islam; religion.

مقدمة:

قضية التعايش الديني من أبرز القضايا تأثيرا في الواقع الإنساني، ومن أهم المسائل التي تشغل عقول الصفوة من العلماء والمفكرين في هذا العصر، وتستقطب اهتمام المشتغلين بالدراسات المستقبلية، والمهتمين بمصير التدافع الحضاري على جميع مستوياته، وذلك بما تطرحه من مسائل تنتشعب عنها، وبما تفرضه من تحدياتٍ على مستقبل الشعوب والمجتمعات، والفكر الإسلامي ملزم قبل غيره بموقف

محدّد، يستند إلى رأي حصيف يجلّي الحقائق ويحدّد المعالم، بعد أن يُزيل الشبهات ويدحضها ويُفند المغالطات ويُبطلها، خاصة ونحن أمام صورة نمطية - غير بريئة وغير منصفة في كثير من الأحيان- يروجها بعض المفكرين وهي كون الإسلام ديناً معادياً للغرب وللحوار معه، وإذا ما وجدت علاقات فإنها من ضرورات العصر، وأن المصالح هي التي اقتضت ذلك.

إن علماء الأمة ومفكريها مطالبون أكثر من أي وقت مضى بموقف يعبر في حقيقته عن روح الشريعة ومقاصدها، ويتلاءم في جوهره مع رسالة الإسلام، ويعكس بطبيعته إرادة المسلمين في التعامل العادل مع الأديان والثقافات والحضارات جميعاً، وذلك بالإجابة عن جملة من التساؤلات تدور حولها إشكالية البحث: كيف ينظر الإسلام إلى الآخر وما علاقته به؟ هل اختلاف الأديان مدعاة للتنافر والتصادم بين الأفراد والجماعات؟ و هل الآخر مخير بين الإسلام أو السيف كما يروج له؟ أم أنه يمكن أن يتعايش أهل الأديان في سلم ووثام بشكل تحترم فيه الخصوصيات؟

هذه الإشكالية تفتح الباب على مصراعيه لدراسة الموضوع بروية وموضوعية، بعيدة عن الإفراط والتفريط، وذلك بالاعتماد على النصوص الشرعية من كتاب وسنة، وتتبع لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتعامل مع غير المسلمين، حتى لا يتحول الموضوع إلى ترف فكري، أو جدل عقيم، قد تكون آثاره سيئة على مستقبل الشعوب والأمم جميعاً.

المبحث الأول: الإسلام وكفالة حرية الآخر

إن المستقرى للنصوص الشرعية في القرآن الكريم و السنة النبوية، و المنتبع لأطوار الدعوة في زمن النبي ﷺ، وهو يتعامل مع غير المسلمين في مختلف مجالات الحياة، يمكنه أن يفهم بشكل واضح منهج الإسلام الذي يؤصل لعلاقة المسلمين بغيرهم، ويقف على أرضية صلبة تمثل مبادئ التعايش الديني، جاءت في شكل أحكام وتشريعات و قواعد عامة أكدت عليها الشريعة و رسختها في أذهان إتباعها، لتؤسس لتعايش ديني يلتقي فيه المسلم وغير المسلم والناس جميعاً على قاعدة الحوار واحترام الخصوصيات.

المطلب الأول: الآخر في نظر الإسلام

عندما نتحدث عن الآخر بالنسبة للمسلمين، فنحن نحدد هذا الآخر بأنه المختلف عقائدياً عن المسلمين، أي غير المسلمين، سواء أكانوا من أصحاب الديانات السماوية السابقة، أو غيرهم من أصحاب العقائد الوضعية.

وعليه يمكن أن يعرف الآخر بأنه فرد مختلف أو مجتمع مختلف أو ثقافة مغايرة بالنسبة للمسلمين¹. ولعل أول ما نسجله عن خصوصية النظرة الإسلامية للآخر:

- إن الإسلام لم يرتبط بجنس من بني البشر دون باقي الأجناس، فقد تجاوز النظرة الضيقة العنصرية منذ بداية الدعوة. فهو رسالة موجهة للبشر كافة قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28).

- إن الآخر هو محل دعوة الإسلام التي تتصف بالرحمة والشفقة على هذا الآخر قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾ (سبأ: 28)، فالإسلام ينظر إلى الآخر نظرة خاصة تجعله مؤهلاً لأن يكون مسلماً، لذلك لا يقطع معه الخيوط، بل بالعكس يمد له جسور الوصول إلى ما فيه الخير قال تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ رَبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: 1-2).

- الآخر في نظر الإسلام ليس بالضرورة الضد أو العدو، بل هو المخالف الذي يمكن بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة أن يصبح مسلماً.

- إن منظومة القيم التي يقرها الإسلام تسري على هذا الآخر ولا تقصيه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: 58)، ويقول: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (النحل: 91).

- تحديد الآخر لا يعني التعصب، فوجود الآخر في المنظور الإسلامي من سنن الله في الكون، حيث خلق تعالى ثنائيات متكاملة يستقيم بها بناؤها لحكمة أرادها تعالى حين قال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذريات: 49).

هذا يعني أن وجود الآخر في خلق الله تعالى يعد تكاملاً وانسجاماً لا إختلافاً واختصاصاً، و هو وجود إيجاب لا سلب، ونظرتنا إلى الآخر ينبغي أن تنضبط بضابط الحكمة الإلهية التي أوجدت الكون على هذا النحو من الثنائية، الشيء والآخر بعيداً عن التنافر ولا عدوانية.

وبالتالي لا يمكن أن يكون هذا الآخر إلا محل تقدير واحترام، و خلاف ذلك يعد شذوذاً و انحرافاً عن الحكم الإلهية والسنن الكونية.

المطلب الثاني: الأخوة الإنسانية أس التعايش الديني

لقد غرس الإسلام في عقول و قلوب أتباعه النظرة الإنسانية ومحبة الخير لأفراد المجتمع بغض النظر عن دينهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13).

وقال النبي ﷺ: "أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. قالوا: نعم، قال: فليبلغ الشاهد الغائب"².

ومما لا ريب فيه أن الأديان تبغي التعايش السلمي ولا تقصد إلى الحزازات والخصومات، وقد خاطب الله عز وجل الناس بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: 1).

هذه نصوص صريحة وواضحة في دلالتها، بأننا كافة خلقنا من ذكر وأنثى تجمعا أخوة الأصل الأول، مختلفين في وجهتنا، تسري علينا سنة التدافع في اختلافاتنا، والغاية التي أرادها الله لنا ليست الخصام والنزاع، وإنما هي التعارف والتعاون والتعايش - هذا مع اعتقادنا بعلوية ديننا وعمق أخوتنا - ولا يمكن أن يدخل في روع أحد أن ديننا يتحدث بمثل هذه الروح، هو دين يبغي شيئاً غير التعايش الديني، لأن أصحاب هذا الدين يؤمنون بان سعادة الإنسانية حق مشترك للجميع، يؤدي كل فرد نصيبه في هذه المجموعة البشرية، سواء أكان نصيبه قليلاً أم كثيراً، دون أن ينال من عقيدة الآخرين.

ولا يفهم من دعوة الإسلام إلى إقامة أمة متميزة بأهدافها وقيمها وخصائصها أنه دين منغلق على نفسه لا يهيمه غير المسلمين، فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)، والرسول ﷺ يقول «المسلم أخو المسلم»³، والحقيقة أن الأخوة الدينية هي أخص أنواع الأخوة وأعمقها، ولكنها لا تنفي وجود أنواع أخرى من الأخوة، كأخوة القومية، قال تعالى: ﴿وَالِىٰ عَادَ أَخَاهُمْ هُودٌ﴾ (هود: 50)، ﴿وَالِىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ (هود: 61)، ﴿وَالِىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ (هود: 84)، ﴿كَذَبَتْ قَوْمٌ نُّوحَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ

قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿الشعراء: 105-106﴾، «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿الشعراء: 161﴾، فأثبت القرآن هذه الأخوة بين هؤلاء الرسل وأقوامهم، وهم مكذبون لهم متمردون على رسالاتهم، لأنهم منهم وليسوا غرباء عنهم، فهي أخوة قومية⁴، وهناك الأخوة الإنسانية العامة وهي التي شهد بها الرسول ﷺ في حديثه: «الناس بنو آدم و آدم من تراب»⁵، وقد عبر عن ذلك شاعر مسلم⁶:
إذا كان أصلي من تراب فكلها **** بلادي وكل العالمين أقاربي

هكذا حرص الإسلام أن تتعايش الإنسانية في جو من السلم والرحمة والتعاون، ولم يبعث الرسول ليكون غير منذر ولم يزوده بسلطة السيطرة، بل جاء رحمة للعالمين ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وفي هذه الأجواء يكفل للدعوة حسن اللقاء لتأخذ مسارها الطبيعي، وترك الحساب والعقاب لله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾⁷.

هذا هو الإسلام وهذه هي نظرته إلى الإنسان الآخر، فهو أخ له قبل أن يكون مسلماً أو كافراً أو يهودياً أو نصرانياً، فالإسلام لا يبني علاقته بغيره على أساس هذه الاختلافات، بل يبنينا على الأسس المشتركة بينهم⁸.

لقد جاء الإسلام ليزيل النزعة العنصرية التي سادت الجاهلية، حيث دعا إلى تكوين صلة جديدة بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس المساواة، فلا شرعية للتفاخر بالأنساب والآباء مادام الأصل في النهاية واحداً، بل ردهم أيضاً إلى ما وراء هذا فعرفوا أنهم جميعاً لآدم و آدم من تراب، تمكينا في الأذهان لعقيدة الخلق وتأكيدياً لسلطان الربوبية المطلق، وما يترتب عليه من الإقرار بالعبودية للخالق ووجوب طاعته في كل شيء.

إن الإسلام لا يقبل مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنه يطالب المسلم شرعاً بالوقوف والحرص على حماية تلك الخصوصيات على تنوع انتمائها، وذلك من أجل قيم الإنسانية المشتركة بين البشر، وإيجاد حالة من التعارف الذي يقوم على التآلف والتعاون على المصلحة المشتركة، وهذا مشترك تتبناه الفطرة الإنسانية لجميع الشعوب على اختلاف ألوانها ومشاربها وتوجهاتها، ولأنه هو الضمان الذي يحافظ على دوام وحدة الأصل البشري، وحماية لوحدة المصير المشترك بين أبناء الأسرة الإنسانية.

المطلب الثالث: رعاية الإسلام حرية المعتقد

لقد تعددت وتتنوع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تقرر حرية العقيدة وما يستتبعها من ممارسات عملية، تعد دستور المسلمين في أحكام التعامل مع غيرهم، منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 99)، ومنها ما جاء لحسم الأمر في مسألة الاعتقاد، بعد نزول القرآن واستقرار التشريع، وبيان الأدلة والبراهين على أصل العقيدة الصحيح، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...﴾ (الكهف: 29)، فلا حاجة لاتخاذ السيف أو الإكراه لحمل الناس على التدين، ومن يختار الكفر أو الإسلام فهو يتحمل تبعه اختياره، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 1)، لذلك عرض الإسلام نفسه على الناس في دائرة هذا المعنى المحدد، غير متجاوز له في قليل ولا كثير، فكان هدفه من دعوته الآخرين توضيح مبادئه، وأن يمكن الآخرين من الوقوف عليها، فإذا

شاؤوا قبلوها واعتنقوها، وإذا شاؤوا أعرضوا عنها وتركوها⁹، وسلك في ذلك منهاجا فريدا من نوعه يستهدف ضمان حرية المعتقد والدفاع عنها:

الفرع الأول: تحديد وظيفة صاحب الرسالة ﷺ

إن الحرية الدينية في أرحب مفاهيمها، هي التي حددت وظيفة صاحب الرسالة، حيث بينت أن وظيفته في هذا المجال لا تعدو البلاغ الشرح والبيان، واستخدام القلم - كتبه للملوك - واللسان في تحبيب دينه للناس، وترغيبهم في قبوله، وقد كان النبي ﷺ مثالا في سلوك هذا المنهج.

إن الوحي الذي تنزل كان محور دعايته، فهو يقرؤه على الناس ويسجله في صحائف هادية لمن يرغب في الإطلاع عليه، هذه هو منهجه في إبلاغ رسالته، قال تعالى: ﴿تَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِدْ﴾ (ق: 45)، ﴿فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ، أَسْتَعْلِيهِمْ بِمُسِيْرٍ﴾ (الغاشية: 21-22)، ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ﴾ (الأنعام: 107)، ويقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيْعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِيْنَ﴾ (يونس: 99)، ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ﴾ (النحل: 125).

هذه نصوص صريحة تحدد وظيفة النبي ﷺ، ووظيفة الدعاة من بعده وهم يدعون الناس لدينهم، حيث تتوقف عند البيان والتذكير وبالتالي هي أحسن، وللناس بعد ذلك الحرية التامة في اختيار دينهم وعقائدهم، متى وكيفما شاؤوا.

الفرع الثاني: حرية غير المسلمين في ممارسة شعائرهم

ومن القواعد الأساسية في معاملة غير المسلمين، ضمن هذا الإطار، ما يروى عن الإمام علي رضي الله عنه "قاعدة" (نتركهم وما يدينون)¹⁰. أي أن لهم الحرية التامة في اعتقاداتهم وممارساتهم، ماداموا على عهودهم، ويلتزمون بأداب النظام العام، وذلك مستمد من قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِيْنَ﴾ (التوبة: 7)، فلا يجوز التدخل في شؤونهم الخاصة، خاصة ما تعلق منها بأمور الاعتقاد، والشواهد التاريخية على هذه القضية كثيرة، منها عهد النبي ﷺ، إلى يهود المدينة الذي جاء فيه «... لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم»¹¹، ورسالته ﷺ إلى معاذ بن جبل رضي الله عنه في اليمن والتي جاء فيها «... ولا يفتنن يهودي عن يهوديته»¹²، وأيضا عهد النبي ﷺ إلى أهل نجران الذي جاء فيه «... ولا يغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانيتها، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية»¹³، وقد حفظ رجال الدين من سطوة الحروب، فقد جاء في الحديث النهي عن قتل أصحاب الصوامع أي رجال الدين والرهبان والعباد، تطبيقا لمبدأ عدم الإكراه في الدين، حيث قال ﷺ: لا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع»¹⁴. وفي خطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لجيوشه التي وجهها لفتح العراق والشام جاء قوله: «... وسوف تمرن بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له»¹⁵، وجاء في عهد عمر الفاروق رضي الله عنه إلى أهل الفرس، ضمانا واضحة لحريةهم الدينية وحرمة معابدهم وشعائرهم (هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل إلبيا من الأمان: أعطاهم أمنا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم، سقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها، ولا من حيزها ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار منهم)¹⁶، وعند دخول المسلمين مصر، كان أول عمل قام به عمرو بن العاص رضي الله عنه هو ترسيخ مبدأ (لا إكراه في الدين)، وذلك لمحو كل آثار الضغط والإكراه عن أهل مصر الأقباط،

الذين تعرضوا لضغوطات شديدة من الروم بسبب مخالفتهم في المذهب الكنسي، فأرسل عمرو رسالة إلى البطريرك القبطي (بنيامين)، يدعو فيه للعودة إلى كنيسته، بعد أن بقي متخفياً فترة طويلة من الزمن، حيث استقبله عمرو بكل حفاوة، ومنحه صلاحية إدارة شؤون طائفته (17)، ولأهل الذمة في ديار الإسلام أن يؤديوا شعائرهم الدينية على أكمل وجه، فحرية ممارسة العبادة وأداء الشعائر من الأمور البديهية التي يتضمنها أي عقد، أو معاهدة يبرمها المسلمون مع غيرهم.

ولعل من أروع الأمثلة على هذا التسامح الرفيع - رغم أنه لم يكن هناك عقد أو معاهدة - هو سماح النبي الكريم ﷺ، لوفد نصارى نجران، المؤلف من حوالي ستين شخصاً، بدخول مسجده الشريف وجلسهم فيه فترة طويلة، وعندما حان وقت صلاتهم قاموا متوجهين إلى المشرق ليصلوا صلاتهم، فقام المسلمون لمنعهم من ذلك، إلا أن رسول الله ﷺ نهاهم عن ذلك، وتركهم يصلون في طمأنينة (18)، وجاء في عهد خالد بن الوليد رضي الله عنه إلى سكان عانات (مجموعة قرى قرب بيت المقدس) ما نصه (... على أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وعلى أن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم) (19)، وإن من أعظم الشواهد الواقعية على حرية المعتقد في الإسلام، هو ما يرى الآن من أماكن العبادة: الكنائس، والمعابد والأديرة المنتشرة في كل مكان من بقاع العالم الإسلامي، وهي شواهد عيان تنطق بحرية التعبد التي جاء بها الإسلام، فلو أن المسلمين مارسوا الإكراه أو الاضطهاد ضد أتباع الملل والنحل، لما شوهد برج كنيسة واحدة ولما سمع صوت ناقوس في بلاد الإسلام بعد ذلك، بل إن القرآن الكريم، جعل حماية المعابد وأماكن العبادة أحد الأسباب التي أبيح لأجلها الجهاد في الإسلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 39-40).

يقول ابن قيم الجوزية: إن الله يدفع عن متعبداتهم التي أقروا عليها شرعاً وقدرأً، فهو يحب الدفع عنها، وإن كان يبغضها، كما يحب الدفع عن أربابها وإن كان يبغضهم²⁰.

فأهل الأديان في بلاد الإسلام لهم دينهم، كما للمسلمين دينهم قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6).

الفرع الثالث: كفالة الحريات في الدنيا والحساب والفصل يوم القيامة

لما كان الاختلاف من طبائع البشر، ولما كان التنوع والتعدد من سنن الله، فإن الإسلام لا يقف في وجه السنن، بل يتعامل معها كواقع لإرادة الله تعالى، ولا تغيير لخلق الله ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: 23)، والإسلام لا يلزم المسلمين بتوحيد الناس على دين الإسلام، ولا يكلفهم بحاسبة الناس والفصل والقضاء بينهم في عقائدهم، وإنما يطالبهم ببذل الجهد في البلاغ والبيان.

إن القرآن الكريم وهو دستور المسلمين ومصدرهم الأول، يعلمهم بكل وضوح، أن كل الاختلافات في الدنيا يمكن أن يكون لها قضاة يفصلون فيها، إلا نوع واحد، فليس له قضاة في الأرض، ألا وهو الاختلاف في الرأي والاعتقاد، رغم ما قد يحدث بسبب هذا الاختلاف من فتن يتسبب فيها أصحاب العقائد المختلفة، إلا أن القرآن حسم ذلك بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: 17).

هذه الآية ولها نظائر تقتضي بأن الفصل والقضاء بين الطوائف الدينية خاص بالله تعالى، ولن يكون في الحياة الدنيا وإنما سيكون يوم القيامة، إنها دعوة عامة إلى الناس أن لا يثيروا الخلافات الدينية

الحساسة، لأنها لن يتولد عنها خير، ولن ينفك عنها شر فهي آفة مدمرة، وعلى الناس أن يستشعروا الرابطة الأسرية الكبرى التي بينهم فأبوهم آدم وأمهم حواء، وكثيرا ما خاطبهم القرآن «يا بني آدم»، فلم لا يعيشون عيشة الأسرة الواحدة ويرجئون كلمة الفصل بينهم إلى من إليه مصيرهم؟²¹، ولعلي بن أبي طالب في ذلك شعر جميل²²:

والناس من جهة التمثيل أكفاء أبوهم آدم والأم حواء
نفس كنفس وأرواح مشاكلية وأعظم خلقت فيهم وأعضاء
فإن يكن لهم من أصلهم حسب يفاخرون به فالطين والماء

وكما كان الإسلام حريصا في صرف الناس عن الخلافات وجههم للتنافس في الحياة بما ينفع الناس جميعا.

الفرع الرابع: توجيه الناس للتنافس في عمل الخير

فذلك أجدى من التناحر، ولدينا في القرآن آيات لتأصيل هذا المبدأ الإسلامي الحكيم، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: 148)، فعمل الخير ينبغي أن يكون هو شاغلنا جميعاً، ويوم نعود إلى الله يفصل بيننا بالحق، أما الآية الثانية ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48)، وقد جمعت هذه الآية بين المبدئين السابقين في عمل الخير وترك الفصل في الخصومات الدينية إلى الله وحده.

هكذا هياً الإسلام كل ما يمكن لتحقيق التعايش السلمي بين الشعوب والأديان، خاصة مع أهل الكتاب من يهود ونصارى، الذين يكثر الحديث عنهم بأنهم أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64).

ويظهر ذلك في معاملات النبي ﷺ لغير المسلمين وهي كثيرة نذكر منها:

- لم يتعرض النبي ﷺ وهو يؤسس لدولة الإسلام - لليهود المقيمين في المدينة بسوء، بل وضع معاهدات معهم تكفل للجميع الحرية والعيش المشترك بسلام، حتى نقض اليهود تلك المعاهدات.

- معاملة النبي ﷺ لنصارى نجران لما قدموا المدينة، فإنه عليه الصلاة والسلام حاورهم وأراد مباهلتهم فرفضوا، وقد صلوا في مسجد رسول الله ﷺ إلى المشرق فلم ينكر النبي ﷺ عليهم ذلك.

إن أهل الكتاب خاصة الذين وفوا بعهودهم عاشوا في ظل دولة الإسلام آمنين مطمئنين، وحسبنا في ذلك أنه ﷺ، مات ودرعه مرهونة عند يهودي من صاع من شعير²³.

وقد سار الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان على هذا المنهج القويم، فكانت معاملاتهم تدل على أسمى معالم الحرية، فهذا خالد بن الوليد لما فتح الشام، صالح الروم على عدم هدم شيء من كنائسهم، قال أبو يوسف: فتركت البيع والكنائس لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل الذمة، ولم ينكر ذلك الصلح على خالد بن الوليد خليفة المسلمين آنذاك أبو بكر الصديق، ولا رده عمر ولا عثمان ولا علي²⁴، ويذكر يوحنا النيقى: «أن المسلمين في مصر وافقوا على عدم احتلال أي كنيسة، وعلى ألا يتدخلوا في شؤون الأقباط بأي صورة من الصور، ويذكر أن عمرو بن العاص جبي الضرائب المفروضة لكنه لم يمد يده قط إلى شيء من أملاك الكنائس، ولم يأت بعمل من أعمال النهب والتدمير، بل لقد حافظ على البيع حتى آخر حياته»²⁵، وقصة ذلك القبطي مع عمرو بن العاص في سباق للخيل، وكيف اقتصر له عمر

رضي الله عنه وقال مقولته الشهيرة "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"، شهادة على تلك الصورة المشرقة للحرية والعدالة، وأشار يوحنا إلى أن أسقف نقيوس - عاش في القرن السابع الميلادي- قال : إن فتح المسلمين لمصر وشمال أفريقيا جلب للقط حرية دينية بعد ضغط البيزنطيين²⁶، فالخلفاء الراشدون ضمنوا الحرية لجميع أفراد الدولة الإسلامية بما في ذلك غير المسلمين، وقد التزموا المنهج الإسلامي في معاملة غير المسلمين، فشهد الجميع بفضلهم وعدلهم حتى غير المسلمين، يقول الأب بروغلي: إن الذين آمنوا بمحمد كانوا قوماً صادقين ذوي دراية وذكاء، منهم أبو بكر وعمر رجلا نوليا زمام دولة فسيحة الأرجاء، فأحسننا سياستها وكانا ذوي ثبات وعدل وقناعة وفضل، وكانا أرفع قدرأ وأبعد مرمى من القياصرة الذين حاربوهما²⁷. فكانوا في غاية العدل والإحسان وإعطاء الحرية للجميع، مستشعرين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 8).

هكذا تجسدت حرية العقيدة في ظل الإسلام واقعيًا وفي أبرز صورها، ولم يكن التعايش مجرد شعار يرفع، وإنما تجسد ذلك عمليًا في مجتمع المدينة الأول، وفي العهود التالية له، وإن حصلت مخالقات فهي شاذة مخالفة للنهج الصحيح الذي رسمته الشريعة الإسلامية²⁸، ولقد وجدنا غير المسلمين يشكلون جزءًا من رعايا الدولة الإسلامية في مختلف العصور، بل كانت لهم المناصب العليا داخل الدولة الإسلامية، ولعل وصف الشاعر الحسن بن خاقان²⁹ ما وصل إليه غير المسلمين أيام الدولة العباسية أصدق مثال على ذلك، حيث قال³⁰ :

يهود هذا الزمان قد بلـغوا غاية آمالهم وقد ملكوا
العز فيهم والمال عندهم ومنهم المستشار والملك
يا أهل مصر إني نصحت لكم تهودوا فقد تهود الفلك

المبحث الثاني: العلاقات الاجتماعية والتأسيس للاجتماع الديني

إن التعايش الذي دعا إليه الإسلام لا يتوقف عند الاحترام وعدم التعدي على الآخر، بحيث يكون تعايشًا سلبيًا، كما هو حال بعض المجتمعات والقوانين، بل أراده أن يكون متميزًا إيجابيًا يكسر بعض الحواجز ويتجاوز بعض الخلافات، ويفتح المجال للاندماج بين المجتمعات. ولعل من أبرز العلاقات الاجتماعية التي أقرها الإسلام في هذا الشأن، إباحة طعام أهل الكتاب ومشروعية مؤاكلتهم والأكل من ذبائحهم، وما يترتب عن ذلك من الاندماج والتزاور، بل ذهب أكثر من ذلك، فأباح مصاهرتهم والتزوج من نسائهم المحصنات العفيفات، مع ما قرره القرآن من قيام الحياة الزوجية على المودة والرحمة، كل ذلك من شأنه التأسيس لتعايش ديني تحترم فيه الخصوصيات، وتمتد فيه جسور العلاقات إلى صلات الود والرحمة بين الأفراد والأسر.

ولقد جاءت النصوص صريحة في هذا الشأن، فأباحت للمسلمين طعام أهل الكتاب وأحلت زواج المسلم من الكتابية سواء أكانت يهودية أو نصرانية، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مَحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...﴾ (المائدة: 5)، وهنا تظهر مرة أخرى سماحة الإسلام وانفتاحه على الغير، بشكل واقعي عملي يؤسس لتعايش ديني خاصة في شقه الاجتماعي، يظهر تفصيل ذلك من خلال:

المطلب الأول: حل الطعام والذباح

من العلاقات الاجتماعية التي أقرها الإسلام، والتي تربط المسلمين بغيرهم، وبأهل الكتاب خاصة، حل طعامهم وذبائحهم لنا وحل طعامنا وذبائحنا لهم، وهذا الحكم خاص بهم دون غيرهم من المشركين، وفي ذلك إشارة مرة أخرى إلى انفتاح الإسلام على الآخر وقابليته للتعايش معه من جهة، وخصوصية أهل الكتاب عند المسلمين من جهة أخرى، ورغم أن الأصل في حل الذبائح ذكر الله تعالى الذي يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفُسَقٌ...﴾ (الأنعام: 121)، لكن جاءت الخصوصية لترفع الحدود والقيود في التعامل والمعايشة مع أهل الكتاب، وما يستتبع ذلك من السماح للمسلمين باستضافتهم وإجابة دعوتهم، ما يؤسس لنموذج من التعددية الدينية، ويشرع لفقته خاص هو فقه الاجتماع الديني والتعايش مع الآخر.

وقد جاء النص القرآني صريحا في دلالاته على حل طعام أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ (المائدة: 5).

ويعتقد كثير من فقهاء المسلمين أن «طعام أهل الكتاب، يشمل كل أنواع الطعام، سواء أكان من لحوم الحيوانات المذبوحة بأيدي أهل الكتاب أنفسهم أو غير ذلك من الطعام، بينما يعتقد البعض الآخر من المفسرين والفقهاء أن المقصود من طعام أهل الكتاب، هو اللحوم المذبوحة المشروطة بشروط إذا التزم بها المسلمون وأهل الكتاب حلت لهم³¹، بل من العلماء من ذهب إلى أبعد من ذلك فأحل ما ذبح بالصعق الكهربائي، فما دام أهل الكتاب يعترفون بأن ما يذبحونه بالصعق الكهربائي حلال مذكى فهو حل لنا وفق عموم الآية، وكذلك اللحوم المستوردة من عند أهل الكتاب كالدجاج ولحوم البقر المحفوظة مما قد تكون تذكيته بالصعق الكهربائي ونحوه...³².

وقد ثبت في السنة أن النبي ﷺ كان يأكل طعام اليهود، ويجب دعوتهم ويقبل ضيافتهم، فعن أنس: «أن يهودياً دعا النبي ﷺ إلى خبز شعير وإهالة سِنْحَةً⁽³³⁾ فأجابه»⁽³⁴⁾.

إن إباحة الطعام والذبائح هو إباحة لغيره من المعاملات كالتزاور والضيافة والتهادي والصدقة، وهذه الأمور كلها ثابتة بالسنة وفعالها النبي ﷺ، لأن الإسلام لا يكتفي بضمان حريتهم الدينية، ثم يعتزلهم فيصبحوا في المجتمع الإسلامي مجفوين معزولين أو منبوذين، إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجاملة والخلطة... ليتم التزاور والتضاييف والمؤاكلة والمشاركة، وليظل المجتمع كله في ظل المودة والمسامحة³⁵. إن مثل هذا الفقه وهذه الأحكام لتؤسس بجلاء لمجتمع العيش المشترك، وتفتح أبواب التمازج التام بين الأفراد والجماعات، وإن اختلفت أعراقهم وعقائدهم.

المطلب الثاني: مشروعية المصاهرة والتزوج من نسائهم

وإذا كنا بصدد الكلام عن العلاقات الاجتماعية، فإن الزواج يعتبر من أقوى هذه العلاقات، وذلك لما يترتب عن هذه الرابطة من صلات الود والرحمة بين الأفراد والأسر، ولقد نص القرآن الكريم بشكل صريح على إباحة زواج المسلم من امرأة يهودية أو نصرانية، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مِنْ حُصْنَيْنِ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُنْجِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة: 5)، وهذه الآية الصريحة في دلالتها على حل الزواج بغير المسلمة إذا كانت من أهل الكتاب، وربما ذهب بعض العلماء إلى أن الجواز يشمل كل كتابية دون قيد أو شرط⁽³⁶⁾، وهنا نقف مرة أخرى على صفحة من صفحات التشريع الإسلامي، وما يتميز به من السماحة في التعامل مع غير المسلمين حيث يذهب في ذلك

بعيدا فيبيح للمسلم أن يتزوج من نساء أهل الكتاب، وهي سماحة لم يشعر بها إلا أتباع الإسلام من بين سائر أتباع الديانات والنحل، فإن الكاثوليكي المسيحي ليتحرج من نكاح الأرثوذكسية والبروتستانتية أو المارونية المسيحية، ولا يقدم على ذلك إلا المتطلون عندهم في العقيدة، وهكذا يبدو أن الإسلام هو النهج الوحيد الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي، لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التي تظللها راية المجتمع الإسلامي³⁷.

وهذه صورة أخرى أوضح في دلالتها على درجة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين المسلمين وغير المسلمين، وما يترتب على الزواج من مودة وعلاقات مصاهرة وقرابة، ومعلوم ما قرره القرآن من قيام الحياة الزوجية على المودة والرحمة، وهذا في الواقع انفتاح وتسامح كبير من الإسلام، حيث أباح للمسلم أن تكون ربة بيته وشريكه حياته وأم أولاده غير مسلمة، وأن يكون أحوال أولاده وخالاتهم من غير المسلمين، وهذا الحكم في أهل الكتاب وإن كانوا في غير دار الإسلام، أما المواطنون المقيمون في دار الإسلام فلهم منزلة ومعاملة خاصة³⁸، وقد أقر الإسلام أن تتمتع الزوجة الكتابية بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها والذهاب إلى كنيسها أو بيعها، وهي منه بمنزلة البعض من الكل وصاحبته في الحل والترحال وأم بناته وبنيه، ولم يفرق الدين في حقوق الزوجة بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية، فكلماتها مشمولة بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21)، فلها حظها من المودة ونصيبتها من الرحمة وهي كما هي، وهو يسكن إليها وهي تسكن إليه، ولكن لهذا الزواج آثارا قانونية وقرابية وروحية لا بد من حصولها، ولا بد من أن تنطلق أسبابها ونتائجها وآثارها ومؤثراتها، فتفعل فعلها في المجتمع الصغير فكريا واجتماعيا، صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة، وما تؤدي إليه بين الفريقين من اتصال وموالاتة ومؤازرة على ما عهد في طبيعة البشر في هذا المجال الهام، وما ينتج عن ذلك من آثار تظهر بين الأولاد وأحوالهم، وذوي القربى لوالدتهم، ولا يغيب عن الذهن ما يمكن أن يستحكم من الألفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يعهد في العقائد والأمم السابقة...³⁹.

ولقد وجدنا هذا التشريع الحكيم يتجسد عمليا في شخص النبي ﷺ وصحابته الكرام، حيث تزوج النبي من أكثر من امرأة كانت كتابية، كما فعله أصحابه ﷺ، فتزوج عثمان نصرانية، وتزوج طلحة بن عبد الله نصرانية وتزوج حذيفة يهودية، قال عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن المسلم يتزوج النصرانية أو اليهودية؟ فقال: ما أحب أن يفعل ذلك، فإن فعل فقد فعل ذلك أصحاب النبي ﷺ⁴⁰.

خاتمة:

في نهاية هذا المقال والذي حاولت من خلاله التاصيل لعلاقة المسلمين بغيرهم، و الوقوف على أهم مبادئ التعايش الديني، و كيف عالج الشارع الحكيم قضية التنوع والاختلاف عموما و الاختلاف الديني خصوصا، ودحض بعض الشبهات التي تحاك ضد الإسلام والمسلمين في علاقتهم بغيرهم، وعليه يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

- التعايش الإنساني والتفاعل الحضاري هو قدر لا سبيل إلى مغالبتة وسنة من سنن الله في خلقه يمثل معلما من معالم الحضارة الإسلامية في علاقتها بغيره.
- الاعتراف بتعدد الأديان والعقائد ليس إشكالا اقتضته تحديات وظروف خاصة، وإنما هو جزء من عقيدة المسلم، وأسس دينه التي علمته أن الإنسانية واحدة لا تتجزأ، وأن الله أراد للناس أن يكونوا قبائل

وشعوباً متنوعة ليُحققوا التفاعل الحضاري، والعيش الآمن داخل مساحات شاسعة وبيئات مختلفة تضم أسرة إنسانية واحدة.

- العلاج الإسلامي لاختلاف الناس، هو التعايش في الدنيا حتى يجمع الله الناس يوم القيامة ويفصل بينهم فيما اختلفوا فيه، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا تَسْأَلُونَ عَمَّا أُجْرِمْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ، قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَاتِحُ الْعَلِيمُ﴾ (سبأ: 25).

- لا يشعر المسلم بحالة من الصراع مع شخص ذلك الذي تنكب الهداية وأعرض عن أسبابها، فإنما حسابه على الله في يوم القيامة، فقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: 272). وقال له وللأمة من بعده: ﴿لِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: 15).

- غير المسلم تسري عليه منظومة القيم التي يقرها الإسلام كما تسري على المسلم فهو محل تقدير واحترام، ومن خالف ذلك يعتبر شذوذاً أو انحرافاً عن الحكم الإلهية والسنن الكونية.

- الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم ومن ثم التعايش معهم في مجتمع (واحد مجتمع المواطنة)، فلهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات، وذلك في إطار الحقوق والواجبات.

- التعايش الذي دعا إليه الإسلام لا يتوقف عند الاحترام وعدم التعدي على الآخر، بحيث يكون تعايشاً سلبياً - كما هو حال بعض المجتمعات والقوانين - بل أراده أن يكون متميزاً إيجابياً يكسر بعض الحواجز ويتجاوز بعض الخلافات، ويفتح المجال للاندماج بين المجتمعات.

- شرع الإسلام لكثير من المعاملات بين المسلمين وأهل الكتاب كالزواج بنسائهم والأكل من طعامهم تأسيساً عملياً للاجتماع الديني في أبرز صورته.

- التشريع الحكيم الذي يؤسس للاجتماع والتعايش الديني، تجسد عملياً في صدر الإسلام، بل تجسد في شخص النبي ﷺ وصحابته الكرام، بالتزوج بنسائهم وأكل طعامهم والتعامل معهم في كثير من المجالات.

بمثل هذه الروح، يدعو الإسلام إلى التعايش الديني، ويشرع لذلك في كثير من أحكامه، ويمارسه أتباعه واقعيًا، مما يؤكد أن الإسلام هو النهج الوحيد الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي، لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التي تظلمها راية المجتمع الإسلامي.

المصادر والمراجع

- 1- أحمد الجهيني ومحمد مصطفى: الإسلام والآخر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007.
- 2- أرنولد توماس: الدعوة إلى الإسلام، ملتزم للنشر والتوزيع، ط 1971.
- 3- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، 1967.
- 4- أبو بكر بن مسعود الكساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت علي محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط 1، 2003.
- 5- ترتون أب: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن الحبشي، دار المعارف مصر، ط 2، 1967.
- 6- التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، ط 1.
- 7- حسن الزين: الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني، دار الفكر الحديث، بيروت 1988.
- 8- حسن الزين: أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، لبنان بيروت، ط 1، 1982.
- 9- خالد بن عبد الله القاسم: الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1414.
- 10- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 11.
- 11- السيد ياسين: حوار الحضارات الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003
- 12- الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية مع علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د ط.
- 13- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، مصر.
- 14- عبد العظيم المطعني: مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهاجاً وسيرة، دار الفاروق، ط 1، 2005.
- 15- ابن العربي: أحكام القرآن، ت/ علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، د ط.
- 16- القرضاوي: الحلال والحرام، دار المعرفة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 11، 1977.
- 17- القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 6، 1994
- 18- ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ت/ يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن التوفيق العاروري، رمادي للنشر والتوزيع دار بن حزم ط 1، 1997.
- 19- محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس بيروت، ط 6، 1987.
- 20- محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، مصر، ط 1، 2003.
- 21- محمد الغزالي: التعصب والتسامح بين الإسلام والنصرانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط 2، 1993.
- 22- محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار المعرفة، الجزائر د ط.
- 23- محمود العربي موسى: التعايش الديني في الإسلام، مؤسسة نصار للتوزيع والنشر، د ط.

المجلات:

- 1- محمد جعفر شحاتة: مقال الطعام الحلال في مجتمع العيش المشترك، مجلة المعارف، عدد 46، سنة 2004.
- 2- مريم آيت أحمد: مقال العلاقة مع الآخر، مجلة المعارف عدد 75، 2006.

الهوامش:

- ¹ - انظر السيد ياسين: حوار الحضارات الغرب الكوني والشرق المتفرد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 24.
- ² - الإمام مسلم صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ح (1218)، وانظر محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس بيروت، ط 6، 1987، ص 362
- ³ - رواه البخاري ومسلم.
- ⁴ - انظر التويجري: الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، ط 1، ص 81، انظر القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط 6، 1994، ص 45
- ⁵ - أبو داود و الترمذي.

- 6- ينسب إلى أمية بن أبي الصلت
- 7- انظر محمود العربي موسى : التعايش الديني في الإسلام، مؤسسة نصار للتوزيع والنشر، دط، ص 93
- 8- انظر بتفصيل أكثر أحمد الجهيني و محمد مصطفى : الإسلام والآخر، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2007، 25، انظر محمد عمارة: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، دار الشروق، مصر، ط1، 2003، ص11، انظر مقال العلاقة مع الآخر : مريم آيت أحمد، مجلة المعارج عدد 75، 2006، ص 30 وما بعدها
- 9- محمد الغزالي : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، دار المعرفة، الجزائر دط، ص 60
- 10- أبو بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، كتاب الغصب، ت علي محمد معوض- عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية، ط1، 2003
- 11- أخرج نص الصحيفة كاملا البيهقي، السنن الكبرى، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ، 2003م، ج8، ص184، وانظر ابن هاشم : السيرة النبوية، ط. دار الجيل، ج1، ص 503.
- 12- انظر يحيى القرشي: الخراج، دار الشروق، ط1، ص 72.
- 13- أبو يوسف بن إبراهيم الأنصاري: الخراج، دار المعرفة، ص 78.
- 14- رواه أحمد في مسنده، مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة دار الحديث، القاهرة، (300/1).
- 15- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، مصر، ص 246.
- 16- المرجع السابق (449/2).
- 17- حسن الزين: الأوضاع القانونية للنصارى واليهود في الديار الإسلامية حتى الفتح العثماني، دار الفكر الحديث، بيروت 1988، ص 57.
- 18- السيرة النبوية (574/1).
- 19- أبو يوسف: الخراج، (ص 58).
- 20- ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ت/يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن التوفيق العاروري، رمادي للنشر والتوزيع دار بن حزم ط1، 1418 - 1997، ج2، ص 795.
- 21- عبد العظيم المطعني: مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهاج وسيرة، دار الفاروق، ط2005، 1، ص 77 - 79 .
- 22- ديوان الإمام علي، و انظر اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>
- 23- رواه البخاري.
- 24- أبو يوسف: الخراج، ص 294.
- 25- ترتون أب: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن الحبشي، دار المعارف مصر، ط1967، 2، ص 37.
- 26- أرنولد توماس: الدعوة إلى الإسلام، ملتزم للنشر والتوزيع، ط 1971، ص 123.
- 27- حمد الغزالي: التعصب والتسامح بين الإسلام والنصرانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، ط1993، 2، ص 191 - 192.
- 28- انظر خالد بن عبد الله القاسم: الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1414، ص 96.
- 29- انظر آدم منتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1967، ص 74 .
- 30- انظر عباس غزاوي، تاريخ العراق ج1 ص 351.
- 31- انظر تفصيل ذلك في كتب التفسير، وانظر محمد جعفر شحاتة : مقال الطعام الحلال في مجتمع العيش المشترك، مجلة المعارج، عدد46، سنة2004، ص152.
- 32- القرضاوي: الحلال والحرام، دار المعرفة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط11، 1977، ص 56.
- 33- إهالة : هي الدهن من الشحم أو الشحم أو الزيت يؤتدم به، نسخة : متغيرة الرائحة والطعم، أنظر ابن منظور :لسان العرب : دار صادر بيروت 27-22/3 .
- 34- أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، مؤسسة الرسالة دار الحديث، القاهرة، باب باقي المسند السابق، 210/3 .

- ³⁵- سيد قطب: أنظر في ظلال القرآن، دار الشروق، ط11، ج6، ص848.
- ³⁶- انظر الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية مع علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د ط ج2، ص15، وانظر ابن العربي: أحكام القرآن ت/علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د ط ج2، ص556.
- ³⁷- انظر سيد قطب: في ظلال القرآن، ج1، ص241 .
- ³⁸- انظر القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط6، 1994، ص6.
- ³⁹- انظر حسن الزين: أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، لبنان بيروت، ط1، 1982 ص75 - 76.
- ⁴⁰- انظر ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ت/يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن التوفيق العاروري، رمادي للنشر والتوزيع دار بن حزم ط1، 1418 - 1997، 795/2.

أهم معالم التجديد الدعوي في مشروع "الفطرية"
عند العلامة فريد الأنصاري - رحمه الله -

The most important features of the lawsuit renewal in the "innate" project
To the scholar Farid Al-Ansari
- may God have mercy on him-

عبي سعد* د/ حباسي خالد
معهد العلوم الإسلامية- جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في الدراسات الإسلامية
habkhaled@gmail.com Saadaya164@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/08

تاريخ الإرسال: 2020/06/06

ملخص:

تتناول الدراسة حقيقة مشروع "الفطرية" عند الدكتور فريد الأنصاري باعتباره مشروعا إصلاحيا تجديديا، ومنهاجا دعويا، وتحولا حضاريا للعمل الإسلامي المعاصر، ولذلك يُنصَب هذا المشروع على ثلاثة جوانب دعوية مهمة وهي: منهج تجديد العلم، والتأصيل النظري للعمل الدعوي، ومجالس القرآن، كما يقوم على ستة أركان: الإخلاص، والآخرة غاية، ومدرسة القرآن، والربانية، والعلم، والحكمة، كما أن للفطرية ثلاثة وظائف أساسية: وظيفة بعثية ووظيفة إحيائية، ووظيفة تطهيرية، كما أن التجديد الفطري يتضمن أربع مجالات: التوحيد، والعبادة، والمجتمع، وعلم الدين.
الكلمات المفتاحية: فريد الأنصاري؛ الفطرية؛ الدعوة؛ التجديد.

Abstract:

The study deals with the reality of the "innate" project by Dr. Farid Al Ansari as a reformative reform project, an advocacy platform, and a civilized transformation of contemporary Islamic work. Therefore, this project focuses on three aspects of an important call; The method of renewing knowledge and rooting is the consideration of advocacy work and the councils of the Qur'an. Also, predatoryness is based on six pillars: sincerity, the hereafter is an end, the school of the Qur'an, rabbinic, science and wisdom. It includes four areas: monotheism, worship, society and theology.

Key words: Farid Al-Ansari; Innate; Daawa; Renewal.

مقدمة

الدكتور العلامة المغربي فريد الأنصاري - رحمه الله - من العلماء المجتهدين المجددين القلائل في العصر الحديث الذين جمعوا بين العلم والعمل، وبين التعليم والدعوة، فهو لم يكن عالما مجتهدا يهتم

* المرسل المؤلف.

بالجانب البحثي أو الدراسي والتدريسي فحسب - وإن كان هذا من صلب اهتماماته - بل كان الشأن الدعوي هو شغله الشاغل أيضا، فقد كانت جل أعماله ومؤلفاته منصبة على الشأن الدعوي؛ نقداً، وتحليلاً وتوجيهاً، وعلاجاً، ولا يعرض فكرة أو مشروعاً إلا ويكون الواقع الدعوي حاضراً فيه بقوة، بل هو الغاية والمنتهى منه، لِمَا رآه من انحراف في كثير من الحركات الدعوية القائمة في العصر الحديث؛ في الوسائل والأهداف، ويمكن أن ننتبين ذلك بوضوح في جميع مؤلفاته، فلقد كان الهم الدعوي وتجديد البعثة - كما يسميها - ديدنه، والمحور الذي تدور عليه جميع حركاته وسكناته، وهو الأمر الذي حدا به إلى انتحال مشروع دعوي تجديدي بديل عن المشاريع الدعوية المطروحة في الساحة الإسلامية في العصر الحديث سماه (الفطرية)، فما حقيقة هذا المشروع؟ وما أركانه التي يقوم عليها؟ وما أهم القضايا التي يتطرق إليها؟ وما أهم الغايات التي يرمي إليها؟ وما الفرق بينه وبين المشاريع الدعوية المطروحة في الساحة الإسلامية؟

وأهمية هذا البحث تتمثل في المساهمة بالتعريف بعلماء وشخصيات منطقة المغرب العربي ومدى مساهماتهم العلمية والفكرية والدعوية، ودورهم في حركة التجديد في العصر الحديث.

لذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى ما يلي:

- التعرف بالعلامة فريد الأنصاري وجهوده في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر.
- إثراء الساحة العلمية والفكرية والدعوية للاطلاع على التجارب الدعوية المجاورة والإفادة منها نظرياً وعملياً.

- تقييم وتقويم المناهج الإصلاحية في الساحة الدعوية المعاصرة على ضوء مشروع الفطرية التجديدي.
وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي الذي يناسب طبيعة الطرح في هذا الموضوع. في إطار العناصر التالية:

مقدمة، ثم مدخل مفاهيمي: يتم التطرق فيه إلى تعريف المصطلحات الثلاثة: التجديد والدعوة والفطرية. أما المطلب الأول يتم فيه التعريف بالعلامة فريد الأنصاري رحمه الله؛ من خلال التعريف بالنسب والمولد والنشأة وأهم مناقبه ثم آثاره ووفاته. والمطلب الثاني: يتناول حقيقة التجديد الفطري وأقسام مشروع الفطرية عند فريد الأنصاري رحمه الله. والمطلب الثالث: يركز على أركان وغايات وقضايا مشروع الفطرية عند فريد الأنصاري. أما المطلب الرابع: يتضمن ملاحظات حول مشروع الفطرية التجديدي عند فريد الأنصاري، والذي يتضمن فرعين: الأول: مشروع الفطرية والمدرسة القرآنية، والثاني: بين التنظيم الفطري والتنظيم الحركي. لينتهي المقال بخاتمة: تبرز أهم النتائج المتوصل إليها، وأهم التوصيات.

مدخل مفاهيمي:

يتضمن تعريفاً بمصطلحات ثلاثة: التجديد، الدعوة، الفطرية.

أولاً- تعريف التجديد:

1- التعريف اللغوي: التجديد: مصطلح حديث الاستعمال، وأصله من الجديد؛ وأصل كلمة (جديد) عند العرب: من (جَدَّ): وتأتي بعدة معانٍ منها:

الجديد: هو الذي قُطِعَ عن غيره، نقول ثوب جديد: أي كأن ناسجه قطعاه الآن، ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً؛ ولذلك يسمّى الليل والنهار الجديدين والأجدّين؛ لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد¹.
والتاء للطلب والاستدعاء، وتَجَدَّدَ الشيءُ: صار جديداً، وأجدّه فلان وجدّه واستجدّه: صيّرهُ جديداً².

2- التعريف الاصطلاحي: عرف علماء الشرع التجديد من زاوية التجديد الديني، ومع ذلك فإن التعريف الشرعي لا يختلف كثيراً عن التعريف اللغوي، إلا بقدر ما يضاف إليه من المعاني التي تعبر عن موضوع التجديد³.

من تعريفات العلماء المحدثين:

- يعرف أبو الأعلى المودودي (1903-1979م) التجديد بقوله: "التجديد في حقيقته: هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان"⁴.

- أما الشيخ القرضاوي (مواليد: 1926م) فيعرفه بقوله: "لا يعني تجديده- يقصد الدين- إظهار طبعة جديدة منه، بل يعني العودة به إلى حيث كان على عهد الرسول ﷺ وصحابته ومن تبعهم بإحسان"⁵.

من خلال التعريفات السابقة نسجل جملة من الملاحظات:

- إن جميع التعريفات سواء كانت تعريفات العلماء القدامى أو المحدثين تتفق في كون التجديد هو تنقية الإسلام مما تلبس به من تشويه وانحراف فكري أو سلوكي والعودة به إلى المعين الصافي: الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح، ولا تختلف إلا في بعض التفاصيل التي تتعلق بالعصر الحديث.

- التجديد لا يعني تطوير الدين وجعل نصوصه وأحكامه خاضعة أو تابعة للقيم الغربية المادية، فأسس الدين وأصوله ثابتة لا تتغير، وإنما يقع التجديد على تصحيح تدين الناس وتصوراتهم وعلاقتهم بالدين.

- التجديد هو معالجة واقع الناس على ضوء مبادئ الإسلام، ومنها إعادة التمكين للدين في حياة الناس وعلى جميع المستويات، واستعادة الأمة لدورها الحضاري.

ثانياً- تعريف الدعوة الإسلامية:

1- التعريف اللغوي للدعوة: الدعوة بالمعنى اللغوي عموماً هي: الطلب والنداء والحث والسوق... إلخ⁶.

2- التعريف الاصطلاحي للدعوة الإسلامية: تختلف تعريفات الدعوة الإسلامية عند العلماء بحسب رؤية كل عالم لطبيعة الدعوة⁷، وأشمل هذه التعريفات - في رأبي - تعريف الدكتور محمد أبو الفتح البيانوني (مواليد 1940م) للدعوة الإسلامية أنها: "تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة"⁸.

فهذا التعريف فضلاً على أنه يركز على مضمون الدعوة، فهو يعد شاملاً لجميع مراحل العمل الدعوي الثلاث: التبليغ، والتعليم، والتطبيق، وهو ما يجعله - في رأبي - تعريفاً علمياً جامعاً.

ثالثاً- تعريف الفطرية: أصل كلمة (الفطرية) من الفطرة⁹، ولذلك سأطرق أولاً إلى تعريف الفطرة لغة واصطلاحاً، ثم إلى مفهوم الفطرية كمشروع دعوي تربوي بالنسبة للشيخ فريد الأنصاري.

1- تعريف الفطرة لغة واصطلاحاً:

أ- **تعريف الفطرة لغة:** الفطرة: مصدر من فعل فَطَرَ. ويأتي بعدة معانٍ، منها:

بمعنى شَقَّ؛ "فَطَرَ الشَّيْءَ يَفْطُرُهُ فَطْرًا فَانْفَطَرَ وَفَطْرَهُ: شَقَّهُ. وَتَفَطَّرَ الشَّيْءُ: تَشَقَّقَ"¹⁰.

وتأتي الفطرة بمعنى: الإبتداءَ وَالْإخْتِرَاعُ¹¹، وتأتي بمعنى الخُلُقَة¹².

ويعرفها الجرجاني فيقول: "الفطرة: الجِبِلَّةُ المتهيئة لقبول الدين"¹³. وهذا المعنى للفطرة دل عليه القرآن الكريم والسنة النبوية¹⁴.

ب- تعريف الفطرة اصطلاحاً:

- عرفها المفسرون بقولهم: "الفطرة أنها الخُلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي مُعدة ومهيّئة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه"¹⁵. وأيضاً: "هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً"¹⁶.

- وليس بعيداً عما ذهب إليه المفسرون في تعريف الفطرة يقول فريد الأنصاري: "الفطرة - بما هي (اسم هيئة) كما يقول النحاة - هي الصورة النفسانية الأولى التي خلق الله عليها الإنسان بما سواها عليه من توازن وكمال، أي قبل تدخل اليد البشرية العابثة فيها بالخرم والخذش"¹⁷.

إذن الفطرة بالمعنى الاصطلاحي تتعلق بالطبيعة الأولى التي خلق الله عليها الإنسان؛ سواء من الناحية النفسية، أو العقلية، أو البدنية، قبل أن تنتشوه بفعل العوامل الاجتماعية، وهو مصداق لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [البينة: 04].

2- تعريف الفطرية: يعرف فريد الأنصاري (الفطرية) باعتبارها مشروعاً دعويّاً تربويّاً بقوله: "إِقَامَةُ الْوَجْهِ لِلدِّينِ حَنِيفاً، خَالِصاً لِلَّهِ؛ وَذَلِكَ بِمُكَابَدَةِ الْقُرْآنِ وَمُجَاهَدَةِ النَّفْسِ بِهِ تَلَقِّياً وَبَلَاغاً؛ قَصْدَ إِخْرَاجِهَا مِنْ تَشَوُّهَاتِ الْهَوَى إِلَى هُدَى الدِّينِ الْقَيِّمِ؛ وَمِنْ ظُلُمَاتِ الضَّلَالِ إِلَى نُورِ الْعِلْمِ بِاللَّهِ"¹⁸.

يظهر جلياً البعد التربوي لمفهوم الفطرية المبني على الالتزام بدين الله تعالى، والإخلاص له، عن طريق مدارس القرآن، ومجاهدة النفس قصد تركيتها وإخراجها من الضلال إلى النور، "وبناء على هذا السياق المصطلحي انتقل مفهوم الفطرية لدى الدكتور فريد الأنصاري، وتدرج من المعنى اللغوي إلى مفهومه القرآني ومقاصده العمرانية"¹⁹.

المطلب الأول: تعريف موجز بالعلامة فريد الأنصاري

هو فريد بن حسن بن محمد بن حسن الضرير الفقيه بن محمد بن المكي القاضي، وُلد بقرية (أنيف) التابعة لإقليم الرشيدية جنوب شرق المملكة المغربية، يوم الجمعة 14 أكتوبر 1960م²⁰. جمع في صغره بين المدرسة المعاصرة وحفظ القرآن في الجامع والعمل في الحقل²¹. ونشأ - رحمه الله - "مُولعاً بقراءة كتب الأدب من شعر ورواية، أسهم ذلك كله في صقل مواهبه الأدبية وتفنق عبقريته الشعرية"²².

نال شهادة الدكتوراه في أصول الفقه سنة 1999م، وعمل أستاذاً في جامعتي المحمدية ومكناس تخصص الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة، وتولى رئاسة شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة مكناس، كما أشرف على العديد من أطروحات التخرج، إلى غاية سنة 2006م لما تم تعيينه رئيساً للمجلس العلمي المحلي بمكناس²³.

تميز فريد الأنصاري - رحمه الله - بسعة العلم ودقة الفهم، والإخلاص في أقواله وأعماله، والصراحة والشجاعة في النقد والمراجعة والنصح، في حين يصفه مرافقوه وأصدقائه وتلاميذه باللين والتواضع والبساطة في المعاملة، كما كان خطيباً بارعاً وداعية متمكناً تشهد له أعواد المنابر وقاعات المحاضرات في مساجد وجامعات ومؤسسات مكناسة والدار البيضاء وغيرهما²⁴.

توفي - رحمه الله - يوم الخميس ليلاً: 17 من ذي القعدة 1430هـ، الموافق لـ: 05/11/2009م. بمستشفى سما بأصطنبول بتركيا²⁵.

وقد خلف فريد الأنصاري - رحمه الله - ثروة علمية ودعوية وأدبية كبيرة منها المكتوب ومنها الرقمي، والآثار الرقمية من محاضرات ودروس وخطب ومواعظ يصعب حصرها، فهي تعد بالمئات منتشرة هنا وهناك²⁶.

أما آثاره المكتوبة، فقد خلف ثمانية وعشرين كتابا وعشرات المقالات، من أهم كتبه: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، والفطرية بعثة التجديد المقبلة، ومجالس القرآن مدارسات في رسالات الهدى المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ (ثلاثة أجزاء)، مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية، أبعاديات البحث في العلوم الشرعية، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب... إلخ.

المطلب الثاني: حقيقة التجديد الفطري وأقسام مشروع الفطرية عند فريد الأنصاري

إذا كانت معاني التجديد لا تخرج عن كونها إحياء وبعثا وتطهيرا للدين لإعادته على صورته الأولى النقية دعوة وتطبيقا، فإن التجديد في مشروع الفطرية عند فريد الأنصاري لم يخرج عن هذه الوظيفة الأصيلة، وهو ما نتعرف عليه من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: حقيقة التجديد الفطري عند فريد الأنصاري

"الفطرية" - كما تبين - مشتق من كلمة الفطرة، وسكّه فريد الأنصاري كمصطلح يدل على مشروع دعوي وإصلاحي شامل، يتبين من خلال ما يلي:

أولاً: الفطرية كمصطلح - عند فريد الأنصاري - هي مشروع إصلاحي تجديدي، يقوم بدءا على إصلاح النفس وتزكيتها، وهو ما يؤكد في قوله: "الفطرية" عملية إصلاحية وجدانية، تقوم أساسا على تصحيح ما فسد من فطرة الإنسان، المجدول أصلا على إخلاص التوحيد، وإصلاح ما أصابها من تشوهات تصويرية وسلوكية، في شتى امتداداتها العمرانية"²⁷.

ثانياً: وهي منهاج دعوي وتصور كلي للعمل الإسلامي يقوم على حقيقة الفطرة، ويبين ذلك في قوله: "الفطرية" بما هي منهاج في العمل قائم أساسا على أصول الفطرة كما هي معروضة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وبما هي محاولة لاستعادة دور الوحي التربوي والاجتماعي في النفس وفي المجتمع؛ الوحي الذي قام منهاجه الشمولي على هدف أساس ألا وهو تخريج نموذج (عبد الله) الذي هو مناط كل شيء في الدين والدعوة"²⁸.

ثالثاً: الفطرية لها بعد حضاري، فهي: "مدخل للتحويل الحضاري للعمل الإسلامي المعاصر من خلال تجديد نفسه بالرجوع إلى فطرته في الدين والدعوة"²⁹ لأن "الفطرة المسلوقة أو المخرومة، لن تُعالج أو لن تُسترجع إلا بمنهاج فطري"³⁰.

إذن حقيقة "الفطرية" - بالنسبة لفريد الأنصاري - هي مشروع إصلاحي تجديدي، ومنهاج دعوي، وتحويل حضاري للعمل الإسلامي المعاصر.

الفرع الثاني: أقسام مشروع الفطرية التجديدي عند فريد الأنصاري

يُنصَبُ مشروع الفطرية التجديدي عند فريد الأنصاري على ثلاثة جوانب سماها بالمجموعات. سمّيتها في هذا الفرع بالأقسام، لأن كل مجموعة تحدد قسما معينا من العمل الدعوي في مشروع الفطرية.

القسم الأول: منهج تجديد العلم ومفهوم العالم"³¹: وهذا القسم يقوم على دعامين أساسيين لا بد منهما:

الدعامة الأولى: وجود العلماء المجددين وهم مناط بعثة التجديد. وهذا لا يتأتى إلا بالدعامة الثانية.

الدعامة الثانية: تأسيس مدرسة علمية شرعية، تجمع ما بين (التأصيل والتأهيل). ويقصد بالتأصيل: "الذي يعيد إنتاج (الفقه في الدين) بمعناه الشمولي الأصيل، ويجدد حركة الاجتهاد، ويجدد حركة تداول النص الشرعي بمنهج فقهي راشد، لا حرفية فيه ولا تسبب"³². أما التأهيل يقصد به: "التأهيل الذي يُخرِّج الطاقات العلمية الواعدة، ويكوّن الملكات الاستنباطية الراشدة، ويدفع بها إلى آفاق الاجتهاد والتجديد لبناء صرح الأمة العلمي في منهج فقه الدين وتنزيله"³³.

القسم الثاني: في التأصيل النظري للعمل الدعوي: ³⁴"وهي راجعة إلى بيان طبيعة المنهاج الفطري، القائم أساساً على منهج التلقي التربوي للقرآن الكريم، وعلى التداول الاجتماعي لآياته ومفاهيمه"³⁵.

لقسم الثالث: في مجالس القرآن³⁶: إن مشروع مجالس القرآن ليس مسلكاً تربوياً لتخريج العلماء فحسب، بل هو - أيضاً - العمود الفقري للمشروع الدعوي على المستوى التطبيقي خاصة، والفكرة الرئيسية في هذا الأمر "هي قضية (التَلَقِّي) لرسالات القرآن، من حيث تضمنت لهدى الله جل علاه ... بمعنى التلقي لحقائقه الإيمانية، ومفاهيمه التربوية، وصفاته الخُلقية، وأحكامه الشرعية"³⁷.

المطلب الثالث: أركان وغايات وقضايا التجديد الفطري عند فريد الأنصاري

جعل فريد الأنصاري للفطرية ستة أركان تقوم عليها، وثلاث وظائف هي بمثابة الغايات التي يصبو إليها من خلال مشروع الفطرية التجديدي، وأربع قضايا هي بمثابة مجالات للتجديد الفطري نتبينها من خلال الفروع الثلاثة التالية:

الفرع الأول: أركان الفطرية

جعل فريد الأنصاري للفطرية ستة أركان، وهي: الإخلاص والإيمان باليوم الآخر والإصلاح بالقرآن والربانية والعلم والحكمة.

أولاً- الإخلاص مجاهدة: إن مدار معاني الفطرية - دعوة وتربية - وقيام أساس بنائها؛ هو إخلاص التوحيد لله تعالى، وإفراده بالعبودية وحده لا شريك له، "لذلك وجب أن يجعل الإخلاص - كما جعله الله في كتابه، وبينه الرسول في منهاجه - مدار الدين والدعوة جميعاً، وإلا صار العمل الإسلامي كله إلى انحراف وضلال!"³⁸، ولكن "إخلاص التوحيد ليس مجرد معلومات تُلقَّن، ولا منظومات تستظهر، بل هو حقيقة إيمانية عظيمة، وخلق قرآني عميق، لا ينال إلا بمجاهدة ومكابدة"³⁹.

ثانياً- الآخرة غاية: في أكثر مواضع القرآن الكريم يرتبط ركن الإيمان بالله تعالى بركن الإيمان باليوم الآخر⁴⁰، وكذلك الحال بالنسبة للسنة النبوية التي رسمت طريق الآخرة وجعلته هو الهم الأكبر للمؤمن في الدنيا⁴¹.

وفي هذا المضمار يحث فريد الأنصاري أهل الشأن الدعوي في العصر الحديث أن يجعلوا هذا المعنى ركناً ركينا في برامجهم، وتصوراتهم، وأعمالهم، فيقول: "وأحسب أن هذه الحقيقة العظيمة لِمَا ينبغي لكثير من الحركات الإسلامية، أن تراجع تصوراتها، وبرامجها، وأولوياتها، على ميزانها؛ وذلك لِمَا شاهدناه لدى بعضها من انحرافٍ عن وعد جنة الآخرة إلى وعد جنة الأرض في سياق التنافس المحموم مع الحركات اليسارية والأحزاب العلمانية، وإنما المؤمن الصادق بهذا الدين - بله الداعية إليه - رجل أخروي بالقصد الأول"⁴².

ثالثاً- القرآن مدرسة: مركزية القرآن الكريم في مشروع الفطرية واضحة من خلال التعريف الاصطلاحي للفطرية، فمن خلاله "يتبين أن الدكتور الأنصاري أراد لمشروعه أن يصنع على عين القرآن، ويتأسس على وزانه وهديه، بدءاً بالتعريف وتحديد المفاهيم، وصولاً إلى المنهج التطبيقي المراد له أن ينزل على أرض الواقع، ولا يخفى لما لذلك من القوة البيانية، والأثر النفسي العميق على المتلقي، ثم ما له من العصمة والتسديد في التصور والعمل - كما يرى الدكتور - لأن المتصل بالمحفوظ محفوظ، والمتصل بالمعصوم معصوم. وهذا من التجديد الذي دعا إليه الأنصاري"⁴³.

رابعاً- الربانية برنامجاً: أما ركن الربانية فهو أحد أركانها التربوية الرئيسية، "الهادفة إلى تخريج الدعاة المربين وهم طائفة الربانيين الحاملين لرسالة القرآن، المشتغلين بدعوته في الناس أجمعين، بما يقتضيه مفهوم الربانية من مقام إيماني عظيم، وفقه دعوي متين"⁴⁴.

خامساً- العلم طريقة: نشر الحد الأدنى من العلم الشرعي بين الناس - طبعا - (المعلوم من الدين بالضرورة)، أو (ما لا يتسع المسلم جهله) هو الطريق الضامن لإقامة مشروع الفطرية، فضلا على تفرغ الطاقات الشبانية لطلب العلم الشرعي المتخصص لإمداد الأمة بالعلماء الربانيين⁴⁵.

سادساً- الحكمة صبغة: معنى الحكمة - هاهنا - هي: (اتخاذ الإجراء المناسب، في الوقت المناسب، بالقدر المناسب)، وهي نوعان؛ أحدهما كسبي والآخر وهبي⁴⁶، والحكمة هي صمام الأمان لسير العمل الدعوي. وقد كان غياب الحكمة سببا رئيسا في هلاك كثير من الدعوات واندثارها، أو انحرافها⁴⁷.

الفرع الثاني: غايات الفطرية

حدد الدكتور فريد الأنصاري الغاية من مشروع الفطرية في ثلاث وظائف أساسية؛ وظيفة بعثية (تجديدية)، ووظيفة إحيائية، ووظيفة تطهيرية⁴⁸.

أولاً- الوظيفة البعثية: وتعنى ببعث الحياة في فطرة الإنسان، الذي هو أساس كل بناء وكل عمران، ذلك بأن "تشخيص أمراض العصر في المجال الديني العام مؤد - عند التتبع والملاحظة الاستقرائية - إلى حقيقة ظاهرة: وهي أن طبيعة الانحراف الحاصل اليوم في المجال الإنساني والاجتماعي إنما هو انحراف في الفطرة واختلال في أخص خصائصها... وهذا لا يعالج إلا بمنهاج فطري رباني أصيل"⁴⁹. وذلك من خلال "إعادة تشكيل الإنسان على موازين القرآن"⁵⁰.

ثانياً- الوظيفة الإحيائية: وتهدف إلى إحياء المنهج النبوي الفطري القائم أساسا على وظيفة التلقي القرآني، "فمعالم التجديد الفطري قائمة على إحياء المنهج النبوي في التعامل مع القرآن الكريم عبر منهج ثلاثي، منهج قائم على تلاوة آياته بمنهج التلقي، وتزكية للقلوب بمنهج التدبر، وتعلم للكتاب بمنهج التدارس" مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: 164].

وفي هذا الإطار "تعد (مجالس القرآن) إحدى أهم الوسائل التربوية التي عول عليها الأنصاري - رحمه الله - من أجل إشاعة الوعي، وإحياء الأمة وتربية الشباب على هدى القرآن، بل اعتبرها العمود الفقري لمشروع الفطرية، إذ القرآن محورها ومدار معركتها"⁵¹.

ثالثاً- الوظيفة التطهيرية: تعتمد إلى تطهير العمل الإسلامي من كل ما علق به بغرض تجديد أساليبه ومنهجيته ومنطلقاته، "فالدكتور فريد الأنصاري، وهو يستعرض رؤيته للتجديد الفطري، وأركان الفطرية، ومعالمها، ومسالكها كان بين الفئنة والأخرى يعرض للعمل الإسلامي (ناقدا وموجها ومرشدا ومعالجا)، حيث أشار منذ البداية إلى أن الفطرية تعني إثبات أمرين اثنين، أولهما: تحرير الإنسان من أغلال الاسترقاق العولمي بتسوية فطرته ومعالجاتها، وثانيهما: تجديد العمل الإسلامي بالرجوع إلى فطرته في الدعوة والدين كي يستطيع مواجهة عجزه"⁵².

وفي الأخير نستطيع أن نقول أن الغاية الكبرى لمشروع الفطرية هي "العودة بالفرد والأمة وكل مؤسساتها إلى صفاء الدين الذي يحافظ على صفاء النفس وصفاء العلاقات ومن ثم سعادة الدارين، وإنما السعداء في الآخرة من سعدوا بالدين في دنياهم"⁵³.

الفرع الثالث: قضايا التجديد الفطري

تتلخص قضايا التجديد الفطري عند فريد الأنصاري في أربعة مجالات، وهي:

أولاً- التوحيد: ويقصد بتجديد التوحيد؛ "الدعوة إلى عقيدة السلف الصالح تعليماً وتزكية، كما قررها القرآن وكما كانت في الصدر الأول من الإسلام عند الصحابة والتابعين، ولكن ليس بالمنهج الجدلي الكلامي، الذي آلت إليه عند المتأخرين الجدليين، كلا فذلك هو أيضاً ابتداع في المنهج، وإنما بالمنهج القرآني التربوي الذي يقوم على التعرف على الله والتعريف به؛ تربية وتزكية؛ لتحصيل الخوف والرجاء، والرغبة والرغبة، عبادةً لله الواحد القهار"⁵⁴.

وإن النتيجة التربوية لهذه القضية (التوحيد) هي أن "يُخَرَّج من العامة: أجيال الربانيين، ومن القادة: الفقهاء العاملين، واجتماع العامة والخاصة على هذه (الثنائية التربوية) العظيمة؛ هو خير ما يقوم عليه النسيج الإسلامي السليم"⁵⁵.

ثانياً- العبادة: ويقصد بالتجديد فيها إعادة إحيائها في القلوب والنفوس، "وأهم رموزها الصلاة: فالصلاة هي عماد الدين، وهي العهد الذي بين الرسول وبين المسلمين، لكن تجديد الصلاة إنما معناه بعث مضمونها في الأمة وإحياء دورها العظيم الواصل بالله الناهي عن الفحشاء والمنكر والحافظ لحدود الله وإحياء عمارتها ومركزيتها من المساجد والجوامع وإظهار ما تبثه من مقاصد في المجتمع"⁵⁶.

ثالثاً- المجتمع: لا يخفى على أحد أن النواة الأولى للمجتمع هي: الأسرة، وهي "مفتاح فريد لكل تجديد، الأسرة هي أساس المجتمع، والخلية الأولى من نسيجه الكبير، بتماسكها يتماسك المجتمع كله، وبتمزقها يتمزق كله، ثم ببقائها سليمة معافاة يَسْلُمُ التدين ويستمر، وبفسادها أو خرابها يفسد ويخرب"⁵⁷.

ولذلك فإن العمل الأساسي للدعوة ينبغي أن يَنْصَبَّ على الأسرة، و"إنما تقوم بعثة التجديد بإعادة بناء كل المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالأسرة في النفس وفي المجتمع، وإغفال تجديد هذه المعاني في الأمة لن ينتج عنه بعثة شاملة كاملة"⁵⁸.

رابعاً- علم الدين: "والعلم باعتباره قضية من قضايا (بعثة التجديد) ركن من أعظم أركان البعث والإحياء؛ غاية ووسيلة، فبالعلم كانت هذه الأمة وبه تكون مرة أخرى بحول الله"⁵⁹. ولا يتأتى ذلك إلا ببناء أمرين في العلم وهما: التأهيل والتأصيل، الأمر الذي يؤدي إلى إحياء الثقافة الفقهية تجديداً واجتهاداً، ومن خلال "ملاحظة تجارب التاريخ الإصلاحي للمجتمع الإسلامي القديم: أنه لا تجديد لحال الأمة إلا بتجديد فقهاها، ولا تجديد لفقها إلا بتجديد مناهجه"⁶⁰.

ويخلص فريد الأنصاري في نهاية هذا المشروع التجديدي - الفطرية - إلى بيان واجبات المسلم الثلاث؛ التزام (مجالس القرآن)، وبلاغ رسالات الله بدعوة الناس إلى الله، والتزام الرباطات (من صلاة وأذكار ومقاطعة الشراكيات والخرافات والمال الحرام والزنا ومقدماته والخمر والمخدرات وإمساك اللسان...إلخ)، وينبغي أن تعرض كلها على أركان الفطرية الستة⁶¹.

وقد اقترح الشيخ الأنصاري لذلك كله برنامجاً عملياً تربوياً ولم يكتف بالتنظير فقط، ويتمثل هذا البرنامج في جملة من الدروس التربوية المستنبطة من القرآن والسنة سماها: (برنامج الربانية من الكلمات إلى الرسالات) جمع فيها نحو ثلاث وعشرين رسالة أو درسا تربوياً، يرمي أساساً إلى تخريج الدعاة الذين بإمكانهم الاشتغال بالعمل الدعوي على المنهاج الفطري⁶².

المطلب الرابع: ملاحظات حول مشروع الفطرية التجديدي

رغم أن صاحب مشروع الفطرية اجتهد أن يكون مشروعاً متكاملًا نظريًا وتطبيقيًا، إلا أنه لا يخلو من ثغرات ونقائص جلبت له بعض الانتقادات نجملها في بعض الملاحظات من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: مشروع الفطرية والمدرسة القرآنية

وإن كان فريد الأنصاري قد أبدع في سك مصطلح الفطرية، وجعل منه منطلقاً لمشروع دعوي وتربوي شامل ببعده القرآني، إلا أن هذا المشروع لم يكن بدعاً من فريد الأنصاري، بل سبقه إليه كثير من الدعاة والمفكرين في الساحة الدعوية بمسميات مختلفة، فيقول الدكتور عبد الرحيم حمدون في ذلك: "يمكن تصنيف (المشروع الدعوي) للدكتور فريد الأنصاري - أي (الفطرية) بما هي إسهام نظري وتطبيقي في بناء معالمه - ضمن سياق تيار أصطلح على تسميته بتيار (المدرسة القرآنية)، فبعد (جيل قرآني فريد) و (طبيعة المنهج القرآني) للشهيد سيد قطب، و(السنة التاريخية في القرآن) للشهيد محمد باقر الصدر، وتفسير (التحرير والتنوير) للعلامة الطاهر بن عاشور، و(الهدى المنهجي) للدكتور الشاهد البوشخي، يأتي مشروع (الفطرية) للدكتور فريد الأنصاري لبنة أخرى في صرح هذه المدرسة المباركة، مدرسة اتخذت من القرآن الكريم "مرجعية" شاملة في بناء الدين والحضارة (تصوراً، ومنهجاً، ومسلكاً)"⁶³.

الفرع الثاني: بين التنظيم الفطري والتنظيم الحركي

لقد جعل فريد الأنصاري لمشروع الفطرية تنظيمًا خاصاً كرد فعل على التنظيمات الحزبية والميكانيكية⁶⁴ القائمة - حسب رأيه -، وخصه بجملة من المميزات، وهو يبين ذلك في قوله: "التنظيم الفطري هو البديل الأصيل للعمل الإسلامي والبناء الدعوي. تنظيم خالي من المراتب والألقاب، ولا مجال فيه للأحلاف والأقطاب! ولا مكان لبناء التماثيل والأنصاب! يقدم الأقوم ديناً والأكفأ خبرة، وتجعل المهام في ملفات واضحة، ثم تسند الاختصاصات إلى أهلها. بلا لغو انتخابي، ولا عبث ديمقراطي، وإنما الشورى الإسلامية المتأنية الهادئة - بين الحكماء العلماء - هي أساس الترشيح للوظائف والمهام ... والعمدة في نجاحها إنما هي مصداقية أصحابها ضبطاً، وعدالة وقوة وأمانة"⁶⁵.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل الدكتور فريد الأنصاري يقصد بطرحه هذا إلغاء فكرة العمل المؤسسي الدعوي المنظم، ونفي فكرة العمل الدعوي الجماعي من أصلها؟

يرى الدكتور إبراهيم السكران: أن فريد الأنصاري لم يقصد إلغاء التنظيمية في العمل الدعوي، ولكن قصد نقد القدر الزائد في هذه المسألة⁶⁶، ويدلل على ذلك من كلام فريد الأنصاري نفسه وهو قوله: "التنظيم بمعناه الإداري للعمل الدعوي ضرورة من ضرورات كل عمل يريد أن يشتغل في المجتمع، هذه حقيقة شرعية لا مرأى فيها، وسنة من سنن الله في الكون وفي المجتمع"⁶⁷.

أقول: رغم ذلك فإن منحى فريد الأنصاري رفض التنظيم الحركي للعمل الإسلامي لأنه يؤدي - في رأيه - إلى (الوثنية الخفية)، في حين أن هذه التنظيمات في الأصل ما هي إلا وسائل حديثة لتأطير العمل الإسلامي وتوجيهه بوصلته إلى الغاية المنشودة وهي (التمكين لدين الله) بأقل جهد ووقت ممكن، وإن هذه الوسائل، وإن كانت مستحدثة أو غريبة، فلا مانع من استعمالها ما لم تناقض مبادئ الإسلام وقيمه، وإذا ما أحسن استعمالها، وأن لا تنقلب إلى إطار حزبي إقصائي. أو إلى غاية دعوية في حد ذاتها.

ثم إن ما اصطاح عليه فريد الأنصاري بـ(التنظيم الفطري) لم يسلم من النقد والرد من قبل المفكرين والدعاة الإسلاميين وقد أطلق عليه الأستاذ محمد الحمداوي بـ(التنظيم التلقائي) أو (الكيان الموازي)، وعدَّ أربعة أخطاء للتنظيم الفطري:

1- ادعاء التلقائية: فالفطرية مشروع تلقائي يعتمد التلقائية منهجا في الدعوة والتنظيم " تلقائية في تجميع الأفراد والأتباع، وتلقائية في تنصيب القائد أو الأستاذ المرشد... وتلقائية في توزيع التكاليفات والمهام ومراتب القيام بالمسؤوليات، وتلقائية في قبول فلسفة العمل وتبني الخطاب وطرق نشر الفكرة وتعميمها وفي مختلف أنواع الطاعات والقربات والعبادات، تصل إلى حد اعتبار العمل الفطري في حد ذاته عبادة، أو دين مُستقل، التلقائية فيه وسيلةً وغاية"68.

ثم الأسئلة التي تطرح نفسها بإلحاح على أصحاب التنظيم الفطري: هل يمكن أن تكون التلقائية نظاما؟ وهل يمكن للتلقائية أن تتحمل مسؤولية أمانة ناءت من حملها السماوات والأرض؟ وهل يمكن للتلقائية أن تواجه عالم النظام والترتيب الدقيق في كل شيء؟

2- الغموض والكُمون: "حيث يدخل التنظيم الفطري في متواليّة من الكُمون وعدم الوضوح تطال جوانبه التنظيمية والفكرية، وخطط عمله ومغامراته، كُمونٌ يُطلب من الأتباع الاتّصاف به، دون أن يتساءلوا حول ماهية التوجّه، وطبيعة الأهداف، والأدوار المنوطة بهم، ودون أن يعترضوا على غياب مؤسسات الشورى والانتخاب ومراتب المسؤوليات، أو يكون لهم موقفٌ أو رأيٌ إزاء أمرٍ يُطلب منهم تنفيذه أو خطة يتوجب عليهم القيام بكل خطواتها"69. وهذا قد يؤدي إلى تفويت "الوعي والإرادة الحرة للأشخاص إرضاءً للزعيم أو القائد أو الأستاذ الذي لا يرى ولا يلمس ولا يقترب منه إلا الصّفوة والخُص من مُدبري التنظيم الفطري والقائمين على استمراريته"70.

3- تشكيل عقلية التمكين والتمكن: "إذ بقدر ما يتضاعف عدد الأتباع والأشياء والمُنسبين للتنظيم التلقائي الفطري الكُموني؛ بقدر ما تتضاعف شهيته للتمكين لنفسه من خلال بثّ العناصر والمُريدين في أوساط مختلف الشرائح والطبقات المجتمعية، وفي أجهزة الدولة ووزاراتها وهيكلها السياسية والمؤسّساتية"71، وقد تؤدي ظاهرة الكُمون والرغبة الجامحة في التمكن "لدى التنظيمات الفطرية إلى اضطرارها لإظهار شيء وإضمار آخر، عوض التعبير الواضح والصريح عن غاياتها وأهدافها"72.

4- المشروعية الموازية للمؤسّسات: فالتنظيم الفطري يقوم على "شرعية زعيم مؤسس أو أستاذ مرشد يبلّغ الاعتقاد لدى الأتباع والمُريدين بأن ما يشبه العصمة قد حلت فيه، وأن تنصيبه يتم بتلقائية لا يجوز تعدي ما يحدده لهم من خطوط ويرسمه لهم من معالم، ولا يتناولون على ردّ رأيه أو مناقشة مساعيه والتشكيك فيها، أو المطالبة بتغييره أو إقالته، ولا يشاركون في اختياره وانتخابه"73. وقد جاء في ذلك قول فريد الأنصاري: "إن أئمة بعثة التجديد لا تصنعها الانتخابات الراجعة إلى أصوات العوام! ولا الديمقراطية التي قد تُغلب الغث على السمين، وتنصر الباطل على الحق؛ بمجرد كثرة الغث وغلبة أهل الباطل عددا"74.

خاتمة:

إن المشروع الدعوي الذي بشر به فريد الأنصاري في العصر الحديث ليكون بديلا عن المشاريع القائمة في الساحة الإسلامية، يعد من المشاريع الجادة التي تريد تجديد الروح للدعوة في العصر الحديث من خلال مراجعة أخطائها وتصويبها بإعادتها إلى معين الفطرة الصافي الذي نهلت منه أول مرة، وبعثها مجددا لإتمام الطريق بكل عزم وقوة وحيوية لتحقيق غايتها الدنيوية؛ بالتمكين لدين الله تعالى في الأرض

أهم معالم التجديد الدعوي في مشروع "الفطرية"

وتحقيق الشهود الحضاري، وغايتها الأخروية؛ بمرضاة الله تعالى وتحقيق العبودية له، التي هي الغاية من خلق الإنسان. رغم ما اعتراها من بعض النقائص التي لا يخلو منها أي إبداع بشري.

ونخلص في ختام هذه الدراسة إلى جملة من النتائج التي تمثل أهم معالم التجديد الدعوي في مشروع الفطرية، وهي:

- الفطرية؛ منهاج في العمل الدعوي قائم على أصول الفطرة كما هي معروضة في القرآن والسنة النبوية. وهو المشروع الدعوي البديل عند فريد الأنصاري.
- يقوم مشروع الفطرية الدعوي على ستة أركان: الإخلاص مجاهدة، الآخرة غاية، القرآن مدرسة، الربانية برنامجا، العلم طريقة، الحكمة صبغة.
- "مجالس القرآن" هو قطب الرحي في مشروع الفطرية الدعوي، كونه المسلك الأساس في التربية القائمة على تلقي آيات القرآن.
- غايات مشروع الفطرة الدعوي ثلاث: الغاية البعثية؛ ببعث الحياة في فطرة الإنسان، والغاية الإحيائية؛ بإحياء المنهج النبوي الفطري، والغاية التطهيرية؛ بتطهير العمل الإسلامي من كل ما علق به.
- "التداولية القرآنية" و "الإمامة العلمية" و "التنظيم الفطري" من أهم معالم التجديد في مشروع الفطرية. يتميز مشروع الفطرية ببسر الدعوة وبساطة المفاهيم.
- مواضع التجديد في المشروع الفطري الإصلاحي أربعة: تجديد التوحيد؛ بالدعوة إلى عقيدة السلف الصالح، والتجديد في العبادة؛ إعادة إحيائها في القلوب والنفوس، والتجديد في المجتمع؛ بإعادة بناء كل المفاهيم الإسلامية المتعلقة بالأسرة، والتجديد في علم الدين؛ ببناء التأهيل والتأصيل. وفي الأخير نوصي بما يلي:
- نوصي العلماء والدعاة والمربين والحركات الإسلامية القائمة بالاستفادة من المشروع الإصلاحي لفريد الأنصاري سواء كان في شقه النقدي، أو شقه البنائي المتمثل في مشروع الفطرية الدعوي التربوي.
- نوصي المؤسسات الجامعية والمعاهد الإسلامية وخاصة تخصص الدعوة أن يجعلوا مؤلفات فريد الأنصاري الدعوية ضمن برامجهم التعليمية.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- إبراهيم بن عمر السكران، المَجْرِيَات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة السعودية، ط: 02، 2015م.
- 3- أبو الأعلى المودودي (ت: 1979م)، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث، لبنان، ط: 02، 1967م.
- 4- أبو الحسن أحمد ابن فارس ابن زكريا (ت: 395 هـ)، معجم مفاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، 1979.
- 5- أبو الفضل جمال محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري (ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت - لبنان، ط: 03، 1414 هـ.
- 6- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت: 666 هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت،
- 7- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393 هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 04، 1987.
- 8- جريدة المحجة، جامعة نصف شهرية، العدد 330-331 (عدد خاص)، صادرة بتاريخ: 15 محرم 1431 هـ، الموافق لـ: 01 يناير 2010م، المغرب.

- 9- جريدة المحجة، جامعة نصف شهرية، العدد 333، صادرة بتاريخ: 16 صفر 1431 هـ، الموافق لـ: 01 فبراير 2010م، المغرب.
- 10- جماعة من الباحثين (من إصدارات مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط: 04، 2004م.
- 11- زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط: 01، 1356هـ.
- 12- عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور فريد الأنصاري (مقال)، منشورات مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.
- 13- عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور فريد الأنصاري (مقال)، منشورات مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة.
- 14- عبد الله عبد المومن الغماري الحسني، علماء وصلحاء أدركتهم، منشورات دار الأمان، الرباط - المغرب، ط: 01، 2014م.
- 15- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 01، 1983م.
- 16- علي محفوظ (ت: 1942)، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام، ط: 09، 1979م.
- 17- فريد الأنصاري (ت: 2009م)، الفطرية بعثة التجديد المقبلة، دار السلام، مصر، ط: 02، 2013م.
- 18- فريد الأنصاري، أبعديات البحث في العلوم الشرعية، دار السلام، مصر، ط: 05، 2016م.
- 19- فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استصنامي في التصور والممارسة، منشورات رسالة القرآن، ط: 01، 2007م.
- 20- فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، دار السلام، مصر، ط: 02، 2012.
- 21- فريد الأنصاري، الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب دراسة في التدافع الاجتماعي، دار السلام، مصر، ط: 02، 2011م.
- 22- فريد الأنصاري، بعثة التجديد المقبلة في ظل الاجتياح العولمي: من الحركة الإسلامية إلى حركة الإسلام (مقال)، مجلة البيان، العدد 191، رجب 1424 هـ.
- 23- فريد الأنصاري، كشف المحجوب (رواية)، أنفويرانت، فاس - المغرب، ط: 01، 1999م.
- 24- فريد الأنصاري، مجالس القرآن، دار السلام، مصر، ط: 05، 2018م، ج 01.
- 25- لقاء شخصي مع: الأستاذ عبد الحميد الأنصاري (شقيق فريد الأنصاري)، في مقر مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات وذلك يوم 2019/03/31م. في الساعة: 18:30.
- 26- لقاء شخصي مع: الأستاذ محمد المودني (صهر فريد الأنصاري)، بمقر مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات بمكناس، يوم الأربعاء 2019 0301م، في الساعة: 19:30.
- 27- مجلة البيان، مجلة إسلامية جامعة، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 191، رجب 1424 هـ،
- 28- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1995م.
- 29- محمد البركة، فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، دار السلام، مصر، ط: 01، 2012م.
- 30- محمد الحمداوي، الفطرية والكيانات الموازية (مقال)، موقع حركة التوحيد والإصلاح، <http://alislah.ma/oldwebsite/>، تاريخ النشر: 11 آب/أغسطس 2016.
- 31- محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، دار التونسية للنشر - تونس، 1984.
- 32- محمد الغزالي (ت: 1996م)، مع الله دراسات في الدعوة والدعاة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 06، 2005م.
- 33- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت: 256 هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 01، 1422 هـ.

أهم معالم التجديد الدعوي في مشروع "الفطرية"

- 34- محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، (ت: 279 هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 02، 1975م.
- 35- محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1999م)، صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط 03، 1988م.
- 36- مصطفى بوكرن، سيرة عالم من التلقي إلى المراجعة (مقال)، موقع الملتقى الفكري للإبداع: <http://almultaka.org/site.php?id=796>، تاريخ النشر: 2009/11/14م.
- 37- يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط: 01، 2001م.

الهوامش

- ¹ ينظر: ابن منظور، المرجع السابق، ج 03، ص 111.. وينظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط: 04، 1987، باب الجيم، ج 01، ص 454.
- ² ينظر: ابن منظور المرجع السابق، ج 03، ص 111.
- ³ من تعريفات العلماء القدامى: قال العلقمي (897-969 هـ): "معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما". زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط: 01، 1356هـ، ج 02، ص 281. (الهوامش).
- ⁴ أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر الحديث، لبنان، ط: 02، 1967م، ص 52.
- ⁵ يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدين، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط: 01، 2001م، ص 28.
- ⁶ جماعة من الباحثين (من إصدارات مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط: 04، 2004م، ص 286.
- ⁷ يعرف الشيخ محمد الغزالي الدعوة الإسلامية بقوله: "والدعوة إلى الله ليست صيحة مبهمة، أو صرخة غامضة. إنها برنامج كامل يضم في أطوائه جميع المعارف التي يحتاج إليها الناس ليصبروا الغاية من محياهم، وليستكثفوا معالم الطريق التي تجمعهم راشدين". محمد الغزالي، مع الله دراسات في الدعوة والدعاة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 06، 2005م، ص 14. رغم أن الشيخ قد جعل الغاية والوسائل من ضمن التعريف، وكأنني به حصر مفهومها في الجانب المعرفي فقط.
- ويعرف الشيخ علي محفوظ الدعوة بقوله: "حث الناس على الخير والهدى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليفوزوا بسعادة العاجل والأجل". الشيخ علي محفوظ، هداية المرشدين إلى طرق الوعظ والخطابة، دار الاعتصام، ط: 09، 1979م ص 17. وهذا التعريف قصر مفهوم الدعوة على التبليغ والنصيحة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ⁸ محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1995م، ص 17.
- ⁹ يقول الدكتور فريد الأنصاري: "الفطرية (مصدر صناعي أخذناه من الفطرة)". (فريد الأنصاري، الفطرية بعثة التجديد المقبلة، دار السلام، مصر، ط: 02، 2013م، ص 105).
- ¹⁰ ابن منظور، المرجع السابق، مادة: فطر، ج 05، ص 55.
- ¹¹ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت: 666 هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، مادة فطر، ص 241.
- ¹² ابن منظور، المرجع السابق، ج 5، ص 56. مثل ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ [الزحرف: 27]؛ أي خَلَقَنِي..

- ¹³ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 01، 1983م، تعريف الفطرة، ج 01، ص 168.
- ¹⁴ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]. وقال عليه الصلاة والسلام: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الْإِسْلَامُ، حديث رقم: 1358، ج 02، ص 95.
- ¹⁵ محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، تفسير التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984، ج 21، ص 90.
- ¹⁶ المرجع نفسه، ج 21، ص 90.
- ¹⁷ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 95.
- ¹⁸ المرجع السابق، ص 105.
- ¹⁹ سعيد بنحمادة، مفهوم الفطرية من القرآن إلى العمران (مقالة ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، تنسيق محمد البركة، دار السلام، مصر، ط: 01، 2012م)، ص 21.
- ²⁰ ينظر: فريد الأنصاري، الفطرية، ص 267. وينظر: فريد الأنصاري، مجالس القرآن، دار السلام، مصر، ط: 05، 2018م، ج 01، ص 403. وينظر: فريد الأنصاري، أبحاث البحث في العلوم الشرعية، دار السلام، مصر، ط: 05، 2016م، ص 237. وينظر: عبد الحميد الأنصاري، أبو أيوب الأنصاري في رحلة العمر (مقال)، المرجع السابق، ص 22.
- ²¹ ينظر: عبد الحميد الأنصاري، أبو أيوب الأنصاري في رحلة العمر (مقال)، جريدة المحجة، العدد 330-331، الصادرة بتاريخ: 15 محرم 1431هـ، الموافق ل: 01 يناير 2010م، ص 22. وينظر: فريد الأنصاري، كشف الحجب (رواية)، ص ينظر: فريد الأنصاري، كشف المحجوب، أنفوبرانت، فاس - المغرب، ط: 01، 1999م. ص 32
- ²² عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور فريد الأنصاري (مقال)، منشورات مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات، بدون تاريخ، بدون رقم الطبعة، ص 05.
- ²³ ينظر: مصطفى بوكرن، سيرة عالم من التلقي إلى المراجعة (مقال)، موقع الملتقى الفكري للإبداع: (<http://almultaka.org/site.php?id=796>)، تاريخ النشر: 2009/11/14م. وينظر: عبد الحميد الأنصاري، أبو أيوب الأنصاري في رحلة العمر، المرجع السابق، ص 23. ينظر: حميد السراوي، فريد الأنصاري - رحمه الله - الأستاذ المرابي (مقال)، جريدة المحجة، العدد 330 - 331، ص 51.
- ²⁴ ينظر: ينظر: محمد محتريم، إن فريدا كان أمة، جريدة المحجة، العدد: 330 - 331، ص 12. وينظر: محمد الأنصاري، من لحمل الرسالة القرآنية والدعوة الفطرية بعدك يا فريد؟! (مقال)، جريدة المحجة، العدد: 330 - 331، ص 27. وينظر: عبد الكبير حميدي، المرجع السابق، ص 14. وينظر: عبد الحميد الأنصاري، المرجع السابق، ص 23.
- ²⁵ ينظر: فريد الأنصاري، مجالس القرآن، ج 01، ص 403. وينظر: عبد العزيز الإدريسي، معالم التجديد المنهجي في الرؤية الإصلاحية للدكتور العلامة فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 06.
- ²⁶ وقد عملت مؤسسة فريد الأنصاري للأبحاث والدراسات بمكناس على جمع جميع دروسه ومحاضراته وخطبه التي سجلها الأستاذ أبو مهاجر، وجعلتها في حقيبة واحدة شملت 349 تسجيلاً، أهمها: سلسلة علم أصول الفقه، وسلسلة فقه الدعوة، سلسلة منازل الإيمان، سلسلة الفتاوى، نور القرآن، الوحي حقيقته ووظيفته... إلخ.
- ²⁷ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 105.
- ²⁸ المرجع نفسه، ص 14.
- ²⁹ سعيد بنحمادة، المرجع السابق، ص 25.
- ³⁰ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 13.
- ³¹ خصص فريد الأنصاري لهذا الجانب كتابين؛ الأول: (أبحاث البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي) والثاني: (مفهوم العالمية من الكتاب إلى الربانية).
- ³² فريد الأنصاري، الفطرية، ص 56.

- ³³ المرجع نفسه، ص 56.
- ³⁴ وخص فريد الأنصاري هذا القسم بالشرح والتفصيل والبيان بإسهاب ضمن كتب ثلاث: كتاب (الفطرية بعثة التجديد المقبلة)، وكتاب (التوحيد والوساطة في التربية الدعوية)، وكتاب: (بلاغ الرسالة القرآنية).
- ³⁵ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 56. وينظر: عبد الهادي البياض، العلم والعالم في مشروع الفطرية (مقال ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، تنسيق محمد البركة)، ص 75.
- ³⁶ وقد خصص فريد الأنصاري لهذا الجانب؛ كتابه: (مجالس القرآن) في ثلاثة أجزاء.
- ³⁷ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 58. ينظر: سعد اصطيلي، الفطرية وتلقي رسالات القرآن (مقال ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، تنسيق محمد البركة)، ص 123.
- ³⁸ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 111. وينظر: حسن بوكبير، الفطرية من نحت المصطلح إلى صياغة المشروع (مقال ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، تنسيق محمد البركة)، ص 59 – 60.
- ³⁹ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 111.
- ⁴⁰ مثاله قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 232].
- ⁴¹ ومن ذلك حديث رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَتْ الْآخِرَةُ هَمَّهُ جَعَلَ اللَّهُ غَنَاهُ فِي قَلْبِهِ وَجَمَعَ لَهُ شَمْلَهُ، وَأَنْتَهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ، وَمَنْ كَانَتْ الدُّنْيَا هَمَّهُ جَعَلَ اللَّهُ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَفَرَّقَ عَلَيْهِ شَمْلَهُ، وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا قُدِّرَ لَهُ». أخرجه الترمذي في سننه، عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - ، أبواب صلة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، رقم الحديث: 2465. 642/04 ، قال الألباني: صحيح. ينظر: الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، 1109/02 - 1110.
- ⁴² فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 112. وينظر: حسن بوكبير، المرجع السابق، ص 60 – 61.
- ⁴³ سعد اصطيلي، المرجع السابق، ص 120.
- ⁴⁴ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 113.
- ⁴⁵ ينظر: المرجع السابق، ص 113. وينظر: يحيى رمضان، خطاب الفطرية علة العالم وعودة العالم (مقال ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، تنسيق محمد البركة)، ص 103 – 104. وينظر: حسن بوكبير، المرجع السابق، ص 63 – 64.
- ⁴⁶ الكسبي هو: "الفقه في الدين بمعناه المنهجي، وخاصة منه ما يسمى عند الأصوليين بفقه "تحقيق المناط" عامه وخاصه، ويدخل فيه فقه الأولويات وفقه الموازنات، وما يندرج فيهما من قواعد التدرج والتلطف والتتريس... أما الوهبي: راجع إلى التخلق بمقامات التقوى والورع، إذ هي سبب وضع المؤمن في من-زلة التعرض لنفحات الله، التي تفتح البصائر وتنبير السرائر. وهو معنى الفرقان في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنَفُّوْا لَنَجْعَلَ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكْفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: 29]. ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 114.
- ⁴⁷ ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 114.
- ⁴⁸ ينظر: عبد الرحيم حمدون، الفطرية والتجديد الديني في المدرسة القرآنية، (مقال ضمن كتاب: فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، المرجع السابق)، ص 132.
- ⁴⁹ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 39.
- ⁵⁰ المرجع نفسه، ص 39.
- ⁵¹ عبد الرحيم حمدون، المرجع السابق، ص 136.
- ⁵² المرجع نفسه، ص 136.
- ⁵³ حسن بوكبير، الفطرية من نحت المصطلح إلى صياغة البرنامج (مقال: ضمن كتاب فقه الدعوة عند الدكتور فريد الأنصاري، المرجع السابق)، ص 70.
- ⁵⁴ فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 169.
- ⁵⁵ المرجع نفسه، ص 169.

- ⁵⁶ المرجع نفسه، ص 170. ولأجل إحياء رسالة الصلاة في القلوب واستعادة دورها في المجتمع؛ صنف فريد الأنصاري كتابين: الدين هو الصلاة والسجود لله باب الفرج (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، ط: 05، 2013م)، وقناديل الصلاة (من منشورات التجديد ، مطبعة دار القرويين بالدار البيضاء - المغرب، ط: 01، 1999م)
- ⁵⁷ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 171. وينظر: فريد الأنصاري، الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب دراسة في التدافع الاجتماعي، دار السلام لطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، ط: 02، 2011م، ص 84، وص 90.
- ⁵⁸ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 172.
- ⁵⁹ المرجع نفسه، ص 174.
- ⁶⁰ المرجع نفسه، ص 175.
- ⁶¹ ينظر: فريد الأنصاري، المرجع السابق، ص 177 - 175.
- ⁶² ينظر: المرجع نفسه، ص 187 - 259، وكان مقترح هذا البرنامج قبل تأليفه لكتاب (مجالس القرآن) الذي أصبح بعد ذلك المنهاج التربوي الأساسي الذي يقوم عليه مشروع الفطرية، سواء كان خاصا لتخريج الدعاة والعلماء، أو عاما للتداول الاجتماعي.
- ⁶³ عبد الرحيم حمدون، الفطرية والتجديد الديني في المدرسة القرآنية، المرجع السابق، ص 129 - 130.
- ⁶⁴ يعرف فريد الأنصاري (التنظيم الميكانيكي) بقوله: هو "الأسلوب الإداري التنظيمي الذي يعتمد البناء الهرمي العمودي في إدارة العمل وتسييره، حيث تتركب هيكله بعضها على بعض على سبيل التحكم الميكانيكي بين قطعها، فلا يتحرك الأدنى إلا بحركة الأعلى، والعكس غير صحيح". فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب انحراف استثنائي في التصور والممارسة، منشورات رسالة القرآن، ط: 01، 2007م، ص 75.
- ⁶⁵ فريد الأنصاري، الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب، ص 81.
- ⁶⁶ ينظر: إبراهيم بن عمر السكران، المآجريات، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، ط: 02، 2015م، ص 283 - 284.
- ⁶⁷ فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، دار السلام، مصر، ط: 02، 2012، ص 177.
- ⁶⁸ محمد الحمداوي، الفطرية والكيانات الموازية، مقال منشور على موقع حركة التوحيد والإصلاح، (<http://alislah.ma/oldwebsite>)، تاريخ النشر: الخميس 11 آب/أغسطس 2016، الوقت: 21:32.
- ⁶⁹ المرجع نفسه.
- ⁷⁰ المرجع نفسه.
- ⁷¹ المرجع نفسه.
- ⁷² المرجع نفسه. وهو نفسه تجربة جماعة الخدمة في تركيا والتي آل بها الأمر في الأخير إلى التصادم مع النظام السياسي التركي والذي اتهمها بالتآمر لإسقاطه من خلال مؤسساته المدنية وبعض رجاله المنبثين في مؤسسات الدولة، الأمر الذي إنتهى بحل الجماعة وتقديم رموزها إلى المحاكمة ، والمطالبة بزعيمها اللاجئ في الولايات المتحدة لمحاكمته.
- ⁷³ المرجع السابق.
- ⁷⁴ فريد الأنصاري، الفطرية، ص 162. وينظر: فريد الأنصاري، بعثة التجديد المقبلة في ظل الاجتياح العولمي: من الحركة الإسلامية إلى حركة الإسلام (مقال)، مجلة البيان، العدد 191، رجب 1424 هـ، ص 20.

الجانب العاطفي وأثره في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة – المشاركات الوجدانية نموذجا –

The emotional aspect of the Prophet's life and its impact on achieving the idea of social solidarity in the Madina's society: The sentimental participation as an example

د/ مليكة زيد

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمّة لخضر الوادي
malikazid@yahoo.com

تاريخ القبول: 2021/01/16

تاريخ الإرسال: 2020/07/14

الملخص:

تناول البحث موضوع الجانب العاطفي في حياة النبي ﷺ والأثر الذي أحدثه في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة، فأسس ﷺ وطبقه في مجتمعه وربى أصحابه وأهل المدينة عليه، وكانت قيمة المشاركة الوجدانية إحدى الجوانب العاطفية التي أتت ثمارها وأينعت، فبعثت في مجتمع المدينة روحاً جديدة تولدت لديها طاقات التعاون والتراحم والتوادد والإحساس بالآخر، كان المقصد من هذا البحث التعرف على قيمة المشاركة الوجدانية من خلال طريقة النبي ﷺ وأسلوبه العاطفي الذي ساهم في تحديد طبيعة التعامل النبوي والذي كان في قمة السلوك الإنساني، ليتمكن الفرد المسلم من بناء قاعدة في الأخلاق ولاسيما في تأسيس فكرة التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، وقد سلك البحث المنهج الوصفي فانطلق بداية إلى التعريف بقيمة المشاركة الوجدانية وأهميتها وأثارها في تحقيق أواصر التكافل، ثم الإشارة إلى مجموعة المواقف التي امتزجت بعاطفة النبي ﷺ .

الكلمات المفتاحية: الجانب العاطفي؛ الأثر؛ التكافل الاجتماعي؛ مجتمع المدينة؛ المشاركة الوجدانية.

Abstract:

This research deals with the emotional aspect in the Prophet's life and the impact it had on achieving the idea of social solidarity, which he founded, applied and taught to his companions within the Medina's society. The value of sentimental participation was one of the emotional aspects that prospered in the community and gave birth to a new spirit, which generated the energies of cooperation, compassion, affection, and a sense of the other. The aim of this research is to identify the value of emotional participation through the emotional method of the Prophet that contributed to defining the nature of the prophetic dealings that topped the human behavior, to enable the Muslims to build ethical rules, especially in establishing the idea of social solidarity in Islamic society. The research started with a definition of the value of sentimental participation, its importance and its effects in achieving the bonds of solidarity, then moved to the set of attitudes that blended with the passion of the Prophet.

Keywords: the emotional aspect; impact; social solidarity; the Madina's society; sentimental participation.

المقدمة :

يشهد أهل الفكر في العلوم الإنسانية والإسلامية اختلافاً في الأفكار والرؤى حول العاطفة ومحلّها في حياة الفرد، ولو طرح سؤال: ماهي العاطفة؟ نجدها تتعدّد فيها التعريفات وتكثر فيها النظريات. ولا يمكن أن تقف العاطفة عند الحدود الدّاخلية للنفس بل أنه لا تخلو علاقة من علاقات البشر من العاطفة، وكما هو معلوم أن للعاطفة سطوة كبيرة على النفس الإنسانية حتّى أن كثيراً من تجارب الحياة الاجتماعية ونجاحها تطفو المشاعر على سطحها، وإنّ إجادة فنّ العاطفة بصورة إيجابية تكون محفزة للهمة وداعمة للاستقرار النفسي، ولأهميتها فقد عدّها الإسلام جزءاً أصيلاً في إيمان المرء لا يكتمل إلاّ به ولا ينمو إلاّ بنمائه، وقد رسّخ النبي ﷺ هذه العاطفة في مجتمعه فكانت سلسلةً في تغلغلها قلوب الناس . ولأهميّة الجانب العاطفي في الحياة الإنسانية والعلاقات الاجتماعية جاءت هذه الورقة البحثية تبرز أثره في مجتمع المدينة بذكر أهمّ الدلالات والأبعاد التي ساهم فيها هذا الجانب في معالجة العديد من المشكلات الاجتماعية آنذاك، وكان أوّل من امتثل بها النبي ﷺ عندما أسس لمجتمع المدينة دستوراً يدعو فيه إلى ضرورة التكافل والتسامح والتعاون قصد تحقيق العيش الأمن بين جميع فئات المجتمع، وإمكانية استثمارها في التخلّص من آفات الحرمان المادي والنفسي، وتحقيق ما يسمّى بالاستقرار النفسي والأمن الاجتماعي، وذلك من خلال مشاركات الناس وجدانياً وإشاعة روح التكافل والتعاون بين مكونات المجتمع الواحد.

ولذلك تجلّت أهمية الموضوع في :

- بيان تأثير الجانب العاطفي في إقامة التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي عموماً ومجتمع المدينة على وجه الخصوص، لاحتوائه لأهمّ القيم والمبادئ المتولدة عنه كالمشاركة الوجدانية والرحمة والمواساة والتواصل الإيجابي ... من خلاله أسست فكرة السلم المدني في المجتمع الإسلامي.

- كثرة المواقف التي أفرزها التعامل النبوي من خلال استخدام قيمة المشاركة الوجدانية في إقامة روح التكافل والتعاون، والتي ساهمت في إحياء مبادئ وقيم تكافلية تعاونية.

- الجانب العاطفي لما له من تأثير في النفس - من إثارة الأحاسيس وتهيج العواطف - اعتبر أهم عوامل الإقناع والتأثير وقد أرسى النبي ﷺ هذا الجانب في تعاملاته لعب فيها الجانب العاطفي الدور المعنوي والعملية جنت ثمارها وأينعت .

ومعلوم أنّ كلّ دراسة علمية نظرية أو ميدانية لها من الأهمية ما يجعل دافعية الباحث فيها تحته على الغور في ثناياها بالكشف عن خباياها وأهدافها، وكان هذا الموضوع له علاقة بالحياة الإسلامية زمن النبي ﷺ وأصحابه، لكونه استقطب فكر العديد من الباحثين والعلماء، والذي يهدف إلى تحقيق أهداف أساسية مفادها:

- التعرف على أهمّ القيم الأخلاقية التي تساهم في بناء التكافل الاجتماعي.

- بيان محلّ العاطفة في السلوك الإنساني .

- اكتشاف عاطفة النبي ﷺ وقدرتها في إقامة مجتمع قائم على التسامح والسلام .

- بيان أهمية الجانب العاطفي في ترسيخ فكرة الإحساس بالآخر.

ولفهم حيثيات هذا الموضوع إنطلقت الورقة البحثية بتعريف مصطلحات البحث وبيان أهمية الجانب العاطفي، وأثره في إقامة التكافل الاجتماعي، فكانت الإجابة انطلاقاً من الإشكالية التالية :

الجانب العاطفي وأثره في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة

- ما مدى إسهام مشاركة النبي ﷺ الوجدانية في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة؟ وما هو أثرها في تحقيق مبدأ التكافل الاجتماعي في المجتمع المدني؟
- ما مفهوم المشاركة الوجدانية؟ وما محلها في الحياة الاجتماعية؟
- ماهي المواقف الوجدانية التي سلكها النبي ﷺ أثناء تعامله مع أهل المدينة؟
- من هم أصناف الناس الذين شملهم الجانب العاطفي في حياة النبي ﷺ؟

المبحث الأول: ضبط المفاهيم

يعتبر هذا المبحث تعريفاً بمصطلحات البحث، لأنَّ التعريف يحدّد مسار العمل، ويوضّح موضوع البحث ويضع الباحث والقارئ معاً في جوّ الموضوع وأهميته، وهو ما يحرص عليه العلماء والباحثون أن يبدأوا أولى دراساتهم في كلّ فنّ بتعريف الموضوع الذي يراؤ دراسته، وعليه أمكنني أن أخرج في ذكر الدلالات اللغوية ثمّ الاصطلاحية حتّى تكون سنداً علمياً في الوقوف على محاور ومضامين البحث.

المطلب الأول: مفهوم الجانب العاطفي

يحصّر الكثير من الناس مفهوم العاطفة على الحبّ وما تحمل هذه المفردة من صور دلالية ذهنية، والمعنى الرّحب للعاطفة الذي يشمل لوازم الحبّ ودعائمه ودوافعه ومحفّزاته، ومن خلال المفاهيم التي سيتم عرضها تبين لي أنّ العاطفة لها دلالات متنوّعة، حصرها علماء النّفس بمفهوم المشاعر والدوافع والانفعالات، ولكن مفهومها في الإسلام حسب ما بيّنته الآيات والأحاديث شملت صفات ودلالات كثيرة للجانب العاطفي، ولزيادة بيان مفهوم العاطفة يأتي تفصيل معناها اللّغوي والاصطلاحية كالآتي:

أولاً: العاطفة لغة

- لفظة العاطفة في اللّغة جاءت متعدّدة وكثيرة في كتب اللّغة إلّا أنّني إقتصر على بعضها:
- عرفها العلامة ابن منظور في "لسان العرب" بالقول: (العطف لغة نقول عَطَفَ عَطْفًا عَطْفًا، انصرف، رجل عاطفٌ وعطوفٌ عائد بفضلته حسن الخلق)¹.
- ويعرفها عالم اللّغة لويس معلوف في "المنجد في اللّغة" بالقول: (العاطفة هي بمعنى الشّفقة)² وكلمة العطف لها دلالات كثيرة منها: الرأفة، الرحمة، اللطف، الشّفقة، طيب الكلام، العفو، الصفح، الإحسان، مساعدة المحتاج، التسامح، الإخاء، التّواصل، البشّر، المواساة، الشوق الموالاة...³، هذه الصّفات من أنبل وأثمن صفات الكمال التي اتّصف بها النبي ﷺ ومجتمع المدينة، وكان لها الأثر في سدّ ثغرات اجتماعية كان المجتمع آنذاك يعيش حالات من العوز والفقر والحرمان والاحتياج.

ثانياً: اصطلاحاً

- عرفت العاطفة بعدة تعريفات حسب ما أقرّها علماء التّخصّص نذكر منهم كالآتي:
- أ- عند علماء النّفس: كان موضوع العاطفة جانباً مهمّاً في العلوم النّفسية فخصّصوا لها دراسات وأبواب ومباحث ووضعوا لها تعريفات متعدّدة نذكرها كالآتي:
- العاطفة استعداد نفسي ينزع بصاحبه إلى الشّعور بانفعالاتٍ معيّنة والقيام بسلوكٍ خاصّ حيال فكرة أو شيء⁴. والعاطفة تجمع عدّة إنفعالات وانتظامها وتركزها حول موضوع معيّن أو هي نوع من الاستعداد العقلي المكتسب يرتبط بموضوع خاص ويدفع الإنسان إلى القيام بأنواع من السلوك ترتبط بهذا الموضوع، وللعاطفة أثر كبير على السلوك فعاطفة الشّفقة هي التي تدفعه إلى مساعدة الفقراء وعاطفة الصداقة تدفعه إلى التّعاون واختلاف الناس في سلوكهم هو نتيجة لتباين عواطفهم⁵.

- ويعرفها جاسم حسين المشرف في "مقاربة سيكولوجية فنية في العاطفة بعنوان العاطفة كالماء" بالقول: (هي استعداد أو ميل يدور حول فكرة أو شيء ما)⁶.

- وعرفها معروف زريق في كتابه "علم النفس الإسلامي" بالقول: (العاطفة هي دافع تبلور حول موضوع معين جعل صاحبه يحس ببعض المشاعر تجاهه مرتكزا على فكرة ثابتة ومؤديا لسلوك معين بحيث يشكل شخصيته ويحدد سلوكه ويطلع حياته بطابع خاص)⁷، فالعاطفة ترجع إلى التجارب الذاتية إلى ما يشعر به الفرد وما يحسُّ به في كلِّ تصرفٍ، فهي إذاً تتعلَّق بمجالات المشاعر والأحاسيس وتضمُّ حالات إنفعالية مختلفة قد تكون ممتعة أو مؤلمة⁸.

وعليه إذا تأملنا من خلال المفاهيم السابقة يتضح أنَّ المفهوم الدقيق للعاطفة ليس سهلاً لأنه شعور داخلي لا يظهر للعيان وإنما تظهره آثاره، يذكر الدكتور جاسم حسين المشرف في "كتابه العاطفة كالماء" (إنَّ العاطفة كالظفرة.... مشاعر... يهتز بها القلب لا يعرف كنهها لكن ترى نتائجها)⁹.

ب- المنظور الإسلامي للعاطفة: أمَّا علماء الإسلام لم يطلقوا عليها بهذا الاسم بل كانوا يسمونها بالميل أو الحبُّ والعشق أو الهوى، ولذلك نجد الإمام أبا حامد الغزالي رحمه الله في كتابه "إحياء علوم الدين" يعرف الحبَّ فيقول: (إذ المحبة عبارة عن ميل النفس إلى الشيء الموافق، ثمَّ قال: قد بينا أنَّ الإحسان موافق للنفس والجمال موافق أيضا وأنَّ الجمال والإحسان تارة يدرك بالصبر وتارة يدرك بالبصيرة والحبُّ يتبع كل واحد منهما، وكما عرف العشق بأنه عبارة عن الميل الغالي المفرط يقصد به ميل النفس)¹⁰، أمَّا الهوى فقد عرفه الإمام ابن الجوزي رحمه الله بالقول: (بأنه عبارة عن الميل الغالب المفرط يقصد به ميل النفس والهوى، وأنه ميل الطبع إلى ما يلائمه)¹¹ وقال: (أنه أكثر ما يستعمل في الحبِّ المذموم)¹² واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات:40-41].

ج- عند علماء العصر الحديث: تناول العديد من الباحثين من علماء الدعوة موضوع العاطفة فوضعوا لها تعريفات كلَّ حسب معطياته وأفكاره منهم على سبيل المثال:

- عرفها الدكتور محمد السيد الوكيل بقوله: (العاطفة هي القوى الباطنة التي يدرك بها الإنسان ما لا يدركه شيء من الحواس كالخوف والحزن والفرح والرغبة والرغبة أمور يدركها المرء بوجدانه ويشعر بها في قرارة نفسه دون أن يلمسها بإحدى حواسه، ولا يعارض ذلك ظهور آثار الخوف والحزن والفرح والغضب والرضا، وبهذا تكون العاطفة حاسة سادسة في الإنسان فكما أن الحواس الخمسة تترك الإنسان متأثراً بما تحسه من الجمال والقبح والحرارة والبرودة فكذلك العاطفة تترك في الإنسان أثرا بالانفعالات التي يتأثر نحوها)¹³.

وعليه يلحظ أنَّ معنى العاطفة عند علماء الدعوة وعلماء النفس وما أشار إليه الإسلام متطابقة من حيث المعنى في كونها تمثل المشاعر والأحاسيس والميول والاستعدادات النفسية والقوى الباطنة التي لا يعرف كنهها كما أشار إليها بعضهم.

أمَّا مفهوم العاطفة والمتعلق بالبحث: هي مجموعة مشاعر وجدانية تجلَّت في شخصية النبي ﷺ، من شعورٍ بمن حوله ومن خالطه ومن ساكنه بفهم أحاسيسهم ودعمهم مادياً أو معنوياً.

المطلب الثاني: مفهوم التَّكافل الاجتماعي

مفهوم التَّكافل ورد في أكثر من موضوع، جاء بمعنى الضم والعطف على من يحتاج، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: 44].

ويرد الكفل في هذه الآية بمعنى الضم والتعهد والرعاية، ويأتي الكفل في موضوع آخر بمعنى الرعاية: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَنْ يَكْفُلُهُ﴾ [طه: 40]، ويكفله هنا جاءت بمعنى هل أدلكم على من يضمه إليه فتحفظه وترضعه وتربيه، وعليه نجد في الآيتين الكريمتين أنَّ الكفل واردٌ بمعنى الضم والرعاية والعطف حيث كان المكفول ضعيفاً يحتاج للكفالة والعناية¹⁴.

ويعرّف العلامة أبو زهرة رحمه الله التَّكافل الاجتماعي في معناه اللَّفْظي: (أن يكون أحاد الشعب في كفالة جماعتهم وأن يكون كلُّ فردٍ قادرٍ أو ذي سلطات كفيلاً في مجتمعه بمدته بالخير وأن تكون القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الأحاد ودفع الأضرار ثم في المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة).

إنَّ التَّكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة ليس مقصوداً على النَّفع المادي وإن كان ذلك ركن أساسي فيه، بل يتجاوزهُ إلى جميع حاجات المجتمع مادية كانت تلك الحاجة أو معنوية أو نفسية على أوسع مدى لهذه المفاهيم، فهي بذلك تتضمَّن جميع الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات داخل الأمة.

المطلب الثالث: المشاركة الوجدانية

أولاً: مفهوم الوجدان

أ- لغة: يعرفها العلامة ابنُ منظور بالقول: (الوجدان في اللُّغة ومعاجم قواميسها وَرَدَتْ بَعْدَهُ مَعَانِي شَبِيهَةٌ بِمَعَانِيهَا مِنْ خِلَالِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ مِثْلُ: (الغضب والحزن والشكَاية والحب) ¹⁵ ونجدها في القرآن الكريم جاءت بمعنى: الخوف، والحزن، والنَّدَم، والفرح، والحب، والخشية والبغض، وما إلى ذلك، فلفظ الوجدان لم يرد صراحة في القرآن ومعاجم اللُّغة، بينما في السُّنَّة جاء لفظها صراحة يحمل عدَّة معانٍ منها: الحزن، والغضب، والقلق، واضطراب النَّفس، والحب، وغيرها، جاء عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «عَلِّمُوا وَيَسِّرُوا، وَلَا تَعْسِرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفِرُوا، وَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسِّكْتُ»¹⁶.

ب- اصطلاحاً: لَقَدْ كَانَ لِقِيَمَةِ الْمَشَارَكَةِ الْوَجْدَانِيَّةِ تَعَارِيفَ مَخْتَلِفَةً أَشَارَ إِلَيْهَا الْعَدِيدُ مِنْ أَصْحَابِ الدِّرَاسَاتِ الْأَكَادِيمِيَّةِ، وَكُتِبَ فِيهَا الْعَدِيدُ مِنَ الدُّعَاةِ وَالْبَاحِثِينَ، وَهَمَّ كَالآتِي:

- يعرفها الأستاذ أحمد أمين بالقول: (هو شعور الإنسان الطبيعي بارتياح من العمل أو النَّفور منه، كالإرتياح والنَّفور الذي يشعر به عند رؤيته شيئاً جميلاً أو قبيحاً فعندما توسوس له نفسه بكذب أو بسرقة يشعر باشمزاز طبيعي من إتيان ذلك فيحكم عليه بأنه شرٌّ، وكذلك عندما يسمع خبراً بإغاثة ملهوف أو إحسان إلى فقير أو عدل في حكم يشعر بارتياح طبيعي فيحكم على ذلك بأنه خير)¹⁷ للوجدان أثر في البناء الشَّخصي والعقدي، وكذا الاجتماعي باعتباره أحد مقومات الشَّخصية للداعية وميولاته نحو الخير.

- ويعرّفها الدكتور معروف زريق بالقول: (بأنها ميل الإنسان إلى مشاركة النَّاس في أحوالهم العاطفية، ويختلف النَّاس في درجة المشاركات الوجدانية حسب الصِّلات التي تربطهم بها والتي من فوائدها أنها توثق العلاقات الاجتماعية بين النَّاس، حيث يشارك الإنسان غيره في الأحوال العاطفية عند الموت والتَّعزية والتَّهنئة في الأفراح وعبادة المريض وإجابة الدَّعوة والسُّؤال عن أحوالهم الاجتماعية والعلمية والصَّحية¹⁸ إضافة إلى النَّحاب الذي دعا إليه النَّبِيُّ ﷺ فقال: «لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تَوْمَنُوا، وَلَا

تؤمنوا حتى تحابوا، أولاً أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم»¹⁹ والسلام هو أحد صور المشاركة الوجدانية فهو تحية ودعاء يقول الدكتور محمود محمد الخزندار: (والسلام الحقيقي هو الارتياح القلبي المتبادل وما التحية إلا مظهراً من مظاهره)²⁰ ويقول الإمام النووي رحمه الله: (والسلام أول أسباب التألف ومفتاح إستجلاب المودة مع ما فيه من رياضة النفس ولزوم التواضع، وفيه لطيفة أخرى وهي أنه يتضمن رفع التقاطع والتهاجر والشحناء وفساد ذات البين التي الحالقة)²¹.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في وصفه للنبي ﷺ بقوله: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» [التوبة: 128] فالمشاركة الوجدانية من الأسس التي تسعى في بناء العلاقات الطيبة في مجتمع المدينة، لأنها تعطي الصورة الصادقة والحقيقية لصاحب العاطفة الإيمانية من خلال حرصه ومتابعته وتفقدته لأحوال الناس، والإسلام لم يهمل هذا الجانب المهم بل دعا إلى ضرورة التراحم، كما جاء في قوله تعالى: «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [فاطر: 2] وقد ورد في النص القرآني مشاركة النبي ﷺ الوجدانية لأصحابه حيث كان يشعر بالمؤمنين ويعز عليهم عنهم وما يشق عليهم، ويحرص على مصالحهم فيقول تعالى «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» [التوبة: 128].

المبحث الثاني: أهمية العاطفة في إقامة التكافل الاجتماعي

العاطفة جزء أساسي في الإنسان، بل جزء مميز له، فهو في حقيقته مجموع من العواطف وكتلة من المشاعر والأحاسيس، وتجرده من العاطفة كالجثة الهامدة، فنجد البعض يعلق عليه كأن قلبه من حجارة لا يتأثر، ولذلك قال بعض الأدباء - مع التجاوز عن بعض ما في هذه الكلمة: (من لم يطربه خريز المياه في الأنهار وحفيف الأشجار فليبك على نفسه، يعني: منعدم المشاعر والأحاسيس)، وأمام الحديث في حقيقة العاطفة وأهميتها في كيان الإنسان أوجب عليه تفرغها في المكان الصحيح أو مع الشخص المناسب، والتحكم فيها هو الأمر الأمثل، فلا كبت ولا انجراف، وبالتحكم تكون هذه العواطف وسائل بناء ورقي لا معول هدم وإغلاق، والعواطف الراسخة الحية في القلب هي في الحقيقة البذرة الأولى للحياة، وبدونها لا حياة، وعليه فهي باعتبارها جزء في كيان الإنسان تعد مصدرًا هامًا من مصادر بناء المجتمع وتماسكه.

والقلب الممزوج بالعواطف الإيجابية يجعل صاحبها ذو صفات أخلاقية عالية وهي السبيل لمحبة أفراد المجتمع ودافع لتقديم المساعدات المعنوية والمادية لهم مما يقود إلى بناء مجتمع إسلامي أخلاقي قادرا على مواجهة جميع التحديات.

المبحث الثالث: أثر المشاركة الوجدانية في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي

بما أن الإنسان يغلب عنه الطابع الاجتماعي فلا غرو أن يجد صاحب العاطفة الإيمانية ضالته في مشاركته في مجتمعه، يبادلهم نفس الشعور ليسير بعاطفته إلى قلوب الناس، فتتولد علاقة قائمة على الاحترام والعطاء والتعاطف مبرأة من علاقات المصالح الضيقة والغايات الدنيئة، وكفى به شرفاً أن يكون قدوته سيد الأنام ﷺ ليقوم هذا النوع من العلاقات كالحضور العاطفي والوجداني ومشاركته آلام وأحوال الناس وظروفهم.

المطلب الأول: من شملتهم المشاركة الوجدانية

مجتمع المدينة خليط من الأطياف والطبقات الاجتماعية، فكان الإسلام دستور حياة المجتمع آنذاك، حثَّ على إقامة علاقات التُّراحم و التَّوَادد بينهم حفاظاً على الأمن الاجتماعي والسَّلام الدَّاخلي هناك، وكان النَّبِيُّ ﷺ الأمين الأوَّل لهذا المجتمع، استخدم قيماً وجدانية مع مختلف الفئات بما فيهم الصَّغار والكبار والأيتام والمرضى والنِّساء والضُّعفاء والشُّيوخ ونحوهم، وذلك لحاجتهم إلى هذه معاني من رَحمة وعطف وشَفقة وحنان، ومن النَّماذج التي شملتهم مشاركته النَّبِيُّ ﷺ الوجدانية:

1- أطفال مجتمع المدينة: الأطفال أوج النَّاس إلى العاطفة، فهم يهتُمون بمن يوادِّهم منذ نعومة أظفارهم، وكان النَّبِيُّ ﷺ شديد العطف عليهم، فعن أنس بن مالك ﷺ يصف عاطفة النَّبِيِّ ﷺ لصَّغار المدينة فقال: «ما رأيت أحداً أرحم بالعيال من رسول الله ﷺ»²² فكان ﷺ لا يصبر على بكاء الطِّفل ولا على ألمه شفقة عليه، يروي أبو قتادة أنَّ رسول الله ﷺ كان يصلِّي وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ فإذا سجد وضعها، وإذا قام حملها²³ وكان إذا دخل في الصَّلَاة فسمع بكاء الصَّبِيِّ، أسرع في أدائها وخفَّها، عن أبي قتادة ﷺ عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «إنِّي لأقوم في الصَّلَاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصَّبِيِّ، فأتجوز في صلاتي، كراهية أن أشقَّ على أمه»²⁴.

لذلك شهد مجتمع المدينة مواقف رائعة في توظيف العاطفة مع الصَّغار، جسَّدها النَّبِيُّ ﷺ مع أحفاده ومع أبناء الصَّحابة رضوان الله عليهم وأبناء مجتمع المدينة، فلما قدِم أعرابيٌّ على رسول الله ﷺ فتساءل عما يدفع نبي الله ﷺ إلى ممازحة الصَّغار وإبداء كل هذا الإهتمام بهم فقال: تقبِّلون الصِّبيان؟ فما نُقبِّلهم، فقال النَّبِيُّ ﷺ: «أو أملك لك أن نزع من قلبك الرَّحمة»²⁵.

فكان منصور مشاركة النَّبِيِّ ﷺ الوجدانية للصَّغار:

- مواساته ﷺ لابن أبي طلحة ﷺ يُكنَّى " أبو عمير"، وكان يمازحه، فدخل عليه فرآه حزينا، فقال: «ما لي أرى أبا عمير حزينا؟!»، فقالوا: مات نَعْرُه الذي كان يلعب به، قال: فجعل يقول: أبا عمير، ما فعل النَّعير؟²⁶، فإذا بالطِّفل يفرح لحديث النَّبِيِّ ﷺ معه، فنسِّي العصفور لينتبه للنَّسمية الجديدة التي سمعها من النَّبِيِّ ﷺ وكأنه يقول له: بأتك كبيرٌ ولا يصلح منك البكاء، وهذا قَمَّة علم النَّفس النَّبوي والتَّربوي، وقد تجلَّى فيه قدر العطف والتَّواضع اللَّذين كانا في قلبه ﷺ ومدى اهتمامه بمشاعر الأطفال وحسن تَفقُّدهم وتنشئتهم على معاني الرَّأفة التي يعتاد عليها من الآباء.

- عنايته واهتمامه بصغار الأنصار، فقد إعتاد ﷺ زيارة الأنصار وتحيَّة أطفالهم والتَّربيت على رؤوسهم، بل إنَّه دأب على الإقتراب من الصَّغار ومباركتهم ومضع الثَّمرات لهم²⁷.

- وكان يرحم بصغير الزَّنا ويشفق عليه، فلمَّا جاءته الغامدية التي زنت ردها حتَّى تلذَّ، فلمَّا وضعت وجاءت قال النَّبِيُّ ﷺ: «إذا لا نرجمها وندع ولدها صغيراً ليس له من يرضعه، فقام رجلٌ من الأنصار فقال: إليَّ رضاعه يا نبيَّ الله»²⁸.

كما كان ﷺ من الأوائل الذين لمسوا آلام اليتيم وأحزانه، فاهتمَّ به اهتماماً بالغاً من حيثُ رعايته ومعاملته ودعمه، وضمان سبل العيش الكريمة له، حتَّى ينشأ عضواً نافعاً، ولا يشعر بالنُّقص عن غيره من أفراد المجتمع، فيتحمَّط ويصبح عضواً هاماً في الحياة فقال: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسَّبابة والوسطى وفرج بينهما شيئاً» فقد حثَّ عليه الصَّلَاة والسَّلام على العناية باليتيم وحسن رعايته، وكفالتة بالقيام بأمره، والسَّعي في مصالحه، من طعامه وكسوته، وتنمية ماله إن كان له مال، وإن لم يكن له مال أنفق عليه وكساه ابتغاء وجه الله تعالى بل ضمن لكافل اليتيم غفران الذُّنوب²⁹، فالإلانة القلب هنا

محبولة برحمته لليتييم وإظهار معاني العطف والشفقة تجاهه، لمّا أتى إليه رجل يشكو قسوة قلبه فأمره بالرحمة تجاه اليتييم.

وكان يحرصُ ﷺ كل الحرص على رعاية مشاعر أيتام المدينة ومواساتهم وإدخال السرور عليهم، ففي قصّة اختصام أبي لبابة ﷺ ويقيم في نخلة، قضى رسول الله ﷺ لأبي لبابة بالنخلة لأنّ الحق كان معه، لكنه ﷺ لمّا رأى الغلام اليتييم يبكي، قال لأبي لبابة: «أعطه نخلتك، فقال: لا، فقال أعطه إياها ولك عذق في الجنة، فقال: لا، فسمع بذلك ابنُ الدحداح، فقال لأبي لبابة: أتبيع عذقك ذلك بحديقتي هذه؟، فقال نعم.. ثمّ جاء رسول الله ﷺ فقال: النخلة التي سألت لليتييم أن أعطيتها ألي بها عذق في الجنة؟! فقال رسول الله ﷺ: نعم، ثمّ قُتل ابنُ الدحداح شهيداً يوم أحد، فقال رسول الله ﷺ: «رُبَّ عذق مذلل لابنِ الدحداح في الجنة»³⁰، ولمّا مات جعفر بنُ أبي طالب ﷺ تعهّد النبي ﷺ أولاده وأخذهم معه إلى بيته، فلمّا ذكرت أمّهم من يتمهم وحاجتهم، قال ﷺ: «العيلة -يعني الفقر والحاجة- تخافين عليهم وأنا وليّهم في الدنيا والآخرة»³¹. ولمّا مات جعفر بنُ أبي طالب ﷺ تعهّد النبي ﷺ أولاده وأخذهم معه إلى بيته، فلمّا ذكرت أمّهم من يتمهم وحاجتهم، قال ﷺ: «العيلة -يعني الفقر والحاجة- تخافين عليهم وأنا وليّهم في الدنيا والآخرة»³².

لقد كان قلب النبي ﷺ وهو يهتم بصغار أمته شديد العطف والحنو وكم يُعجب القارئ لسيرته من بروز لطائف عاطفته بالصبيان، ويزداد العجب عندما يُنظر إلى ثقل المسؤوليات الملقاة على عاتقه وهو يدير الدولة ويقود الجيش ويحكم بين الناس ويتفاوض مع الوفود ويشرف على كلّ صغيرة وكبيرة في حياة المسلمين آنذاك، ورغم كل هذا إلا وهو يرفع من شأن الصغار يداعبهم ويعانقهم³³، ويقول عن عبد الله بن جعفر، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر تُلقِي بصبيان أهل بيته، قال: وإنه قدم من سفر فسبق بي إليه، فحَمَلني بين يديه، ثمّ جيء بأحد ابني فاطمة، فأردفه خلفه، قال: فأدخلنا المدينة، ثلاثاً على دابة»³⁴. فدعا ﷺ أمته بالرحمة والعطف عليهم رعاية وعناية، فكان من شدة عنايته بهم أنه إذا مرّ بهم سلّم عليهم وداعبهم بما يدخل السرور عليهم، حيث كان إذا دخل في الصلاة فسمع بكاء الصبي، أسرع في أدائها وخفّفها، عن أبي قتادة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «إنّي لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوز في صلاتي، كراهية أن أشقّ على أمه»³⁵.

فلم تكن مواقفهم ﷺ بالمواقف العابرة التي تحدّث على فترات متباعدة، بل كانت متكررة جدّاً، لدرجة أنّ صغار المدينة كانوا دائماً في استقباله إذا جاء من سفر ليلاعبهم ويداعبهم، وكأنّه ليس أمامه من الهموم والمشاكل غيرهم، يقول عبد الله بن جعفر بنُ أبي طالب ﷺ: «كأن رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر تُلقِي بصبيان أهل بيته قال: وإنه قدم من سفر فسبق بي إليه فحَمَلني بين يديه ثمّ جيء بأحد ابني فاطمة فأردفه خلفه قال: فأدخلنا المدينة ثلاثاً على دابة»³⁶.

2- ضعفاء وخدم مجتمع المدينة: كما شمل اهتمام النبي ﷺ في مجتمع المدينة أمر الضعفاء والخدم فأوصى بهم - ﷺ - قائلاً: «هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه ممّا يأكل، وليلبسه ممّا يلبس، ولا تكفوهم من العمل ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»³⁷، فكان - ﷺ - يأتي ضعفاء المسلمين ويزورهم ويعود مرضاهم ويشهد جنازتهم، وكان يتخذ من هذه الصور وسيلة لتبليغ الحقّ للناس ودعوتهم للإيمان عن أنس بن مالك ﷺ قال: «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ فمرض فأتاه النبي ﷺ يعوده فقعد عند رأسه فقال له: أسلم، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: الحمد لله الذي أنقذ من النار»³⁸، فعيادة المريض تعدّ أحد المشاركات الوجدانية التي جسدها

النبي ﷺ في دعوته، لأنَّ فيها مواساة المريض في أحزانه وهمومه وبلائه، فكان أثره بليغاً في نفس اليهودي وعاطفته، ممَّا نتج عنه أثر الطاعة لرسول الله ﷺ.

3- مع شباب المدينة: رسَّخ النبي ﷺ في مجتمع المدينة فكرة مراعاة أحوال النَّاس ومشاعرهم وبخاصة الشباب، فكان لشدة حبه لعليٍّ ﷺ يدعو به بأحبِّ الأسماء إليه، فعن سهل بن سعد ﷺ قال: «ما كان اسم أحبَّ إليه من أبي تراب، وإن كان ليفرح إذا دعي به»³⁹، وكان عليه الصَّلَاة والسَّلَام يغيِّر الأسماء إلى أحسن منها، كما غيَّر اسم سهل بن سعد من حزن إلى سهل، وعاصية إلى جميلة، وبرة إلى جويرية⁴⁰، ولأهمية الشباب في حياة ورسالة النبي ﷺ فقد احتواهم بالمحبة والعطف والشعور باهتماماتهم وحاجاتهم وميولاتهم، فشاركهم وجدانياً من خلال تفهم مشاعرهم واحاسيسهم وقد تجلَّت في عبق سيرته مواقف وجدانية راقية من جملتها:

راعى مشاعر أبي هريرة ﷺ وسعى في طلبه وقضاء حاجته في أروع مشهدٍ قدْ تقشعُر له الأبدان يرويه أبو هريرة ﷺ فيقول: «كنت أدعو أمِّي إلى الإسلام وهي مشركة، فدعوتها يوماً فأسمعتني في رسول الله ﷺ ما أكره، فأتيت رسول الله ﷺ وأنا أبكي، قلت: يا رسول الله، إنِّي كنتُ أدعو أمي إلى الإسلام فتأبى عليّ، فدعوتها اليوم فأسمعتني فيك ما أكره، فادع الله أن يهدي أمَّ أبي هريرة، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اهد أمَّ أبي هريرة فخرجت مستبشراً بدعوة نبيِّ الله ﷺ، فلما جنَّتُ فصرت إلى الباب، فإذا هو مجافٌ، فسمعت أمي خسفت قدمي، فقالت: مكانك يا أبا هريرة وسمعت خضخضة الماء، قال: فاغتسلت، ولبستُ برعها، وعجلت عن خمارها، ففتحت الباب، ثمَّ قالت: يا أبا هريرة أشهدُ أن لا إله إلا الله، وأشهدُ أنَّ محمداً عبده ورسوله، قال: فرجعت إلى رسول الله ﷺ فأثبتهُ وأنا أبكي من الفرح، قال: قلت: يا رسول الله أبشر، قد استجاب الله دعوتك وهدى أمَّ أبي هريرة، فحمد الله وأثنى عليه، وقال خيراً، قال: قلت يا رسول الله: ادع الله أن يُحبِّبني أنا وأمِّي إلى عباده المؤمنين، ويحبِّبهم إلينا قال: فقال رسول الله ﷺ: اللهم حبِّبْ عبديك هذا وأمَّهُ إلى عبادك المؤمنين، وحبِّبْ إليهم المؤمنين، فما خلق مؤمن يسمع بي ولا يراني إلا أحبَّني»⁴¹.

وفي إحدى غزواته راعى ﷺ مشاعر شباب الصحابة واحاسيسهم حيث أمرهم بالرجوع إلى أهلهم، لما رأى شوقهم إلى أهلهم، عن أبي سليمان مالك بن الحويرث قال: «أتينا النبي ﷺ ونحن شبيبةٌ مُنقارِبُونَ، فأقمنا عنده عشرين ليلةً، فظنَّ أنا استهينَّا أهلينا، فسألنا عن مَنْ تركنا في أهلينا؟ فأخبرناهُ - وكان رقيقاً رحيماً - فقال: ارجعوا إلى أهلِكُمْ فعلموهُم ومروهُم، وصلُّوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة، فليؤدِّنْ لَكُم أحدَكُم، وليؤمِّمَكُم أكبرَكُم»⁴²، وعن أبي الحميساء قال: تابعت النبي ﷺ قبل أن يبعث فواعدته مكاناً فنسينته يومي والغد، فأتيته اليوم الثالث، فقال ﷺ: «يا فتى لقد شفقت علي، أنا هاهنا منذ ثلاثة أيام»⁴³.

وامتثلت عاطفة النبي ﷺ تجاه شباب الصحابة مقاسمتهم مشقة السفر والمشاركة الوجدانية فيما بينهم يرويها عبد الله بن مسعود ﷺ فقال: «أنَّ رسول الله ﷺ كان زميله يوم بدرٍ عليٌّ وأبو لبابة فإذا حانت عقبه رسول الله ﷺ قال: اركب يا رسول الله حتى نمشي عنك، فيقول: ما أنتما بأقوى منِّي ولا أنا بأغنى عن الأجر منكما»⁴⁴، وكان ﷺ يواسيهم ويهون من حزنهم فلما توفي والد جابر بن عبد الله رضي الله عنهما وحزن عليه جابر وازداد همَّه لما ترك والده من عيال ودين، لقيه النبي ﷺ على هذه الحال فقال: «يا جابر، ما لي أراك مُنكسراً؟ قال جابر ﷺ: قلت: يا رسول الله استشهد أبي وترك عيالاً وديناً، قال: أفلا أبشرك بما لقي الله به أباك؟ قال: بلى يا رسول الله، قال: ما كلَّم الله أحداً قط إلا من وراء حجاب، وكلَّم

أباك كفاحاً، فقال: يا عدي، تمنّ عليّ أعطك، قال: يا ربّ تُحييني فأقتل فيك ثانية، فقال الربُّ سبحانه، إنه سبق منّي أنهم إليها لا يرجعون، قال: يا ربّ، فأبلغ منّ ورائي، قال: فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران : 169] « فللقارئ أن يتأمل في هذا الموقف وكيف أحسن النبي ﷺ بما يحتاجه جابر بن عبد الله ﷺ من دعم معنويٍّ وماديٍّ بعد عودته متعباً من غزوة ذات الرقاع، وجابرٌ ﷺ أهلٌ لهذه العناية في تلك الأيام بالذات، فقد قُتل أبوه في معركة أُحد، وهو سيّدٌ من سادات الأنصار، وقد خُلف وراءه تبعَةٌ ثقيلة تحمّلها ابنه الأكبرُ هذا وحده، وترك الأبُ لولده مهمةً رعاية البنات اليئم، وقد بلغ عددهن سبعة، على فقرٍ وشظف، وكان أجدر بغير جابرٍ أن يتخلف عن مثل هذه الغزوة؛ متعللاً بهذه المسؤولية الأسرية الصعبة، ولو تخلف مثل جابر لكان له في ذلك ألفُ عذر، ولكنها أسرة مسلمةٌ مجاهدة، وربُّها مجاهدٌ ابن مجاهد، ومن يشابهه أباه فما ظلم⁴⁵.

4- مع أهل مَكَّة: من صور المشاركة الوجدانية مع أهل مَكَّة ماجاء في قصّة أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها تحكي عن أمّها المشركة في عهد قريش مع العلم أنّ قريشاً في ذلك الوقت دولة محاربة للنبي ﷺ تستفتيه في أمّها قائلة: يا رسول الله إنّ أمّي قدمت علي وهي راغبة أفأصلها قال: «نعم صليها»⁴⁶، فالنبي ﷺ يأمر أسماء بنت أبي بكر المسلمة أن تصل أمّها المشركة تعظيماً للعلاقة العاطفية بين الأمّ وابنتها، وهذا هو منتهى الرّحمة والتسامح عند النبي ﷺ الذي يصف حكمه الإمام النووي رحمه الله بالقول: (وهذا دليل جواز صلة الأقارب بالكفار والإحسان إليهم)⁴⁷.

وفي موقف آخر راعى فيه مشاعر أبي هريرة ﷺ وسعى في طلبه وقضاء حاجته في أروع مشهد قد تقشعر له الأبدان يرويّه أبي هريرة ﷺ فيقول: «كنت أدعو أمّي إلى الإسلام وهي مشركة، فدعوتها يوماً فأسمعتني في رسول الله ﷺ ما أكرهه، فأتيت رسول الله ﷺ وأنا أبكي، قلت: يا رسول الله: إنّني كنت أدعو أمّي إلى الإسلام فتأبى عليّ، فدعوتها اليوم فأسمعتني فيك ما أكرهه، فادع الله أن يهدي أمّ أبي هريرة، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اهد أمّ أبي هريرة، فخرجت مستبشرة بدعوة نبي الله ﷺ، فلما جئت فصرت إلى الباب، فإذا هو مجافٌ، فسمعت أمّي خشفَ قدمي، فقالت: مكانك يا أبا هريرة وسمعت خضخضة الماء، قال: فاغتسلت، ولبستُ درعها، وعجلت عن خمارها، ففتحت الباب، ثمّ قالت: يا أبا هريرة أشهد أنّ لا إله إلاّ الله، وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، قال: فرجعت إلى رسول الله ﷺ فأتيتُهُ وأنا أبكي من الفرح، قال: قلت: يا رسول الله أشركتُ، قد استجاب الله دعوتك وهدى أمّ أبي هريرة، فحمد الله وأثنى عليه، وقال خيراً، قال: قلت: يا رسول الله ادع الله أن يحبّني أنا وأمّي إلى عباده المؤمنين، ويحبّهم إلينا قال: فقال رسول الله ﷺ: اللهم حبّب عبديك هذا وأمّه إلى عبادك المؤمنين، وحبّب إليهم المؤمنين، فما خلق مؤمن يسمع بي ولا يراني إلاّ أحبّني»⁴⁸.

ومن بين المواقف العظيمة للنبي الكريم شهدت له بقوة عاطفته الوجدانية عندما بلغه ما فيه أهل مَكَّة من الحاجة والجذب والقحط، فبعث بشعير من ذهبٍ - وقيل: نوى ذهبٍ - مع عمرو بن أمية الضمري وأمره أن يدفعه إلى أبي سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، ويفرقه ثلاثاً ثلاثاً، فامتنع صفوان وسهيل من أخذه، وأخذهُ أبو سفيان كلّهُ، وفرّقه على فقراء قريش، وقال: «جزى الله ابن أخي خيراً فإنّه موصول لرحمه»⁴⁹.

وعن أم جندب قالت: رأيت النبي ﷺ اتبعته امرأة من خثعم ومعه صبي لها به بلاء فقالت: يا رسول الله إن صبي هذا وبقية أهلي به بلاء ولا يتكلم، فقال رسول الله ﷺ: اتنوني بشئ من الماء، فأتي بماء فغسل يديه ثم مضمض فاه ثم أعطاهها فقال: اسقيه منه وصبي عليه منه واستشفى الله له، قالت فلقيت

المرأة فقلت : لو وهبت لي منه ، فقلت : إنما هو لهذا المبتلى ، فقلت : فلقيت المرأة من الحول فسألته عن الغلام قالت : برأ وعقل عقلاً ليس كعقول الناس⁵⁰.

وروي في صحيح البخاري أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَسْقَى ﷺ لِبَعْضِ الْمُشْرِكِينَ عِنْدَمَا جَاءَهُ أَبُو سَفْيَانَ يَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَسْتَسْقَى لَهُمْ فَاسْتَسْقَى لَهُمْ⁵¹ ، فَكَانَ ذَلِكَ إِحْسَانًا مِنْهُ ﷺ إِلَيْهِمْ يَتَأَلَّفُ بِهِ قُلُوبَهُمْ كَمَا كَانَ يَتَأَلَّفُ بِغَيْرِ ذَلِكَ ، وَكَانَ ﷺ يَسْتَوْصِي بِأَسَارِي بَدْرٍ خَيْرًا ، فَأَسْلَمَ كَثِيرٌ مِنْ هَؤُلَاءِ عَلَى فِتْرَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ قَبْلَ فَتْحِ مَكَّةَ وَبَعْدَهَا ، مِنْهُمْ الْعَبَّاسُ ، وَعَقِيلُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، وَنُوفَلُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ، وَخَالِدُ بْنُ هِشَامٍ وَغَيْرُهُمْ كَثِيرٌ⁵².

وَلَمَّا هَبَطَ عَلَيْهِ فِي صَلْحِ الْحَدِيبِيَّةِ ثَمَانُونَ مُتَسَلِّحُونَ يَرِيدُونَ غَرَّتَهُ فَأَسْرَهُمْ ثُمَّ مَنَّ عَلَيْهِمْ وَأَسْرَ ثَمَامَةَ فَأَطْلَقَهُ فَأَسْلَمَ⁵³ فَكَانَ مَوْقِفُهُ مَعَ الْأَسْرَى إِحْاطَتَهُمْ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فِي شَأْنِهِمْ: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان : 8] وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَأْمُرُ أَصْحَابَهُ يَوْمَ بَدْرٍ أَنْ يَكْرُمُوا الْأَسْرَى ، فَكَانُوا يَقْدِمُونَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ عِنْدَ الْغَدَاءِ»⁵⁴ وَقَدْ ضَرَبَ الصَّحَابَةُ مِثْلًا أَعْلَى فِي الْعَمَلِ بِتِلْكَ الْوَصِيَّةِ الَّتِي أَفْصَحَ عَنْهَا أَحَدُ الْأَسْرَى فِي الزَّمَنِ الْأَوَّلِ أَبِي عَزِيزِ بْنِ عَمِيرٍ ، أَخُو مُصْعَبِ بْنِ عَمِيرٍ فَقَالَ: «كَنتُ فِي الْأَسْرَى يَوْمَ بَدْرٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اسْتَوْصُوا بِالْأَسْرَى خَيْرًا وَكنتُ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَكَانُوا إِذَا قَدِمُوا غَدَاءَهُمْ وَعَشَاءَهُمْ أَكَلُوا التَّمْرَ وَأَطْعَمُونِي الْخُبْزَ بِوَصِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِيَّاهُمْ»⁵⁵.

والدعاء للمصاب بمرض أو لصاحب حاجة أو غير ذلك فيروى أن طفيلاً العامري جاء إلى النبي ﷺ فشكا إليه الجذام ، فدعا بركوة ثم تفل فيها وأمره أن يغتسل بها فاغتسل فقام صحيحاً وعن عروة بن الزبير أن زبيدة أسلمت فأصيب بصرها ، فقالوا لها: أصابك اللات والعزى ، فرد الله عليها بصرها فقال عطاء قريش : لو كان ما به محمد خيراً ما سبقتنا إليه زبيدة فأنزل الله تعالى : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكُ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف : 11].

5- مع يهود المدينة: دعا النبي ﷺ اليهود للإسلام بعد هجرته إلى المدينة ، ولم يتجه لرسم سياسة لإبعادهم ومصادرتهم ، بل رضي بطيب خاطر جوارهم ، وسجل في هذا الشأن معاهدة الندد للندد على أن لهم دينهم وله دينه⁵⁶ فعن أبي هريرة ﷺ قال: «بينما نحن في المسجد إذ خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود ، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدارس فقام النبي ﷺ فناداهم: يا معشر يهود أسلموا تسلموا»⁵⁷ ، يقول الحافظ الإمام ابن حجر رحمه الله : (وجه ذلك أنه بلغ اليهود ودعاهم إلى الإسلام والاعتصام به)⁵⁸ ، فكان ﷺ يُحْسِنُ جِوَارَهُمْ ، فَهَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، كَانَ لَهُ جَارٌ يَهُودِيٌّ ، وَكَانَ إِذَا ذَبَحَ الشَّاةَ قَالَ : إِحْمِلُوا مِنْهَا ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «مَازَالَ جَبْرِيلُ يُوَصِّينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُنِي»⁵⁹.

ويعود مريضهم ، عن أنس بن مالك ﷺ قال: «أَنَّ غُلَامًا مِنَ الْيَهُودِ كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ ، فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ ، فَفَعَدَ عِنْدَ رَأْسِهِ ، فَقَالَ: أَسْلِمَ ، فَنَظَرَ إِلَى أَبِيهِ وَهُوَ عِنْدَ رَأْسِهِ ، فَقَالَ لَهُ : أَطَعُ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ ، فَأَسْلَمَ ، فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ»⁶⁰.

وكان يشهد جنازتهم عن عبدالرحمن بن أبي ليلى رحمه الله قال: "كان سهل بن حنيف ، وقيس بن سعد قاعدتين بالفادسية ، فمُرَّ عليهما بجنازة ، فقاما ، فقيل لهما: إنها من أهل الأرض - أي: من أهل الدمة - ؟ فقالا: إن رسول الله ﷺ مرَّ به جنازة فقام ، فقيل له: إنها جنازة يهودي؟ فقال: أليست نفساً؟ وما جاء في قصة اليهودي عبد الله بن سلام يحكي عن نفسه لما قدم النبي ﷺ المدينة إنجفل الناس فكنت فيمن أجفل فلما

تبيّنت وجهه عرفت له ليس بوجه كذاب، فكان أوّل شيءٍ سمعته يقول: « يا أيها النَّاس، أفشوا السَّلام، وأطعموا الطَّعام، وصلوا الأرحام، وصلوا بالليل والنَّاس نيام، تدخلوا الجنَّة بسلام »⁶¹ لقد كانت هذه الكلمات تذب فيها كلّ نظريات العدل والمساواة والإصلاح التي ينادي بها البشر، فأبى مجتمع سيولد في المدينة... مجتمع تفشو بين أهله التَّحايا والهدايا والسَّلام.. مجتمع يمدّ يديه للمحتاج.. ويشقُّ الطُّرقات بين الأقباط والأرحام.. وعندما يهدأ النَّهار ويدلف إلى خبائه.. وتسكن الطُّيور في الأوكار.. تحلّق أرواح مؤمنة إلى ربِّها تتاجي وتخاف وترجو بدموعها رحمة الرَّحيم... فأيقن عبد الله بئن سلام أن هذا الرَّجل ليس بكذاب.. ولا يأتي كذاب بمثل هذا الحبِّ و السَّلام⁶². فأمن به عندما سمع منه⁶³.

وقد ورد عنه النَّبيُّ ﷺ كان يعفو عن كلّ من أظهر الوفاء بالعهد من اليهود، ولا يعاقب إلا من شارك في الغدر أو أقرّ ورضي، فعاش النَّبيُّ ﷺ في كنف اليهود بعهد مع المسلمين فكان في غاية البرِّ والرَّحمة إلا أنَّهم نقضوا العهد وخانوا رسول الله ﷺ، وكان يقربهم ويخصِّم بأشياء دون غيرهم من ملل الكفر تألَّفوا لهم واستمالة لهم بغيره إسلامهم، فكانت عاطفته الدافقة سبباً في قبولهم للإسلام، لأنَّهم رأوا ﷺ يذنبهم ويقربهم ويخصِّم بأشياء دون سائر الكفار، وكانوا إذا رأوا الموافقة بين شريعته وشرائع الأنبياء قبله صدَّقوه فيما أخبر به⁶⁴.

هنا صفة تمثَّلت في عاطفة النَّبيِّ ﷺ وهي أهمّية الشُّعور بالآخر والوقوف معه في محنته وأزماته، والعمل على تحقيق حياة أفضل له، ومن البديهي أن يرتبط هذا التَّعاون بالأخلاق العالية والقيم السَّامية، لأنَّ السَّبيل لتطوير المجتمع واستقراره وأمنه واستمراره تكمن في مساعدة النَّاس وجدانياً وعملياً وذلك لتذليل كلّ المصاعب التي قد يتعرض لها النَّاس.

المطلب الثَّاني: مواقف من المشاركات الوجدانية في مجتمع المدينة

إنَّ الحياة في مجتمع المدينة كانت مفعمة بالمشاركات الوجدانية، وقد سار صحابة رسول الله ﷺ على منوالها فأنتت أكلها في نشر الإسلام في خيرٍ مُقام وأحسن ندياً، ولعلَّ أبرز المواقف الوجدانية الرَّائعة التي شهدتها مجتمع المدينة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار فكان لكلِّ رجلٍ من الأنصار أخ من المهاجرين، فأخى بينهم النَّبيُّ ﷺ على المواساة والتَّعاون والتَّأخي، وكان ذلك بعد الهجرة بقليل⁶⁵ وآخ بين أصحابه حين نزلوا المدينة ليذهب عنهم وحشة الغربة ويونسهم من مفارقة الأهل والعشيرة ويشدُّ أزر بعضهم ببعض، فلما عزَّ الإسلام واجتمع الشَّمْل وذهبت الوحشة أنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 75]، يقول الإمام الحافظ ابن حجر رحمه الله: (وقد شرَّعت هذه المؤاخاة لإرفاق بعضهم بعضاً ولتأليف قلوب بعضهم على بعض، فكانوا يتوارثون بهذه الأخوة دون القرابة إلى حين وقعة بدر)⁶⁶.

فكان أوّل عملٍ أقيم في المدينة بناء المسجد لتشريع نظام المؤاخاة، وهي رابطة تجمع بين المهاجريِّ والأنصاريِّ، أقيمت على أساس العقيدة، وتوثيق مشاعر الحبِّ والمودة، والنُّصرة والحماية، والمواساة بالمال والمتاع، فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: 75] وصار التَّوارث بالقرابة والرَّحم وليس بعقد المؤاخاة، فقام الأنصار بحقِّ هذه المؤاخاة خير قيام، فقد واسوا المهاجرين بأموالهم وطيبية نفوسهم بذلك، فكان من مآثرهم ما جاء عن أنس بن مالكٍ ﷺ قال: « قدم علينا عبد الرَّحمان بن عوف وأخى النَّبيُّ ﷺ بينه وبين سعد بن الرِّبيع، وكان كثير المال فقال سعد: إني أكثرُ الأنصار مالاً، فأقسم لك نصف مالي، وانظر أيَّ زوجتي هويت نزلت لك عنها، فإذا حلت، تزوجتها، قال: فقال له عبد الرَّحمن: لا حاجة لي في ذلك هل من سوقٍ فيه تجارة؟ قال: سوق قَيْنَقاع، قال: فعدا إليه عبد

الرَّحْمَن، فَأَتَى بِأَقِطٍ وَسَمْنٍ، قَالَ: ثُمَّ تَابَعَ الْغُدُوَّ، فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ أَثَرُ صُفْرَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَزَوَّجْتَ؟، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: وَمَنْ؟، قَالَ: امْرَأَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: كَمْ سُقْتِ؟، قَالَ: زِنَةَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ - أَوْ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ -، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: أَوْلَمْ وَلَوْ بِشَاةٍ»⁶⁷.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إِنَّ الْأَنْصَارَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: إِقْسِمْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ - أَيِ الْمُهَاجِرِينَ - النَّخْلَ فَقَالَ ﷺ: لَا، فَقَالَ الْأَنْصَارُ لِإِخْوَانِهِمُ الْمُهَاجِرِينَ: تَكْفُونَنَا الْمُؤُونَةَ - السَّقِي وَالْعَمَل - وَتَشْرَكُونَنَا فِي الثَّمَرِ، فَقَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»⁶⁸.

وكان من أروع ما قام به الأنصار أن عرضوا على النبي ﷺ أن يتولى قسمة أموالهم بينهم وبين إخوانهم المهاجرين، وقد كانت أموالهم هي النخيل، فأبى عليهم النبي ﷺ وأراد أن تكون فيه المواصلة من غير إجحاف بالأنصار، بزوال ملكية أموالهم منهم، فقال الأنصار للمهاجرين تكفونا المؤونة - أي: العمل في النخيل من سقيها وإصلاحها، ونشرككم في الثمرة، فلما قالوا ذلك، رأى النبي ﷺ أن هذا الرأي ضمن سدَّ حاجة المهاجرين، مع الإرفاق بالأنصار فأقرهم على ذلك فقالوا جميعاً: سمعنا وأطعنا⁶⁹ وصارت عواطف الإيثار والمواصلة والمؤانسة تمتزج في هذه الأخوة وتملأ المجتمع الجديد بأروع الأمثال⁷⁰.

فقد إمتثل صحابه رضي الله عنهم رسول الله ﷺ لتوجيهاته للمساعدة في الخيرات، والمبادرة بالأعمال الصالحة فأبو بكر الصديق رضي الله عنه خليل رسول الله ﷺ ما وجد طريقاً علم أن فيها خيراً وأجرًا إلا سلكه ومشى فيه، فحينما وجّه النبي ﷺ إلى أصحابه بعض الأسئلة، كان أبو بكر الصديق هو المجيب، قال ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ الْيَوْمَ صَائِمًا؟»، قال أبو بكر رضي الله عنه: أنا، قال: فَمَنْ أَطْعَمَ مِنْكُمْ الْيَوْمَ مِسْكِينًا؟، قال أبو بكر رضي الله عنه: أنا، قال: فَمَنْ عَادَ مِنْكُمْ الْيَوْمَ مَرِيضًا؟، قال أبو بكر رضي الله عنه: أنا، فقال رسول الله ﷺ: مَا اجْتَمَعَنَ فِي إِمْرِي إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ»⁷¹ وكان أبو طلحة أكثر أنصاري مالا وكان أحب أمواله إليه بَيْرِحَاءُ، وكانت مستقبلة المسجد وكان رسول الله ﷺ يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب قال أنس فلما نزلت هذه الآية: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» [آل عمران: 92] قام أبو طلحة إلى رسول الله ﷺ فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» [آل عمران: 92] وَإِنَّ أَحَبَّ مَالِي إِلَيَّ بَيْرِحَاءُ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَدُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعُهَا حَيْثُ شِئْتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «بَخْ ذَاكَ مَالٌ رَابِحٌ، بَخْ ذَاكَ مَالٌ رَابِحٌ، وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ فِيهَا وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ، فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أَفْعَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقْرَبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ»⁷².

2- تفقد المرضى والمعوزين: اشتهر في مجتمع المدينة قيمة وجدانية عاطفية أخرى وهي تفقد المرضى والمعوزين من أهلها اقتداء بالنبي ﷺ الذي حثَّ على إشاعتها بين أطيافها، فكان من هديه ﷺ مع أصحابه يسأل عنهم ويتفقدهم ويتواضع معهم ويزور مرضاهم، ويشهد جنازتهم، ويشفق عليهم، يشعر بالأمهم ويسعى في تفرغ همومهم وقضاء حوائجهم، فكان يقوم على حاجة الأراامل والضُعفاء والأيتام عن أنس رضي الله عنه قال: «أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ فِي عَقْلِهَا شَيْءٌ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً، فَقَالَ: يَا أُمَّ فُلَانٍ، انظُرِي أَيَّ السُّكَّكِ شِئْتِ، حَتَّى أَقْضِيَ لَكَ حَاجَتَكَ، فَخَلَا مَعَهَا فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ، حَتَّى فَرَغَتْ مِنْ حَاجَتِهَا»⁷³ وروى مسلم في صحيحه من حديث أبي قتادة وفيه في قصة نومهم عن صلاة الفجر: «قال ودعا بالمیضاة فجعل رسول الله ﷺ يصب وأبو قتادة يسقيهم- أي أصحابه- فلم يعد أن رأى الناس ماء في المیضاة تكابوا عليها. فقال رسول الله ﷺ: أحسنوا المأكل كلکم سیروی، قال: ففعلوا فجعل رسول الله ﷺ يصبُّ وأسقيهم حتى ما بقي غيري وغير رسول الله ﷺ قال: ثم صب رسول الله ﷺ فقال لي: اشرب،

فقلت: لا أشرب حتى تشرب يا رسول الله قال: إن ساقى القوم آخرهم شربا. قال: فشربت وشرب رسول الله ﷺ قال: فأتى الناس الماء جامين رواء»⁷⁴.

وكان من هديه ﷺ السؤال عمن غاب من أصحابه رضي الله عنهم، وهذا كثير جداً في سنته ﷺ فعن أنس بن مالك ﷺ قال: «أن النبي ﷺ إفتقد ثابت بن قيس، فقال رجل: يا رسول الله، أنا أعلم لك علمه، فأتاه فوجده جالساً في بيته منكساً رأسه، فقال: ما شأنك؟ فقال ثابت: شرب؛ كان يرفع صوته فوق صوت النبي ﷺ فقد حبط عمله، وهو من أهل النار، فأتى الرجل فأخبره أنه قال: كذا وكذا، فقال: اذهب إليه فقل له: إنك لست من أهل النار، ولكن من أهل الجنة»⁷⁵ مع عظيم إنشغاله ﷺ بالدعوة وهمومها، لم يغفل غياب ثابت بن قيس ﷺ عن مجلسه وفقد له، فتحرى خبره ﷺ وفرج عنه كربته، وزاده بشارة عظيمة كبيرة.

وعن عائشة بنت سعد رضي الله عنها، أن أباها قال: «اشتكتني بمكة فجاءني رسول الله ﷺ يعودني، ووضع يده على جبهتي، ثم مسح صدري وبطني، ثم قال: اللهم اشف سعداً، وأنم له هجرته»⁷⁶. وكذلك تفقده ﷺ للمرأة التي كانت تقم المسجد، أي: تجمع قمامته، يروي عنها أبي هريرة ﷺ: قال: «أن امرأة سوداء كانت تقم المسجد، ففقدتها رسول الله ﷺ فسأل عنها، فقالوا: ماتت، قال: أفلا كنتم آذنتموني؟، قال: فكانهم صغروا أمرها، فقال: دلوني على قبرها، فدلوه فصلي عليها»⁷⁷، فلما صغر الناس أمر هذه المرأة، ألقى النبي ﷺ من شأنها بصلاته على قبرها، ووفى لها بعد موتها.

فالشواهد الدالة هي تصريحاً على مكانة العاطفة في حياة النبي ﷺ وقد امتثل بها أهل المدينة كالشفقة ومساعدة الضعفاء من الناس وذوي الحاجات...، فما سئل شيء إلا أعطاه النبي ﷺ وكان أسرع الناس في البذل والعطاء، وقد ربط قبول الأعمال ودوام النعم وغفران الذنب في مساعدة الناس وقضاء حوائجهم، والتي لا ينبغي لأهل الدعوة تبسيطها والتهاون فيها فعليهم أن يستقوامن فيض رحمته ويجعلوا من خلقه مثلاً يحتذى به، وهذه الشواهد بينت صفة عظيمة تمثلت في خلق النبي ﷺ الراسخ وهي أهمية الشعور بالآخر والوقوف معه في محنته وأزماته، والعمل على تحقيق حياة أفضل له، ومن البديهي أن يرتبط هذا التعاون بالأخلاق العالية والقيم السامية، والداعية الذي يبدي تعاوناً طوعياً متواصلًا مع الآخرين لاشك أنه يعي أهمية هذا التعاون والإحساس بالمسؤولية المتبادلة، لأن السبيل لتطوير المجتمع واستقراره وأمنه واستمراره تكمن في مساعدة هؤلاء الناس والسعي في قضاء حوائجهم لتذليل كل المصاعب التي قد يتعرض لها الناس.

وعليه نجد أن الأعمال الخيرية ضمن المشاركات الوجدانية لا تنحصر في القول فقط بل في التعاون المثمر والتكافل الاجتماعي وتأمين المنشآت الخيرية وتقديم الخدمات الاجتماعية والإنسانية....، وصاحب العاطفة مطالب أن يجود بالمال والجهد وبأخلاقه في السعي إلى قضاء حوائج الناس من غير كللٍ أو مللٍ، متجنباً في ذلك مصالحه الشخصية لغرض الثناء والمدح من الناس، لأن ذلك يتنافى غرضه الخيري الخالص، فينبغي أن يأخذ هذا الواجب نصب عينيه ويستثمره مع ذوي الفنة المحرومة والمعوزة، إمتثالاً لأمر الله تعالى آخذاً بعين الاعتبار ضميره الإنساني والدعوي.

3- إعانة الملهوف والضعفاء من الناس: كان ممّا اشتهر في مجتمع المدينة إعانة الملهوف والضعفاء من الناس وهذا لما بعث النبي ﷺ وتضاعفت إهتماماته، إلى إعانة المحتاج والملهوف، وقد ربي أصحابه وأهل المدينة على هذه القيمة، عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «على كل مسلم صدقة»، فقالوا: يا نبي الله، فمن لم يجد؟ قال: يعمل بيده، فينفق نفسه ويتصدق قالوا: فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فليعمل بالمعروف، وليمسك عن الشر، فإنها له صدقة»⁷⁸، يقول

الحافظ ابن حجر رحمه الله تعليقا على قولهم: (يا نبي الله فمن لم يجد ذكر بأنهم فهموا أن لفظ الصدقة العطيّة فيسألوا عنه ليس عنده شيء، فبين لهم أن المراد بالصدقة ما هو أعم من ذلك ولو بإغاثة الملهوف بالأمر بالمعروف، وقال: من أمكنه أن يعمل بيده فيتصدق، وأن يغيب الملهوف ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويمسك عن الشر فيفعل الجميع، والمقصود هنا أن أعمال الخير وإغاثة الملهوف تنزل منزلة الصدقات في الأجر ولا سيما في حق من لا يقدر عليه)⁷⁹.

وكان ﷺ كما وصفته زوجته أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها: «إِنَّكَ تَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ»⁸⁰.

وعندما أقبل الإراشي على ناد من قريش، ورسول الله ﷺ في ناحية المسجد جالس، فقال: «يا معشر قريش، من رجل يؤديني على أبي الحكم بن هشام، فإني رجل غريب، ابن سبيل، وقد غلبني على حقي؟ قال: فقال له أهل ذلك المجلس: أترى ذلك الرجل الجالس - لرسول الله ﷺ وهم يهزؤون به؛ لما يعلمون بينه وبين أبي جهل من العداوة إذهب إليه فإنه يؤدبك عليه، فأقبل الإراشي حتى وقف على رسول الله ﷺ، فقال: يا عبد الله، إن أبا الحكم بن هشام قد غلبني على حق لي قبله، وأنا رجل غريب، ابن سبيل، وقد سألت هؤلاء القوم عن رجل يؤديني عليه، يأخذ لي حقي منه، فأشاروا لي إليك، فخذ لي حقي منه، يرحمك الله. قال: انطلق إليه، وقام معه رسول الله ﷺ. فلما رآه قام معه، قالوا لرجل ممن معهم: إتبعه، فانظر ماذا يصنع، قال: وخرج رسول الله ﷺ حتى جاءه، فضرب عليه بابه، فقال: من هذا؟ قال: محمّد، فاخرج إليّ. فخرج إليه، وما في وجهه من رائحة، قد انتقع لونه، فقال: أعط هذا الرجل حقه. قال: نعم، لا تبرح حتى أعطيه الذي له. قال: فدخل، فخرج إليه بحقه، فدفعه إليه. قال: ثم انصرف رسول الله ﷺ وقال للإراشي: الحق بشأنك. فأقبل الإراشي حتى وقف على ذلك المجلس، فقال: جزاه الله خيرا، فقد والله أخذ لي حقي. قال: وجاء الرجل الذي بعثوا معه، فقالوا: ويحك! ماذا رأيت؟ قال: عجبا من العجب، والله ما هو إلا أن ضرب عليه بابه، فخرج إليه وما معه روحه، فقال له: أعط هذا حقه، فقال: نعم، لا تبرح حتى أخرج إليه حقه، فدخل فخرج إليه بحقه، فأعطاه إياه، قال: ثم لم يلبث أبو جهل أن جاء، فقالوا له: ويلك! ما لك؟ والله ما رأينا مثل ما صنعت قط! قال: ويحكم، والله ما هو إلا أن ضرب عليّ بابي، وسمعت صوته، فملئت رعبا، ثم خرجت إليه، وإن فوق رأسه لفعلا من الإبل، ما رأيت مثل هامته، ولا قصرته، ولا أنيابه ليقط قط، والله لو أبيت لأكلني⁸¹.

وعن أبي هريرة ﷺ قال: «والله الذي لا إله إلا هو، إن كنت لأعتمد بكبدي على الأرض من الجوع، وإن كنت لأشد الحرج على بطني من الجوع، ولقد قعدت يوماً على طريقهم الذي يخرجون منه، فمر النبي ﷺ فتبسّم حين رأني، وعرف ما في وجهي وما في نفسي، ثم قال: أباهر، قلت: لبيك يا رسول الله، قال: الحقومي، فاتبعته، فدخل فاستأذن، فأذن لي فدخلت، فوجد لبنافي قدح فقال: من أين هذا اللبن؟ قالوا: أهده لك فلان أو فلانة قال: أباهر، قلت: لبيك يا رسول الله، قال: الحق إلى أهل الصفة فادعهم لي، قال: وأهل الصفة أضياف الإسلام، لا يأوون على أهل، ولا مال، ولا على أحد، وكان إذا أتته صدقة بعث بها إليهم، ولم يتناول منها شيئا، وإذا أتته هدية أرسل إليهم وأصاب منها وأشركهم فيها، فسأني ذلك فقلت: وما هذا اللبن في أهل الصفة؟ كنت أحمق أن أصيب من هذا اللبن شربة أتقوى بها، فإذا جاءوا أمرني، فكنت أنا أعطيهم، وما عسى أن يبلغني من هذا اللبن، ولم يكن من طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ، فأتيتهم فدعوتهم، فأقبلوا واستأذنوا، فأذن لهم وأخذوا مجالسهم من البيت قال: يا أباهر، قلت: لبيك يا رسول الله، قال: خذ فأعطهم قال: فأخذت القدح فجعلت أعطيه الرجل فيشرب حتى يروى، ثم يرد عليّ القدح، فأعطيه

الآخر فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرَوِي، ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ، حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَقَدْ رَوِيَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ، فَأَخَذَ الْقَدَحَ فَوَضَعَهُ عَلَى يَدِهِ، فَنظَرَ إِلَيَّ فَتَبَسَّمَ، فَقَالَ: أَبَا هِرٍّ قُلْتُ: لَبَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: بَقِيْتُ أَنَا وَأَنْتَ قُلْتُ صَدَقْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَفَعُدُّ فَاشْرَبْ فَقَعَدْتُ فَشَرِبْتُ: فَقَالَ: اشْرَبْ، فَشَرِبْتُ، فَمَا زَالَ يَقُولُ: اشْرَبْ حَتَّى قُلْتُ: لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أُجِدُّ لَهُ مَسْلَكًا، قَالَ: فَأَرْنِي فَأَعْطَيْتُهُ الْقَدَحَ، فَحَمَدَ اللَّهُ تَعَالَى، وَسَمَّى وَشَرِبَ الْفَضْلَةَ»⁸².

فصاحب العاطفة مطالب بقدر ما يملك من البذل والجهد أن يُقدِّم على قضاء حوائج النَّاس مادياً كان أم معنوياً، فيعين على نشر أواصر الرَّحمة وتمكين خُلُق التَّكافل بين النَّاس والقضاء على نوائب الفقر والعاللة والعجز، ليعترف بجميل صنيعه وعمله الخيري والمجهودات المقدَّمة في رعايته لذوي الإحتياجات من مختلف أصنافهم، فيلقى الإستجابة والإحترام المتبادل إن شاء الله، يقول النَّبِيُّ ﷺ مبيِّناً فضائل جهده: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»⁸³، يوضِّح الإمام ابنُ حزم رحمه الله معلِّفاً: (يفرض على أغنياء في بلد أن يقوموا بحاجة فقرائهم العاجزين عن العمل أو الذين لا يجدون عملاً، ويجبرهم السُّلطان على ذلك، إن لم تقم الزكاة بهم، ولم يكن في بيت مال المسلمين فضل يكفيهم)⁸⁴، وإستدلَّ بما روي عن النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: «من كان عنده طعام إثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس أو كما قال»⁸⁵، وقد وَرَدَ من قصص المحتاجين من صحبة رسول الله ﷺ ما رواه مسلم عن عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: «خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي نَطْلُبُ الْعِلْمَ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ قَبْلَ أَنْ يَهْلِكُوا فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِينَا أَبَا الْيَسْرِ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ غُلَامٌ لَهُ مَعَهُ ضِمَامَةٌ مِنْ صُحُفٍ وَعَلَى أَبِي الْيَسْرِ بُرْدَةٌ وَمَعَاظِرِي، فَقَالَ لَهُ أَبِي: يَا عَمَّ إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِكَ سَفْعَةً مِنْ غَضَبٍ، قَالَ: أَجَلُ كَانَ لِي عَلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ الْحَرَامِيِّ مَالٌ فَأَتَيْتُ أَهْلَهُ فَسَلَّمْتُ فَقُلْتُ ثُمَّ هُوَ؟ قَالُوا: لَا، فَخَرَجَ عَلَيَّ بِنٌّ لَهُ جَفْرٌ فَقُلْتُ لَهُ: أَيْنَ أَبُوكَ؟ قَالَ: سَمِعْتُ صَوْتَكَ فَدَخَلَ أُرِيكَ أُمِّي، فَقُلْتُ: أَخْرَجَ إِلَيَّ فَقَدْ عَلِمْتُ أَيْنَ أَنْتَ، فَخَرَجَ، فَقُلْتُ: مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ إِخْتَبَأْتَ مِنِّي، قَالَ: أَنَا وَاللَّهِ أَحَدْتُكَ ثُمَّ لَا أُكْذِبُكَ، خَشِيتُ وَاللَّهِ أَنْ أَحَدْتُكَ فَأَكْذِبُكَ، وَأَنْ أَعِدَّكَ فَأُخْفِكَ، وَكُنْتُ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُنْتُ وَاللَّهِ مُعْسِراً، قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ، قَالَ: اللَّهُ قُلْتَنَ اللَّهُ قَالَ، اللَّهُ قُلْتُ، اللَّهُ قَالَ، فَاتَى بِصَحِيفَتِهِ فَمَحَاها بِيَدِهِ فَقَالَ: إِنْ وَجَدْتَ قِضَاءً فَاقْضِنِي وَإِلَّا أَنْتَ فِي حَلٍّ فَأَشْهَدْ بِصَرَ عَيْنِي هَاتَيْنِ وَوَضِعْ إصْبَعِيهِ عَلَى عَيْنِيهِ وَسَمِعْ أذْنِي هَاتِي، وَوَعَاهِ قَلْبِي هَذَا - وَأَشَارَ إِلَى مَنَاطِ قَلْبِهِ- رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً أَوْ وَضَعَ عَنْهُ أَظْلَمَ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ»⁸⁶.

فالشَّواهد التي تعزِّز المشاركة الوجدانية في مجتمع المدينة عموماً وفي حياة النَّبِيِّ ﷺ خصوصاً كثيرة لا تعدُّ ولا تحصى، وما ذكرته كان على سبيل المثال لا على الحصر، فحريُّ بصاحب العاطفة أن يستثمرها مقتنياً في ذلك أثر النَّبِيِّ ﷺ.

النتائج

في ظلِّ ما سبق ذكره من صور ومواقف تعزِّز قيمة المشاركة الوجدانية في مجتمع المدينة نجدها كانت عذبة وراقية في السلوك البشري، لعبت فيها العاطفة الدور الأكبر في تلاحم مجتمع المدينة وتماسكه، وهو ما حريُّ بأبناء الأمة المسلمة أن يتدربوا على تفعيل هذه القيمة في حياتهم الشخصية والإنسانية، ولاسيما في مجتمعاتهم .
- المشارك الوجدانية من القيم التي تعزِّز فكرة التَّكافل الاجتماعي .

الجانب العاطفي وأثره في تحقيق فكرة التكافل الاجتماعي في مجتمع المدينة

- المشاركة الوجدانية من الأسس التي تسعى في بناء العلاقات الاجتماعية الطيبة لأنها تعطي الصورة الحقيقية والصّادقة للفرد المسلم في خدمة النّاس ومجتمعه.
- العاطفة مشاعر وجدانية وقيمة أخلاقية معنوية أتت ثمارها .
- مجتمع المدينة مضرب مثل في تحقيق فكرة التّكافل الاجتماعي، جسّدته العاطفة في قلوب أوصياء النّبي ﷺ وصحابته الكرام .
- ضرورة الاهتمام بالجانب العاطفي في الحياة المجتمعية والعلاقات الاجتماعية، وفي إدارة شؤون العامّة من النّاس بما يتلاءم مع ظروفهم وآلامهم وحاجاتهم والذي ينحى منحاه الأسلوب النّبوي .

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط3، ج9، 1419هـ -1999م
- 2- لويس معلوف اليسوعي (1946)، المنجد في اللغة العربية والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط8، 1956 م .
- 3- أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الصّلح، باب الإبراء والحطيطة وما جاء في الشفاعة، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، ج6، 1424هـ/2003م.
- 4- ابن كثير، البداية والنّهاية، بيروت: مكتبة المعارف، ج3، 1412هـ/1991م.
- 5- أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (194-656 هـ) صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ، 2002م .
- 6- احمد، مسند احمد، دار الحديث، القاهرة، ط1، ج4، 1416هـ/1995م .
- 7- أخرجه التّرمذي في سننه، الجامع الكبير، دار الغرب العربي، ط1، ج4، 1996م .
- 8- ابن كثير (774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ج3، 1418هـ-1995م.
- 9- أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ج1، د، ت.
- 10- صحيح مسلم، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 11- جاسم حسين المشرف، العاطفة كالماء، مقاربة سايكولوجية فنية في العاطفة وتداعياتها، دار الفكر العربي، ط1، 2012م.
- 12- يحي الرخاوي، الأساس في الطبّ النفسي ملف الوجدان واضطرابات العواطف، الفصل الخامس،، إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، 2015م
- 13- كامل محمد عويضة، علم نفس الشخصية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ-1996م.
- 14- معروف زريق، علم النفس الإسلامي، دمشق، دار المعرفة، د، ط، 1408هـ-1989م.
- 15- أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق خالد عبد اللطيف، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1419هـ .
- 16- الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرّياض: مكتبة المعارف، ط1، ج3، 1415هـ/1995م.
- 18- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، القاهرة، مطبعة دار الكتب العلمية، ط3، 1350هـ/1931م.
- 19- الصحيح من أحاديث السيرة النبوية، محمد بن حمد الصوياني، مدار الوطن للنشر، ط1، ج1، 1432هـ/2011م .
- 20- محمد مسعد ياقوت، السيرة النبوية صور تربوية وتطبيقات عملية، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2010م
- 21- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ط3، 1418هـ / 1998م.
- 22- محمد السيد الوكيل، تقنين الدعوة ومرآتها ومناهجها واستمراريتها من القرن الأول إلى القرن، دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط1، 1414هـ/1994م.

- 23- راغب السرجاني، الرَّحمة في حياة النَّبِيِّ ﷺ، المركز العالمي للتعريف بالرسول ﷺ ونصرتة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ- 2009م .
- 24-ناصر محمدي محمَّد جاد، التَّعامل مع غير المسلمين في العهد النَّبوي، دار الميمان، الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ- 2009م.
- 25- أبو محمَّد علي بنُ أحمد بنُ سعيد بنُ حزم القرطبي، المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، د، ط، ج2، د.ت.
- 26- علي محمَّد الصُّلَّبي، السِّيرة النَّبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1429هـ- 2008م.
- 27- محمَّد الصوياني، السِّيرة النَّبوية كما جاءت في الأحاديث الصَّحيحة، مكتبة العبيكان، ج1، د.ط، د.ت.
- 28- الحاكم النَّيسابوري، المستدرک على الصَّحَّيحين، بيروت، دار التَّأصيل مركز البحوث وتقنية المعلومات، ط1، 1435هـ/ 2014م .
- 29- أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن الجوزي (597هـ)، ذم الهوى، تحقيق خالد عبد اللطيف، 1419، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 35.
- 30- محمود محمَّد الخزندار، هذه أخلاقنا (الرياض: دار طيبة، ط5، 1420هـ)،

الرسائل:

- 1- لوشاحي فريدة، دراسة أحلام الأطفال في ظل الحرمان الوالدي، شهادة الدكتوراه علوم في علم النفس العيادي، جامعة منتوري قسنطينة، قسم علم النفس وعلوم التربية والإرطفونيا، 2009م.
- 2- سليمان بنُ عبد العزيز بنُ أحمد الدويش، أسلوب التَّربُّغيب في دعوة النَّبِيِّ ﷺ، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والإعلام، قسم الدعوة والاحتساب، 1416هـ .
- 1- عبد الله عبد العزيز اليوسف، التكافل الاجتماعي ودوره في دعم الامن في مجال رعاية المفرج عنهم، مؤتمر العمل التطوعي والأمن في الوطن العربي - الامن مسؤولية الجميع - الرياض أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، مركز الدراسات والأبحاث، قسم الندوات واللقاءات العلمية، 1421هـ ، 2000م.
- 2- سليمان بن عبد العزيز بنُ أحمد الدويش، أسلوب التَّربُّغيب في دعوة النَّبِيِّ ﷺ، جامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والإعلام، قسم الدَّعوة والاحتساب، 1416هـ.
- 4- حامد بن احمد علي العامري، الدعوة إلى الله بالمنهج العاطفي في ضوء القرآن والسنة، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والإعلام، ج1، 1422هـ/ 1423هـ .

الهوامش :

- ¹ - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، مادة عطف، 1419هـ، 1999م، ط3، ج9، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ص 268.
- ² - لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة العربية والأدب والعلوم، مادة عطف، 1956م، ط18، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص 513.
- ³ - جاسم حسين المشرف، العاطفة كالماء، مقارنة سايكولوجية فنية في العاطفة وتداعياتها، 2012م، ط1، دار الفكر العربي، ص 13.
- ⁴ - يحيى الرخاوي، الأساس في الطبِّ النفسي ملف الوجدان واضطرابات العواطف، الفصل الخامس، 2015م، إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية، ص 18.
- ⁵ - كامل محمد عويضة، علم نفس الشخصية، 1416هـ، 1996، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 139.
- ⁶ - جاسم حسين المشرف، العاطفة كالماء، مقارنة سايكولوجية فنية في العاطفة وتداعياتها، المرجع السابق، ص 15.
- ⁷ - معروف زريق، علم النفس الإسلامي، 1408هـ، 1989م، دمشق، دار المعرفة، ص 60.

- 8- لوشاخي فريدة، دراسة أحلام الأطفال في ظل الحرمان الوالدي، شهادة الدكتوراه علوم في علم النفس العيادي، جامعة منتوري قسنطينة، قسم علم النفس وعلوم التربية والإرطفونيا، 2009، 2010م، ص 88.
- 9- جاسم حسني المشرف، العاطفة كالماء، المرجع السابق، ص 30.
- 10- حامد بن احمد علي العامري، الدعوة الى الله بالمنهج العاطفي في ضوء القرآن والسنة، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والاعلام، ج1، 1422هـ/1423هـ، ص 51.
- 11- ابو الفرج عبد الرحمان بن علي بن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق خالد عبد اللطيف، 1419، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، ص 35
- 12- المرجع نفسه، ص36
- 13- محمد السيد الوكيل، تقنين الدعوة ومراحلها ومناهجها واستمراريتها من القرن الأول إلى القرن، دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط1، 1414هـ/1994م، ص198.
- 14- عبد الله عبد العزيز اليوسف، التكافل الاجتماعي ودوره في دعم الامن في مجال رعاية المفرج عنهم، مؤتمر العمل التطوعي والامن في الوطن العربي - الامن مسؤولية الجميع - الرياض 1421هـ، 2000م أكاديمية نايف العربية للعلوم الامنية، مركز الدراسات والابحاث، قسم الندوات واللقاءات العلمية.
- 15- ابنُ منظور، لسان العرب، مادّة وجد، 1988م، ج3، بيروت، دار صادر، ص-ص 445، 446.
- 16- الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيءٍ من فقهها وفوائدها، رقم الحديث 1375، 1415هـ/1995م، ط1، ج3، (الرياض: مكتبة المعارف، ص 363.
- 17- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، 1350هـ/1931م، ط3، القاهرة، مطبعة دار الكتب العلمية، ص 28.
- 18- معروف زريق، علم النفس الإسلامي، المرجع السابق، ص44.
- 19- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أنّه لا يدخل الجنّة إلاّ المؤمنون، رقم الحديث 54، ص 73.
- 20- محمود محمّد الخزندار، هذه أخلاقنا (الرياض: دار طيبة، ط5، 1420هـ)، ص 206.
- 21- التّووي، شرح التّووي على مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنّه لا يدخل الجنّة إلاّ المؤمنون، رقم الحديث 54، ج2، ص 227.
- 22- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب رحمة النّبي ﷺ الصّبيان والعيال وتواضعه، رقم الحديث 2316، ص 1808.
- 23- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب جواز حمل الصّبيان في الصّلاة، رقم الحديث 543، ص 385.
- 24- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب من أخف الصّلاة عند بكاء الصّبي، رقم الحديث 707، ص 93.
- 25- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقيله، رقم الحديث 5998، ص 1506.
- 26- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الكنية للصّبي، رقم الحديث 6203، ص 1547.
- 27- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود عند ولادته، ج3، رقم الحديث 2144، ص 1689.
- 28- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث 1695، ص 1323
- 29- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطّلاق، باب اللعان، رقم الحديث 5304، ص 1352
- 30- أخرجه البيهقي في سننه، كتاب الصّلح، باب الإبراء والحطيطة وما جاء في الشفاعة، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، رقم الحديث 11348 (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج6، 1424هـ/2003م)، ص 106. وقال البيهقي: رواه البخاري في الصحيح عن عبدان دون قصة أبي لبابة، وكان قصة أبي لبابة ذكرها الزهري مرسلأ، فقد رواها حبيب بن أبي حمزة عن الزهري عن ابن المسيب عن النبي ﷺ مرسلأ.
- 31- أخرجه أحمد في مسنده، مسند أهل البيت رضوان الله عليهم أجمعين، حديث عبد الله بن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنهما، ج1، رقم الحديث 1753، ص-ص 2، 4 رقم درجته. سنده صحيح، رواه من طريق أحمد كل من الطبراني في

- المعجم الكبير (105/2)، ورواه النسائي في السنن الكبرى (180/5)، أنبا إسحاق بن منصور قال أنبا وهب، هذا السند: صحيح وهب بن جرير بن حازم بن زيد أبو عبد الله الأزدي البصري ثقة من رجال الشيخين تقريب التهذيب (585) ووالده ثقة تقريب التهذيب (138)، ومحمد بن عبد الله بن أبي يعقوب التميمي الضبي روى عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن علي وروى عنه جرير بن حازم تهذيب التهذيب (253/9)، وهو ثقة -تقريب التهذيب (490) وشيخه الحسن بن سعد بن معبد الهاشمي مولا هم الكوفي ثقة - تقريب التهذيب (161). وفي الصحيح من أحاديث السيرة النبوية، محمد بن حمد الصوياني (مدار الوطن للنشر، ط1، ج1، 1432هـ/2011م)، ص 427.
- ³²- أخرجه أحمد في مسنده، مسند أهل البيت رضوان الله عليهم أجمعين، حديث عبد الله بن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنهما، ج1، رقم الحديث 1753، ص-ص 2، 4 رقم درجته. سنده صحيح، رواه من طريق أحمد كل من الطبراني في المعجم الكبير (105/2)، ورواه النسائي في السنن الكبرى (180/5)، أنبا إسحاق بن منصور قال أنبا وهب، هذا السند: صحيح وهب بن جرير بن حازم بن زيد أبو عبد الله الأزدي البصري ثقة من رجال الشيخين تقريب التهذيب (585) ووالده ثقة تقريب التهذيب (138)، ومحمد بن عبد الله بن أبي يعقوب التميمي الضبي روى عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن علي وروى عنه جرير بن حازم تهذيب التهذيب (253/9)، وهو ثقة -تقريب التهذيب (490) وشيخه الحسن بن سعد بن معبد الهاشمي مولا هم الكوفي ثقة - تقريب التهذيب (161). وفي الصحيح من أحاديث السيرة النبوية، محمد بن حمد الصوياني (مدار الوطن للنشر، ط1، ج1، 1432هـ/2011م)، ص 427.
- ³³- راغب السرجاني، الرحمة في حياة النبي ﷺ، المملكة العربية السعودية: المركز العالمي للتعريف بالرسول ﷺ ونصرتة، ط1، 1430هـ / 2009م، ص 87.
- ³⁴- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن جعفر ﷺ، رقم الحديث 2428، ج4، ص 1885.
- ³⁵- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب صلاة الجماعة والإمامة، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، رقم الحديث 707، ص93.
- ³⁶- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عبد الله بن جعفر ﷺ، رقم الحديث 2428، ص 1137.
- ³⁷- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب قول النبي ﷺ: « العبيد إخوانكم فأطعموهم مما تأكلون »، رقم الحديث 2545، ص617.
- ³⁸- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي، رقم الحديث 1356، ص 327.
- ³⁹- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب استحباب تغيير الإسم القبيح إلى حسن، رقم الحديث 2140، ص 1686.
- ⁴⁰- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب ﷺ، رقم الحديث 2409، ص 1874.
- ⁴¹- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة ﷺ، رقم الحديث 2491، ص 1938.
- ⁴²- أخرجه الإمام البخاري في الأدب المفرد، باب الرجل راع في أهله ح: (32) وفي صحيح البخاري، كتاب: العلم، باب: تحريض النبي ﷺ وَفَدَّ عَبْدُ الْقَيْسِ عَلَى أَنْ يَحْفَظُوا
- ⁴³- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في العدة، رقم الحديث 4996، المرجع السابق، ص 620. قال أبو داود ضعيف الإسناد.
- ⁴⁴- أخرجه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن مسعود، مج1، رقم الحديث 3807.
- ⁴⁵- محمد مسعد ياقوت، السيرة النبوية صور تربوية وتطبيقات عملية؛ (دار البشير للثقافة و العلوم، ط1، 2010م) ص 260.
- ⁴⁶- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري لصحيح البخاري، أبواب الجزية والموادعة، باب إثم من عاهد ثم غدر، رقم الحديث 3183، ج6، المرجع السابق، ص 281.
- ⁴⁷- المرجع نفسه، ص 218.
- ⁴⁸- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة ﷺ، رقم الحديث 2491، ص 1938.
- ⁴⁹- ناصر محمدي محمد جاد، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي، المرجع السابق، ص 88.
- ⁵⁰- الأصبهاني، دلائل النبوة، ص 349.

- 51- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإستسقاء، باب إذا إستشفع المشركون بالمسلمين عند القحط، رقم الحديث 1020، ص 248
- 52- سليمان بن عبد العزيز بن أحمد الدويش، أسلوب الترغيب في دعوة النبي ﷺ، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة والإعلام، قسم الدعوة والاحتساب، 1416هـ، ص 267
- 53- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخر، فصل في هديه ﷺ في الأسارى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ / 1998م)، ص 100.
- 54- ابن كثير تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ج3، 1418هـ / 1995م ص 295.
- 55- المرجع نفسه، ص 265
- 56- ناصر محمدي محمد جاد، التّعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي، دار الميمان، الرياض للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ / 2009م، ص 77
- 57- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإكراه، باب في بيع المكره ونحوه في الحق وغيره، رقم الحديث 6944، ص 1719
- 58- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الإكراه، باب في بيع المكره ونحوه في الحق وغيره، رقم الحديث 6944، ج12، المرجع السابق، ص 317.
- 59- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، ج 3، المصدر السابق، ص 241.
- 60- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلّى عليه، رقم الحديث 1356، ص 327.
- 61- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (824هـ)، سنن ابن ماجه، كتاب الاطعمة، باب إطعام الطعام، رقم الحديث 3251 (مطبوعة دار إحياء الكتب العربية، ج1، د، ت)، ص 1083.
- 62- محمد الصوياني، السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، مكتبة العبيكان، ج1، د، ط، د، ت، ص 299.
- 63- المرجع نفسه، ص 299
- 64- يُنظر: محمد بن سيدي بن الحبيب الشنقيطي، منهج الرسول ﷺ في دعوة أهل الكتاب، المرجع السابق، ص-ص 70، 72.
- 65- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري لصحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ج7، المرجع السابق، ص 112.
- 66- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري لصحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ج7، المرجع السابق، ص 112، و يُنظر: عبد الكريم زيدان، المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، ج2، المرجع السابق، ص 106.
- 67- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الوليمة ولو بشاة، رقم الحديث 5167، ص 1317.
- 68- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المزارعة، باب إذ قال: اكفني مؤونة النخل وغيره وتُشركني في الثمر، رقم الحديث 2325، ص 559
- 69- علي محمد الصلّابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1429هـ / 2008م ص 318.
- 70- المرجع نفسه، ص 314.
- 71- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب من جمع الصدقة وأعمال البر، رقم الحديث 1028، ص 711.
- 72- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: «لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون» رقم الحديث 4554، ص 1117.
- 73- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب قرب النبي ﷺ من الناس وتبركهم به، رقم الحديث 2326، ص 1097.

- 74- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلّاة، باب قضاء الصلّاة الفائتة وإستحباب تعجيل قضائها، رقم الحديث 311، ص 472.
- 75- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث 3613، ص 452.
- 76- الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصّحیحين، كتاب الجنائز، باب، ج1، رقم الحديث 1267، بيروت، دار التّأصيل مركز البحوث وتقنية المعلومات، ط1، 1435هـ/2014م، ص 492. وقال: هذا الحديث صحيح على شرط الشّیخین، ولم یخرّجاه بهذا اللفظ.
- 77- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلّاة، باب كنس المسجد والتقاط الخرق والقذى والعيان، رقم الحديث 458، ص 67.
- 78- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزّكاة، باب على كلّ مسلم صدقة، رقم الحديث 1445، ص 351. وفي كتاب الأدب، باب كلّ معروف صدقة، رقم الحديث 6022، ص 1510.
- 79- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري لصحيح البخاري، كتاب الزّكاة، باب على كلّ مسلم صدقة فمن لم يجد فليعمل بالمعروف، رقم الحديث 1445، ج3، المرجع السابق، ص 308.
- 80- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النّبي ﷺ إلى المدينة، رقم الحديث 3905، ص 956. وفي كتاب الكفّالة، باب جوار أبي بكر في عهد النّبي ﷺ وعقده، رقم الحديث 2297، ص 550.
- 81- ابن كثير، البداية والنهاية (بيروت: مكتبة المعارف، ج3، 1412هـ/1991م)، ص 45.
- 82- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرّقائق، باب كيف كان عيش النّبي ﷺ وأصحابه وتخليهم عن الدّنيا، رقم الحديث 6452، ص 795.
- 83- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم أخاه المسلم ولا يسلمه، رقم الحديث 2442، ص 591.
- 84- أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، المحلى بالآثار، المسألة 725 (بيروت: دار الفكر، د، ط، ج2، د، ت)، ص 157.
- 85- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث 3581، ص 882.
- 86- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرّقائق والزّهد، باب حديث جابر الطويل وقصّة أبي اليسر، رقم الحديث 3006، ص 1367.

دبلوماسية الرسول ﷺ في رسائله إلى ملوك وأمراء العالم Kings and princes and leaders around the world; the diplomatic; prophet peace and blessings be upon him

د/ لدمية عابدي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة العربي التبسي- تبسة
مخبر الانتماء: البحث في دراسات الإعلام والمجتمع
ladmia.abdi@univ-tebessa.dz

تاريخ القبول: 2020/12/20

تاريخ الإرسال: 2020/07/17

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الأسلوب الدبلوماسي العظيم الذي أتبعه الرسول ﷺ لدعوة ملوك وأمراء العالم إلى الإسلام لإرساء مبدأ عالمية الدعوة، فوضع منهاجا لمخاطبة العالم شرقه وغربه، ملوكه وشعوبه، أبيضهم وأسودهم متجاوزا كل الحدود السياسية والعوائق الطبيعية، فكتب إلى ملوك وأمراء العالم وزعمائه يدعوهم للإسلام، محملا كل واحد من هؤلاء في خطابه إياهم مسؤولية هداية الجماهير الخاضعة لسلطانه. توصلت الدراسة إلى أن الرسول عليه الصلاة والسلام يختار الرسل الذين يحملون الرسائل إلى الملوك والأمراء على أساس حسن الصورة والمنظر والفتنة والذكاء وحسن الأخلاق وبأسلوب واضح معتمدا في التعبير على الإيجاز غير المخل بالمعنى، بل الذي يزيد دقة ووضوحا. الكلمات المفتاحية: دبلوماسية؛ الرسول ﷺ؛ الرسائل؛ ملوك وأمراء العالم.

Abstract:

The purpose of this study is to shed light on the importance of the diplomatic way in which the prophet propagates Islam among the kings and princes of the world in order to consolidate the principle of the universality of the Daawah (propagation of the message of Islam). In this sense, he has developed a methodology to connect with the entire world from East to West, including kings and peoples, with their black and white color exceeding all political boundaries and all natural obstacles. He wrote to kings and princes and leaders around the world to spread Islam, he handed over his messages to these recipients and he charged them with the responsibility of guiding the masses under his leadership.

The study concluded that the prophet, peace and blessings be upon him, chooses the apostles who carry messages to kings and princes on the basis of good image and morals in a clear and reliable manner, expressing the unambiguous brevity of the meaning.

Key words: the diplomatic; prophet peace and blessings be upon him; messages; kings and princes and leaders around the world.

مقدمة:

لقد ظلت الدعوة الإسلامية منذ أن أمر الله تعالى ورسوله بالصدع (الجهر) بها في مكة تبحث لها عن دولة تقوم عليها وتقوم بها، إلى أن يسر الله تعالى لها الهجرة إلى المدينة، وتأسيس أول دولة عالمية للدعوة العالمية، نواتها ومركز انطلاقها من عاصمتها (المدينة المنورة)، فتمكّن المسلمون بقيادة رسول ﷺ من تأسيس أول دولة في الإسلام، تضمن لهم حماية دينهم، وحرية ممارسة شعائره بعد أن هاجروا إلى يثرب وكان ذلك في 12 ربيع الأول سنة 1 هـ الموافق لـ 28 سبتمبر 622 م (وهو تاريخ نزول رسول ﷺ المدينة)¹.

لكن الاستعدادات الأولية لإنشاء هذه الدولة كانت قبل الهجرة بثلاث سنوات، وبالتحديد بعد بيعتي العقبة الأولى والثانية، والمتأمل في سبب استجابة هؤلاء النفر إلى دعوة رسول ﷺ ليجد أنه تمثّل في رغبتهم في توحيد جماعتهم المتنافرة (الأوس والخزرج) وطموحهم في علو كفتهم على كفة اليهود الذين كانوا هم المسيطرين على يثرب².

فالهجرة إلى المدينة المنورة من أهم أحداث تاريخ الدعوة الإسلامية، إذ جاءت نتيجة لجهود متواصلة للحفاظ على الدعوة، وبناء صرح يضمن لها الحماية والاستمرار، لذلك كانت الهجرة ذروة العمل المتصاعد لإنقاذ العقيدة، وبناء المجتمع الجديد³.

ولما كانت دعوة الإسلام دعوة عالمية، كان لزاما على رسول ﷺ أن يعطي لهذه الصفة واقعا تطبيقيًا في وقته، فاتخذ من الوسائل المتوفرة في عصره عونًا على هذا التطبيق، ومن هذه الوسائل، إنشاء علاقات دبلوماسية هدفها الأول والأخير الإعلام بالدين الإسلامي ونشره، فأرسل الرسل يحملون المذكرات الدبلوماسية للملوك والأمراء وشيوخ القبائل في شبه الجزيرة العربية وخارجها يدعوهم للإسلام، كما استقبل رسل الملوك والأمراء وشيوخ القبائل وأكرمهم وعاملهم معاملة دبلوماسية رفيعة، انطلاقًا من حسن شخصيته، وتربيته العربية العريقة، وما جاء به الإسلام من قيم وأخلاق أصيلة أوجبت معاملة الرسل المعاملة التي يستحقونها.

تساؤلات الدراسة:

- 1- هل تجسد رسائل الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الأمراء والملوك مظهرًا من مظاهر الدبلوماسية والعلاقات الدولية؟
- 2- هل استطاع الرسول عليه الصلاة والسلام تطبيق عالمية الإسلام من خلال هذه المراسلات؟
- 3- ما الأثر الإقناعي لهذه الرسائل؟ وهل كان لشخصية السفراء والمبعوثين (حاملين الرسائل) دورًا في تقوية هذا الأثر الإقناعي؟

أهمية الموضوع: عندما فكّر الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام في دعوة الملوك والأمراء إلى الإسلام، اتبع طريقًا دبلوماسيًا عظيمًا لإرساء مبدأ عالمية الدعوة، فوضع منهاجًا لمخاطبة العالم شرقه وغربه، ملوكه وشعوبه، أبيضهم وأسودهم متجاوزًا كل الحدود السياسية والعوائق الطبيعية، فكتب إلى ملوك وأمراء العالم وزعمائه يدعوهم للإسلام، محمّلًا كل واحد من هؤلاء في خطابه إلهامًا ومسؤولية هداية الجماهير الخاضعة لسلطانه. فهذا المنهج المجسد للعرف الدبلوماسي الحديث يستحق الدراسة والتحليل.

تكمن أهمية هذه الدراسة أيضًا في محاولتنا لتبيان أن هاته المفاهيم الحديثة التي توصل إليها العلماء، كمصطلحات لم تستخدم إلا حديثًا، لكن الممارسات الدالة عليها تظهر واضحة جلية في سلوكات الرسول ﷺ المؤيدة بالقرآن الكريم لتبليغ الدعوة، وتقريب فكرة الإسلام في أذهان المتلقين، ومن ثم فاهمية هذه الدراسة تكمن في تحقيق الربط العلمي لسيرة رسول الله ﷺ بالبحوث والدراسات الحديثة.

أهداف الدراسة:

- التعرف على شروط نجاح العلاقات الدبلوماسية من خلال مميزات الرسول ﷺ كأول دبلوماسي في الإسلام.
- الكشف عن مواصفات مبعوثي وسفراء الرسول ﷺ إلى ملوك وأمراء العالم.
- الاطلاع على أهم أشكال العلاقات والمعاملات الدبلوماسية للرسول ﷺ وهي مراسلة ملوك وأمراء العالم لضمان عالمية الدعوة الإسلامية.
- الاطلاع على الأساليب الإقناعية للرسول ﷺ في رسائله إلى الملوك والأمراء.

الدراسات السابقة:

- دراسة الباحثان ميساء علي روابدة وعزيزة صالح عليوة بعنوان **السياسة الخارجية في ضوء السنة النبوية**⁴، حيث تناولت هذه الدراسة مسألة بالغة الأهمية في مجال العلاقات الدولية في الإسلام وهي السياسة الخارجية التي تقيمها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول، واعتمدت الباحثتان في ذلك على المنهج الاستقرائي والتحليلي الذي يستقرأ المادة العلمية المتعلقة بالدراسة من مصادرها، ويحللها كما لم تخل الدراسة من المنهج المقارن الذي يبرز المفارقة بين السياسة الخارجية الإسلامية وغيرها، ومدى استفادة القانون الدولي من هذه المسألة.

وتوصلت الدراسة إلى أن السنة النبوية لها فضل سبق في إرساء دعائم أصول السياسة الخارجية، حيث أقام النبي ﷺ أسس هذه السياسة وجعلها أنموذجاً في القدوة من خلال عقده المعاهدات، وإيفاده السفراء واستقباله المستأمنين وتنظيم العلاقات بين الدول المحيطة بدولة الإسلام الأمر الذي أقرّ به العالم في العصور الحديثة.

تشابهت هذه الدراسة مع دراستنا في تناولها لأشكال العلاقات الدبلوماسية في عهد النبي ﷺ، ومحاولة إجرائها لمقاربة نظرية بين المفاهيم الدعوية والمفاهيم الحديثة.

- دراسة الباحث عبد الهادي التازي بعنوان **الحصانة الدبلوماسية في مفهوم السيرة النبوية**⁵، حيث أراد الباحث من خلال هذه الدراسة النظرية التعرف على الحصانة الدبلوماسية للرسول ﷺ كمرجع ثري صاف غير مشوب بأية صنعة أو افتعال، فقد فرض نفسه على الباحثين والمتابعين وكون لذاته أساساً قويا من أسس التعامل الدولي منذ العصر الوسيط.

فتحدث الباحث عن أسس معاملة الدبلوماسيين والمبعوثين السياسيين من خلال سيرة الرسول ﷺ في استقبال الوفود التي كانت ترد عليه بقصد الاستطلاع والاستفسار، وقدم أمثلة ونماذج قيّمة في ذلك. ولم ينس الباحث تبيان شروط الرسول ﷺ في التعامل مع رسله وسفراءه إلى العشائر والقبائل والأمم والشعوب.

تقاطعت هذه الدراسة مع دراستنا في اعتبار الأخلاق أساساً لكل العلاقات والمعاملات، وقد أولى لها الرسول ﷺ أهمية كبيرة في علاقات المسلمين مع غيرهم إذ يعد ربط الأخلاق بالسياسة في التعامل الدولي من أهم إسهامات الدبلوماسية العربية الإسلامية.

منهج الدراسة: بما أن الموضوع دراسة تأصيلية تعنى بماضي الاتصال وجذوره التاريخية، وتتناول بالبحث حوادث وأحداث ماضية، استعنا بالمنهج التاريخي لتتبعها والتعرف عليها والتأكد منها، فالمنهج التاريخي هو المنهج المستخدم في دراسة الوقائع التي هي في حكم الماضي، بالإضافة إلى المنهج الوصفي الذي يقوم أساساً على جمع البيانات الأساسية والوثيقة التي لها صلة بالموضوع وذلك للكشف عن الأوضاع والوصول إلى الحقائق والنتائج.

الإطار النظري:

1. مفهوم الدبلوماسية في دولة الإسلام الأولى: لم يستعمل المسلمون لفظ "الدبلوماسية" بطبيعتها الحال، لأن هذه الكلمة لم تكن معروفة لهم، غير أنهم مارسوا الدبلوماسية في دلالتها ومعناها، فقد نظّموا علاقاتهم بغيرهم من الدول والشعوب، واستخدموا في ذلك الوسائل الحربية والسلمية بطريقة رائدة، كما مارسوا الدبلوماسية من خلال أساليب التفاوض والمعاهدات والمراسلات، وتبادل المصالح وما اتسمت به هذه الأساليب من فنون الكياسة والفتنة واللياقة⁶.

ففقهاء الشريعة الإسلامية لم يستخدموا مصطلح الدبلوماسية ويطلقون على القواعد التي تنظم العلاقات الدولية في وقت السلم والحرب وإرسال الرسل واستقبالهم "بقواعد السير" وهي تعني سياسة الرسول ﷺ الراشدة أو القيادة الحكيمة أو التصرف الكريم في السلم والحرب، مع الأصدقاء والأعداء، وأخلاقه ومعاملته لأصحابه وكياسته للرسل، واختياره للرسل وعلمه وعدله ورحمته، والذكاء والخبرة التي يتمتع بها النبي محمد ﷺ في أسلوب نشر الإسلام، ومدى تأثير شخصيته في إدارة الإسلام الدولية في زمن السلم والحرب، واختياره الرسل لحمل رسائله للملوك والأمراء وشيوخ القبائل، وكيفية استقباله الرسل وطريقة التفاوض معهم ومنحهم الامتيازات والحصانات الدبلوماسية، وعقد الصلح والهدنة والتحالف مع الآخرين وتسوية المنازعات بالوسائل السلمية، وتبادل التهاني والتعازي وقبول الهدايا وإرسالها لمن يراه أهلاً لها. ونلاحظ أن مصطلح "السير" في الفقه الإسلامي أوسع بكثير من مصطلح الدبلوماسية اليوناني المستخدم حالياً، فالسير تعني إدارة سياسة الدولة الداخلية والخارجية، بينما تعني الدبلوماسية إدارة سياسة الدولة الخارجية⁷.

فقد أعطت دولة الإسلام الأولى للدبلوماسية العربية، أبعاداً أخرى أكثر اتساعاً وتنوعاً، فقد خرجت بها عن الحدود التي رسمت لها في العصر الجاهلي، حيث تطور المفهوم التجاري للدبلوماسية إلى مفهوم سياسي واجتماعي، ذلك أن الدبلوماسية في عهد النبي ﷺ أصبحت وسيلة فعالة لنشر تعاليم الإسلام، وأداة لتنظيم الاجتماعات والمؤتمرات وعقد المعاهدات⁸.

كما ساهمت في انتقالها من كونها دبلوماسية قبلية تنحصر بين القبائل العربية ونادراً ما تتسع لتشمل كيانات سياسية غير عربية، إلى دبلوماسية دولية تتجه بالدرجة الأولى إلى تلك الكيانات الكبرى كالروم والفرس، وذلك بفضل توحد العرب في دولة واحدة استطاعت أن تنافس باقي الدول الكبرى في ذلك الوقت⁹.

2. مميزات الرسول ﷺ كأول دبلوماسي في الإسلام: وفيما يلي سنتطرق إلى مميزات شخصية

الرسول ﷺ كأول دبلوماسي في الإسلام:

- لا يمكن أن يكون الشخص دبلوماسياً ما لم يتميز بصفيتين هما: حسن المظهر وحسن الخلق، أي حسن الشكل وسلامة الجوهر، وتبذل الدول المتقدمة جهوداً مضمّنة في اختيار دبلوماسيها ممن يتمتّعون بشكل ومظهر خارجي جذاب، ومن أصحاب القابليات الذهنية المتميزة، وقد اجتمعت في النبي محمد ﷺ جميع مميزات الدبلوماسي الناجح في أداء مهمّته، سواء تعلق منها بالشكل أو ما تعلق منها بالجوهر، فقد تولى الله تعالى إكمال مميزات وأوصافه بصورة لا يمكن أن نقارنه مع بقية البشر فقد أعدّ لمهمّة لا يقدر عليها البشر العادي.

- من المسلمّات التي يجب أن تتوافر في المبعوث الدبلوماسي، هي أن يكون فصيح اللسان تمكّنه فصاحته من التعبير عن أفكار مرسله بصورة واضحة، وأن يوصل المطلوب للمرسل إليه ببسر وسهولة، وأن يستخدم الألفاظ والمعاني المناسبة بحسب فهم وإدراك المرسل إليه وقدرته على الفهم، ويستخدم الكلمات الفصيحة الجميلة التي تجذب السامع إليه، وقد كان النبي محمد ﷺ أفصح أهل الأرض، وكان عذب الكلام، سريع الأداء، حلو المنطق، يأخذ حديثه بالقلوب، ينطق بكلام مفصل مبين، يستطيع السامع أن يعيد كلماته، لأنه ليس مسرعاً ولا منقطعاً، تتخلّله فترات السكوت وهي فترات التأمل للمتكلم والمستمع¹⁰.

-وتقضي القواعد السلمية في خلق الدبلوماسية وقدرته، أنه لا يتكلم إلا بعد أن يستمع من الطرف الآخر ما عنده من آراء ومقترحات، وبعد أن يفرغ الطرف الآخر ما عنده تتضح الصورة جلية أمامه لكي يحدد الموقف الذي يراه مناسباً، وقد كان النبي محمد ﷺ دبلوماسياً في هذا المجال، فلا يتكلم إلا بعد أن ينهي الطرف الآخر من الكلام، ثم يسأله "لقد فرغت"، ومن بعد ذلك يبدأ الكلام بعد أن استوعب ما لدى الطرف الآخر وفهم مقاصده وما يريده.

-تظهر براعة الدبلوماسية عندما يجيد لغة القوم المرسل إليهم، ولهذا تحرص الدول المتقدمة على أن ترسل مبعوثيها ممن يجيدون لغة الدولة التي يبعثوهم إليها لكي يتمكنوا من أداء مهمتهم بصورة جيدة، ذلك أن الترجمة غالباً ما تخلق حاجزاً نفسياً بين المتخاطبين، وقد لا يؤدي المترجم مهمته بصورة جيدة، ومن ثم فمن مميزات الدبلوماسية الناجح أن يتقن اللغات واللهجات المختلفة بصورة صحيحة، ويعد ذلك من أهم مقومات عمله، إذ أنه يستطيع معرفة المقصود وإيصال المطلوب للآخرين بسهولة¹¹، وقد كان النبي ﷺ يخاطب كل قوم بلسانهم على اختلاف لغاتهم وتراكيب كلماتهم، فتراه يخاطب الحضري بكلام سهل، ويخاطب البدوي بكلام متورع الألفاظ، وما كان ذلك منه إلا بقوة إلهية وموهبة ربانية.

-اعتبر الإسلام الأخلاق أساساً لكل العلاقات والمعاملات، وأولى لها أهمية كبيرة في علاقات المسلمين مع غيرهم إذ يعد ربط الأخلاق بالسياسة في التعامل الدولي من أهم إسهامات الدبلوماسية العربية الإسلامية، فالفضيلة والأخلاق لم تعتبر مسألتين شخصيتين بل مسألتين متعديتين، لا يفصل فيهما السلوك العام عن السلوك الخاص¹². كما أمر المسلمون بالتزام أحسن الأخلاق وأفضلها مع غيرهم حتى تكون علاقاتهم ترجمة صادقة عن الإسلام، وكان رسول الله ﷺ القدوة في ذلك، فقد أتبع في علاقاته مع الدول والملوك والزعماء أرقى أساليب التعامل وأفضلها فكان بذلك نموذجاً يحتذى به، وكان سفراءه ورسوله يثبتون حسن تربيتهم وصلاتهم لمهامهم من خلال تعاملهم بالحكمة والكياسة والفتنة مع الملوك والزعماء الذين يذهبون إليهم¹³، وعلاوة على هذه الأخلاق التي اتسم بها الرسول ﷺ، وأصحابه في البعثات والمراسلات، فقد اتصفوا باحترام العهود والمواثيق وعدم الغدر والخيانة في أشكال دبلوماسية أخرى.

-الإسلام دين يدعو إلى السلم ويفرض على المسلمين نشره بين الناس وإقامة العلاقات معهم على أساسه، ولذلك لا يلجأ الإسلام في حل المشاكل إلى الحرب إلا حين تعجز الوسائل السلمية الأخرى، وتصبح الحرب ضرورة لا بد منها، فالمتأمل في تاريخ الدعوة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ ثم من جاء بعده من الخلفاء يدرك أن نشر الإسلام كان أصلاً عن طريق العلاقات السلمية، وما الحرب إلا وسيلة أخيرة أملت الظروف على المسلمين، فقد كان من هدي رسول الله ﷺ أنه يرسل غير المسلمين ليعلمهم بالإسلام ويدعوهم إليه ويقم عليهم الحجة قبل أن يقاتلهم، كما ترك ﷺ أهل الكتاب من اليهود والنصارى على دينهم ولم يكرههم على الإسلام، بل واعتبر اليهود الذين كانوا في المدينة أفراداً في الأمة الإسلامية.

تلك كانت أهم مميزات ومبادئ شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم كأول دبلوماسي في الإسلام.

3. صفات مبعوثي الرسول ﷺ إلى ملوك وأمراء العالم: لقد كان رسول الله ﷺ القدوة في اختياره

لرسوله وسفراءه، فقد كان عليه الصلاة والسلام يختارهم من بين الصحابة الكرام الذين شهد لهم بالمكانة والمعرفة والذكاء، ومن أهل الفضل والعلم الذين يستطيعون أن يبلغوا رسالة رسول الله ﷺ، وكان من أبرز الرسل والسفراء الذين أرسلهم رسول الله ﷺ دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر الروم، وعبد الله بن

حذافة السهمي إلى كسرى فارس، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس بمصر، وأرسل عمر بن العاص إلى جيفر وعبد ابني الجلندي، وعمرو بن أمية الضميري إلى النجاشي... وغيرهم من الرسل¹⁴.
فقد أظهر هؤلاء السفراء براعة وحسن تصرف في محاورتهم للملوك الذين ذهبوا إليهم وفيما يلي سنتعرف على صفاتهم¹⁵:

3-1. الصفات الخلقية: فحسن الخلق يحفظ للسفير مكانته الرفيعة واحترامه أمام الآخرين وتقديرهم له ولرسالته التي يحملها، كما أنه بخلقه الحسن يعطي صورة حسنة عن أرسله، ولذلك لابد للسفير من صفات خلقية: كأن يكون عفيفا نزيها، أميناً لا يقبل الرشوة، وأن يكون جيد اللسان لا تبدو منه البذئية....

3-2. الصفات الظاهرية: فقد كان ﷺ يختار رسله من بين الذين اتصفوا بحسن المظهر وجمال الخلق، حتى يكون في ذلك انشراح وقبول لدى من يرسلون إليه، فإن الصورة تنتشر برؤية صاحب الصورة الحسنة، ويساعد ذلك على الاقتناع بالرسالة، فكان رسول الله ﷺ حكيماً في اختيار الرسل، فليس كل سفير يصلح لأي بلد، ولا كل صيغة تناسب أي ملك أو حاكم فقد اختار ﷺ لكل مكان السفير الذي يعرفه حق المعرفة ويعرف لغته وقومه، وإذا رأوه اعتبروه منهم، لا يختلف عنهم في سمته ولهجته، حيث كان اختيار الرسول ﷺ لسفرائه وحملة كتبه لا يتم إلا بعد دراسة دقيقة ومعرفة تامة لهم وثقة في قدرتهم على إثبات وجودهم وتمثيل النبي ﷺ تمثيلاً صحيحاً، وتوصيل رسالته توصيلاً دقيقاً¹⁶.

3-3. الصبر والحلم: فالصبر خير في كل أمر وهو في السفارة والابتعاث واجب لأن السفير يحاور ويناقش وقد يتعامل مع من لا يحترمه، كما يحتاج لذلك في مهماته الصعبة كالتوفيق بين دولته والدولة التي أرسل إليها في أمر شائك، كعقد صلح أو غيره فإنه يحتاج إلى الصبر والحلم وعدم التسرع في اتخاذ القرار، وقد يتعرض السفير إلى الشدائد والمحن فيكون الصبر والحلم عوناً له في ذلك.

3-4. الشجاعة والجرأة: ومما يتم الصبر والحلم أن يتصف المبعوث كذلك بالشجاعة والجرأة، فالصبر والحلم قد ينقلبان إلى ذلة ومهانة إذا لم يكن السفير جريئاً شجاعاً في تبليغ رسالته وأداء أمانته.

3-5. الثقافة والعلم والاطلاع الواسع: فالسفير لسان من أرسله، وصورة من أوفده، وكتابه المفتوح الذي يعبر عنه، فإن كان ذا ثقافة واطلاع وعلم ومعرفة، أحسن في إعطاء صورة جميلة عن أرسله، وإن كان جاهلاً لا يعلم شيئاً تخبط في حديثه، وأساء في عرضه، ولا تتحقق هذه الصفة إلا بطول اطلاع ونظر ومثابرة وجد في تحصيل كل علم.

4. أهم أشكال العلاقات الدبلوماسية للرسول ﷺ: تتمثل أهم أشكال العلاقات الدبلوماسية للرسول صلى الله عليه وسلم مع الأطراف والدول والكيانات الأخرى فيما يلي:

4-1. إرسال المبعوثين: لقد اهتمت الدولة الإسلامية بالرسول والسفراء والمبعوثين اهتماماً كبيراً يعبر عن الدور الكبير الذي يقوم به هؤلاء، حيث كانوا يقومون بمهمة عظيمة لدى الدول التي أوفدوا إليها، وكانت هذه المهمة تتمثل في دعوتهم لدين الله، وتبليغ رسالة الله للناس كافة انطلاقاً من الدور الأساس للدولة الإسلامية وهو الدعوة إلى الله، فكان هذا الهدف يدفع الدولة الإسلامية منذ قيامها في المدينة إلى إرسال الرسل والسفراء والمبعوثين إلى الملوك والدول والشعوب لدعوتهم إلى دين الله وبيان فضائله ومحاسنه ويوضح الدكتور سعيد عبد الله حارب المهيري " كانت هذه السفارات والكتب النبوية عملاً بديعاً من أعمال الدبلوماسية بل كانت أول عمل قام به الإسلام في هذا الميدان، ولم يكن النبي ﷺ يتوقع أن يلبي أولئك الأقوياء دعوته، وهو ما يزال يكافح في بثها بين قومه وعشيرته، بيد أن إيفاد هذه البعثات كان عملاً معمماً للرسالة النبوية"¹⁷.

4-2. استقبال الوفود: وكما اهتمت دولة الإسلام الأولى بإرسال الرسل والمبعوثين إلى الدول والبلدان الأخرى، أعطت لمسألة استقبال الوفود أهمية عظيمة، من حيث توفير الأمن والحماية لهم حتى يؤديوا مهامهم في ظروف ملائمة، ونهى ﷺ عن التعرض لهم بسوء، ومن يطلع على سيرة الرسول ﷺ يجد النموذج الحي لهذه التعامل، فقد كان ﷺ يكرم السفراء ورؤساء الوفود الذين يأتون إليه، ويعاملهم بما يستحقون من التقدير والاحترام حتى يؤديوا مهامهم ويعودوا إلى أوطانهم مطمئنين بعد أن تعرفوا على الإسلام وفضائله، وكان ذلك دعوة لهم للإسلام والدخول في دين الله¹⁸.

وكان رسول الله ﷺ يرى في هذه الوفود الخير، فيكرمها ويعلمها، ويبين لها كل ما تحتاج إليه، وكانوا يسألونه ﷺ ويجيبهم، فسمعوا منه، وشهدوا بعض مواقفه وأفعاله، وشاركوه ببعض الطاعات والعبادات، ورأوا كثيرا من تصرفاته، فكان لهذه الوفود أثر بعيد في تبليغ كل هذا إلى من ورائهم، وكان لهم دور إعلامي كبير في نشر الإسلام وبيان أحكامه¹⁹.

هذا ولقد كان تعامل رسول الله ﷺ مع أعضاء الوفد تعاملًا دالًا على أسلوب اتصالي بارع حيث روي أن النبي ﷺ كان يتجمل للوفود²⁰.

وإضافة إلى الوفود الداخلية التي كانت تقدم على دولة الإسلام الأولى منذ السنوات الأولى من تأسيسها، ففي العام الذي تلى فتح مكة، وفد على دولة الإسلام الأولى وفود كثيرة من كل أنحاء الجزيرة العربية، قال ابن إسحاق: " لما افتتح رسول الله ﷺ مكة وفرغ من تبوك وأسلمت ثقيف وبايعت، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه، قال ابن هشام:.... أن ذلك في سنة تسع، وأنها كانت تسمى سنة الوفود"²¹.

4-3. عقد المعاهدات: تعني المعاهدة في العلاقات الدولية اتفاق يعقد بالتراضي بين دولتين أو أكثر، يحدث نتائج قانونية ويعالج قضايا معينة كتسوية قضية سياسية أو إنشاء حلف، أو تحديد حقوق والتزامات كل منها، أو تبني قواعد عامة تتعهد بمراعاتها²².

وقد لجأت دولة الإسلام الأولى إلى المعاهدات منذ أيامها الأولى، فقد اتخذتها وسيلة لتنظيم شؤونها الخارجية وحفظ أمنها الداخلي والخارجي حتى تتمكن من نشر الإسلام فكان منها معاهدات عقدت في زمن الحرب وأخرى عقدت في زمن السلم، وقد شملت كل واحدة منها على مواضيع مختلفة كالصلح والهدنة والموادعة والأسرى وغيرها من أمور الحرب ومعاهدات الأمان وحسن الجوار والتبادل التجاري وغيرها من المعاهدات السلمية²³.

أما عن المعاهدات التي عقدتها دولة الإسلام الأولى في وقت السلم فهي كثيرة جدا منها معاهدات الجوار حيث تعتبر المعاهدة التي عقدها رسول الله ﷺ بعد هجرته إلى يثرب مع اليهود مثلا طيبا لهذا النوع، فقد عاهد الرسول اليهود، وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم وشرط لهم²⁴. إن مثل هذه المبادئ ساعدت على إعطاء صورة حسنة عن المسلمين ودينهم الأمر الذي دفع بعض المؤرخين إلى القول: أن سرعة انتشار الإسلام في المشرق يرجع إلى احترام المسلمين لمواثيقهم التي أبرموها مع الدول غير الإسلامية²⁵.

4-4. المفاوضات: لجأت دولة الإسلام الأولى إلى المفاوضات كأسلوب لإقناع الخصم بطبيعة موقفها وصحة الرسالة التي تدعو إليها، وأيضا كوسيلة لتكوين أرضية مشتركة تمهد لإبرام معاهدة أو حلف أو صلح أو غيرها، فالمفاوضات تعد القاعدة الأساسية لجميع الوسائل الدبلوماسية الأخرى²⁶. وقد استخدم الرسول ﷺ فضلا عن أسلوب المفاوضات المباشرة، أسلوب المفاوضات غير المباشرة، بتفويض رسل يحملون رسائل منه سواء كانت شفوية أو كتابية، ولم يتخل ﷺ عن حسن أخلاقه ومعاملته

الطيبة التي امتاز بها في مفاوضته مع خصومه، فبالرغم من أنه كان جادا ووثقا من نفسه إلا أن أسلوب حوارهِ كان لينا بعيدا عن الغلظة والعنف، لا يذكر سوء ولا فحشا يسيء به إلى الخصم، ولا يقاطعه إذا تكلم، بل يمهلهُ حتى يفرغ من كلامه ثم يبادر بالرد، وغيرها من الصفات الحسنة التي اتصف بها ﷺ.

5. دراسة وصفية لرسائل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ملوك وأمراء العالم

1.5. أهمية رسائل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ملوك وأمراء العالم: لما كان نشر الدين

الجديد والإعلان عن الدولة الإسلامية يتطلب إشعار الدول الأخرى بوجودها والتواصل معها، فلجأ النبي محمد ﷺ إلى مراسلة الملوك والأمراء وشيوخ القبائل بالذكرات الدبلوماسية وبشكل يدل على تطور وتقدم دولة المسلمين، حيث كان عليه الصلاة والسلام واثقا من قوة دعوته وعلو رسالته ونصر الله له.

فقد كان رسول الله ﷺ على علم وبيّنة بما كانت عليه القوى السياسية المستنفذة في العالم، وما تعانيه من مشاكل وصراعات وأزمات أخلاقية ودينية، وما تمارسه من ظلم واضطهاد لرعايها، ولهذا فقد وجد النبي محمد ﷺ الفرصة مواتية، وأن الوقت قد حان لأن يدعو حكامها إلى الإيمان بالله وتطبيق العدل والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر²⁷.

ولم يتجه النبي محمد ﷺ صوب الأمم والشعوب المتخلفة البدائية لنشر رسالته، لأن مقدار ما تفهمه هذه الأمم والشعوب لا يرقى إلى فهم أحكام الشريعة الإسلامية القائمة على المنطق والحجة والفهم الصحيح، فلم يبعث إلى الشعوب الإفريقية المتخلفة المجاورة رغم شمولها بحتمية الرسالة، بل أنه فضّل أرقى الحضارات المعاصرة له، لأنها تملك من القدرة والوعي ما يؤهلها إلى فهم وإدراك محتوى الرسالة الإسلامية، واتجه إلى القمم وخطبها، ولم يبدأ بالقواعد العريضة، لأنه يدرك أن استجابة الملك أو الأمير تتبعها استجابة الدولة برمتها²⁸. وقد أدرك النبي محمد ﷺ أبعاد أهمية الرسائل الدبلوماسية التي أرسلها إلى الملوك والأمراء من خلال النقاط التالية²⁹:

1. أن الله لا يحاسب الفرد الذي لم يبلغ بالدعوة الإسلامية، ومخاطبة الملوك والأمراء يعني وضعهم أمام حساب الله، خاصة وأن الرسالة الإسلامية للناس كافة وأن المطلوب هو إيصالها للجميع.

2. إن مخاطبة الملوك تقلل من حقدهم على الإسلام فهو وإن كان له موقف ثابت فانعدم إشعاره أو الطلب منه قد يفسر بعدم الاهتمام به، فبعض الملوك رغم عدم إسلامهم إلا أنهم أكرموا الرسل ورددوا ردا جميلا وأرسلوا الهدايا للنبي محمد ﷺ، أما الذين وقفوا موقفا معاديا فإن المذكرة التي أرسلت إليهم قد أشعرتهم بأن هناك قوة من داخل الوطن العربي تهتد نفوذهم.

3. أشعرت المذكرات الدبلوماسية أن الإسلام دين رسالة وسلام، وليس هدفه تهديد الملك وإزائه وإنما هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالرسائل أشعرت الملوك بأنهم على ملكهم باقون إذا أسلموا وحكموا بحكم الإسلام.

4. أشعرت الدولة الإسلامية الملوك والأمراء بأن الإسلام دين حضارة ومعاصرة ويستخدم الوسائل الدبلوماسية لمعالجة الأمور بين الدول وإنه لم يلجأ للقوة العسكرية.

5. لقد شعر الملوك والأمراء أن الإسلام دخل إلى دولهم عن طريقهم، وهو الباب الصحيح الذي يستطيعون ترتيبه وتنظيمه بأنفسهم.

6. لقد حققت المذكرات الدبلوماسية انتشار الدين الإسلامي بصورة واسعة، ونقله إلى أرجاء متعددة وبعيدة عن مركز الدولة الإسلامية في المدينة، وهذا الانتشار لم تحققه أية وسيلة اتصالية أخرى، فحققت للإسلام بذلك صفة العالمية.

7. وقر نقل المذكرات الدبلوماسية بواسطة الرسل خبرة عن الدول التي حملوا إليها الرسائل، مما تطلب من النبي محمد ﷺ أن يعين بعض رسله ولاة في هذه الدول.

8. كان نتيجة نجاح المذكرات الدبلوماسية في مخاطبة الملوك والأمراء أن استمر تبادلها حتى بعد دخولهم الإسلام، فأصبحت الرسائل الدبلوماسية الوسيلة الوحيدة للتوجيه ومعالجة الأمور. يمكننا القول في هذه البعثات النبوية أنها حركة إعلامية، فعالة وحاسمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي اعتمدت كوسيلة لنشر الدعوة الإسلامية على أوسع نطاق فهي بمثابة وسيلة إعلام دولية.

2.5. الظروف التاريخية لمراسلة الملوك والأمراء: إن رسائل النبي ﷺ لم تكن مؤرخة بتاريخ، إذ لم يكن ثمة تاريخ معتمد أو متفق عليه بين العرب، لكن المؤرخين اتفقوا على أن النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بإرسال الرسائل مرجعه من الحديبية في ذي الحجة سنة ست، أرسل الرسل إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام³⁰، ومن ثم فالظروف التاريخية لمراسلة الملوك والأمراء تتمثل في ظروف معاهدة صلح الحديبية التي عقدها الرسول ﷺ مع مشركي قريش في ذي القعدة من سنة 6 للهجرة (مارس 628 م)، فلما تقدم التطور في الجزيرة العربية إلى حد كبير لصالح المسلمين، أخذت طلائع الفتح الأعظم ونجاح الدعوة الإسلامية تبدو شيئاً فشيئاً، وبدأت التمهيدات لإقرار حق المسلمين في أداء عبادتهم في المسجد الحرام، فقرر الرسول ﷺ اتخاذ خطوة لم تخطر على البال من قبل، وهي زيارة مكة، وكان هدف الزيارة الظاهر أداء العمرة، ولكنها كانت في واقع الأمر خطة محكمة التدبير، الغرض منها إضعاف مركز قريش الروحي، بكشف التناقض في موقفها أمام كافة العرب، فهو ﷺ قد وضع قريشا في موقف لا تحسد عليه حين أعلن بشكل قاطع أن غرضه من زيارة مكة لم يكن العدوان، بل كان غرض كل عربي آخر، وهو أداء الفريضة الدينية، التي لا تستطيع قريش نكرانها أو منعها دون أن تناقض تصريحاتها المعلنة الخاصة بحرية العبادة في الكعبة³¹.

وصدقت فراسة رسول الله، وتحققت نبوءته بأن أسهل طريق لنشر الدعوة وتعميق جذورها لا يكون في جو من الحروب والصراعات الدموية بل في جو من الأمن والاستقرار، فقد أتاحت هدنة الحديبية للدعوة الإسلامية أن تشق طريقها بعيداً عن كيد قريش ودسائسها، فليس غريباً أن تحرز من التقدم خلال عامين اثنين ما لم تحزره خلال عمرها الطويل قبل ذلك³². فما إن تم التوقيع على صلح الحديبية حتى اختلط المسلمون بالمشركين، وتحدثوا معهم عن الإسلام، وجادلوهم وناظروهم وأسمعهم كلام الله جهره أمنين غير خائفين، فظهر من كان متخفياً بالإسلام، وتركت الحرية للناس أن يدخلوا في دين الله أو يظلوا على دينهم، فقد دخل النبي عليه الصلاة والسلام بعد 22 شهراً فقط من هذا الصلح، يقود جيشاً قوامه عشرة آلاف مجاهداً اتجه بهم لفتح مكة بعد نقض قريش المعاهدة، وكان معظمهم من الذين دخلوا هذا الدين بعد الحديبية³³.

وقد رأى الرسول ﷺ أثناء هذه الهدنة أن الظروف مواتية لنشر كلمة الإسلام، ليس داخل الجزيرة العربية فحسب بل خارجها أيضاً، وذلك بين من يتسنى له الاتصال بهم من ملوك العالم وأمرائه.

فطلب النبي محمد ﷺ من أصحابه حضور جميع المسلمين للمسجد، وبعد صلاة الفجر بمصلاه، التفت عليهم فاختر منهم فبعثهم رسلاً إلى الملوك والأمراء - فبعث ستة نفر في يوم واحد في شهر محرم سنة سبع للهجرة وجعل كل واحد منهم يتكلم بلسان القوم الذين بعث إليهم، وكان اختيار النبي محمد ﷺ لهؤلاء الرسل يقوم على حسن الصورة والمنظر والفتنة والذكاء ممن لهم الخبرة والعلم بالأمم التي أرسلهم إليها³⁴.

إن إرسال النبي محمد ﷺ ستة أشخاص في يوم واحد يعد عملاً دبلوماسياً رائعاً، ويدل على أن النبي محمد ﷺ لديه العلم والدراسة بالقواعد الدبلوماسية ذلك أن القانون الدولي المعاصر يعد الدول أشخاصاً قانونية متساوية فلا يجوز تفضيل دولة على أخرى وإن اختلفت في عدد السكان والمساحة والقوة الاقتصادية أو العسكرية، وإن إرسال رسل النبي محمد ﷺ في وقت واحد يعني أنه لم يفضل دولة على أخرى وعامل الجميع على قدم المساواة، فلو أرسلهم متواترين واحداً بعد الآخر لكان ذلك يعني أنه فضل دولة على أخرى، فيكون تجاوز هذه الدول بحسب أسبقية تقديرها، ولهذا فإن النبي محمد ﷺ قد عمل بقاعدة المساواة بين الدول ولم يفضل إحداها على الأخرى³⁵.

أَخْبَرَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ عَدِيٍّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا دَاهِمُ بْنُ صَالِحٍ، وَأَبُو بَكْرِ الْهَدَلِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ بُرَيْدَةَ بْنِ الْحَصِيبِ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ ، وَالزُّهْرِيِّ قَالَ : وَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ ، عَنْ فِرَاسٍ ، عَنْ الشَّعْبِيِّ ، دَخَلَ حَدِيثُ بَعْضِهِمْ فِي حَدِيثِ بَعْضٍ ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِأَصْحَابِهِ: وَأَفُونِي بِأَجْمَعِكُمْ بِالْعَدَاةِ وَكَانَ ﷺ إِذَا صَلَّى الْفَجْرَ حُبِسَ فِي مُصَلَاةٍ قَلِيلاً يُسَبِّحُ وَيَدْعُو ، ثُمَّ انْتَفَتَ إِلَيْهِمْ فَبَعَثَ عِدَّةً إِلَى عِدَّةٍ ، وَقَالَ لَهُمْ : انصَحُوا لِلَّهِ فِي عِبَادِهِ ، فَإِنَّهُ مَنْ اسْتُرِعِيَ شَيْئاً مِنْ أُمُورِ النَّاسِ ثُمَّ لَمْ يَنْصَحْ لَهُمْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ، انطَلِقُوا وَلَا تَصْنَعُوا كَمَا صَنَعَتْ رُسُلُ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ، فَإِنَّهُمْ أَتَوْا الْقَرِيبَ وَتَرَكَوا الْبَعِيدَ فَأَصْبَحُوا يَعْنِي الرُّسُلَ وَكُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانِ الْقَوْمِ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : هَذَا أَعْظَمُ مَا كَانَ مِنْ حَقِّ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي أَمْرِ عِبَادِهِ³⁶.

إن رسول الإنسانية لما عقد العزم على إبلاغ رسالة الإسلام العالمية للناس كافة، إنفاذاً لأمر ربه، درس الأوضاع العالمية والمحلية من حوله دراسة عميقة، قبل أن يقوم بإرسال البعثات الدبلوماسية، ويكتب إلى ملوك وأمراء العالم في عصره ، فعلى المستوى المحلي درس أوضاع القبائل العربية من جميع نواحيها بعد توقيع معاهدة الحديبية مع قريش، وقام بتحليل مناطق القوة والضعف فيها.

وتبين من دراسة أوضاع القبائل التي تقطن الجزيرة ما يلي³⁷:

- قبيلة قريش التي وهن العظم منها، وأرهقتها الحروب المتوالية مع رسول الله ﷺ، واضطرت إلى طلب الصلح وعقد الهدنة.

- القبائل الوثنية في وسط الجزيرة، وليس لها وزن إذا ما قورنت بقوة المسلمين وتفوق أعدادهم، ولا سيما بعد أن خاضوا عدة حروب مع قريش وغيرها من القبائل.

- مملكة اليمامة، ولها ما لها من القوة والتنظيم، وتشكل شيئاً من الخطورة.

- مملكة عمان في شرق الجزيرة العربية، ولها اتصال بملوك الفرس، ومن المحتمل أن تنفذ أوامره إذا ما أرادوا أن يوجهوا ضربة شديدة تنال من قوة المسلمين ودولتهم.

- قبائل الشمال، وهم مؤتمرون بأوامر حكام الروم.

- مملكة البحرين، ولها من الخطورة مثل ما لخطورة مملكة اليمامة وعمان.

- مملكة اليمن وقبائل الجنوب حولها.

- القبائل اليهودية، وقد ظهر غدرهم وانكشفت خبيثتهم، وأجليت قبائل بني قينقاع وبني النضير، وبني قريظة إلى تخوم الشام، ولا يؤمن شرهم، ولا غدرهم.

وهذه الأوضاع تتطلب سياسة حكيمة تناسب أهميتها، وتتبع في حزم مواطن الخطورة فيها، فاستغل الرسول ﷺ هذه الأوضاع في أسلوب كتابة الرسائل إلى الملوك والأمراء ، تلك كانت الظروف التاريخية

التي سهّلت للرسول ﷺ مراسلة ملوك وأمراء العالم وفيما يلي سنتعرف على خصائص وصفات رسل ومبعوثي الرسول ﷺ.

3.5 الجانب الشكلي لرسائل الرسول ﷺ إلى ملوك وأمراء العالم: ولقد اعتمد النبي محمد ﷺ أسلوبا

دبلوماسية ما زال معتمدا ذاته في الوقت الحاضر، من ناحية شكل المذكرة الدبلوماسية، وسنتناول شكل المذكرات الدبلوماسية للرسول ﷺ في الفقرات التالية³⁸:

- **شعار المذكرة الدبلوماسية:** تحرر المذكرات الدبلوماسية بصيغة موحدة ومتقاربة، وألفاظ محددة، وإن اختلفت مضامينها تبعا لاختلاف الموضوعات التي تعالجها، وتبدأ المذكرات الدبلوماسية بشعار الدولة الخاص بها والذي تتميز به عن الدول الأخرى، فلكل دولة أن تضع شعارها على أوراقها الرسمية تختاره بما يناسبها، ويوضع في أعلى المذكرة والغرض منه التعريف بالدولة.

وكان العرب قبل الإسلام يفتتحون مذكراتهم ومراسلاتهم بعبارة "باسمك اللهم" و"باسم اللات والعزة"، وقد بدأ النبي محمد ﷺ مذكراته بالعبارة الأولى "باسمك اللهم"، وكتب في ذلك أربع مذكرات دبلوماسية، ثم نزلت "بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا" (هود:41) فكتب عبارة "بسم الله"، وبعد أن نزلت "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا" (الإسراء: 110) فبدأ يكتب مراسلاته الدبلوماسية "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" (الفتحة: 1). وفي هذا الصدد قال النبي ﷺ: "إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فليدركه الرحمة" وفي رواية عن أنس أن النبي ر قال: "إذا كتبتم كتابا فجودوا بسم الله الرحمن الرحيم تقضى لكم الحوائج وفيه رضا الله"³⁹.

- **البدء بتعريف المرسل:** لقد استخدم النبي محمد ﷺ هذا الأسلوب في الرسائل التي أرسلها إلى الملوك والأمراء وشيوخ القبائل، حيث تبدأ بذكر اسمه ﷺ وصفة النبوة.

فجاء بالرسائل "من محمد رسول الله إلى..." أو "هذا كتاب من محمد النبي إلى..." أو "هذا ما كتبه النبي محمد ل..."⁴⁰.

وبذلك فقد بدأ النبي محمد ﷺ بتعريف نفسه أولا ببيان صفته، وبعد ذلك يذكر اسم المرسل إليه، وقد عدّ النبي محمد ﷺ ذكر اسم المرسل سنة واجبة على كل مسلم عند مخاطبته المرسل إليه، وذكر النبي محمد ﷺ اسمه أولا في المذكرات الدبلوماسية يقوم على الأسس الآتية⁴¹:

- 1- أن النبي محمد ﷺ هو رئيس الدولة وأن هذه الصفة تخوله هذا الامتياز، وقد أراد بذلك الإشعار بأن يخاطب الدول باسم دولة المسلمين، فلو خاطبهم بأسمائهم أولا لما عبر عن صفة الدولة.
- 2- أن النبي محمد ﷺ هو نبي مرسل، وليس من المنطق أن يقدم أي شخص على اسمه مهما كانت صفته.
- 3- أراد النبي محمد ﷺ الإشعار بقوة الإسلام.

- **طريقة نقل المذكرات الدبلوماسية:** لقد اعتمد النبي محمد ﷺ أسلوب البعثات الخاصة المعمول بها في القانون الدولي المعاصر طبقا لاتفاقية البعثات الخاصة لعام 1969، أما النوع الثاني وهو أسلوب البعثات المعتمدة فقد شهد هذا النوع تطبيقا لأول مرة في عهد النبي ﷺ عندما أرسل ممثلين له مقيمين⁴²:

الأول إلى البحرين: وهو العلاء الحضرمي.
الثاني إلى عمان: وهو عمرو بن العاص حيث عين ممثلين عنه مقيمين دائمين يتصلان به مباشرة، ونعتقد أن هذا الأسلوب شهد أول تطبيق له في التاريخ الدبلوماسي كان في عهد النبي ﷺ.

وكانت الوسيلة العامة لإرسال المذكرات الدبلوماسية للملوك والأمراء وشيوخ القبائل التي اعتمدها النبي محمد ﷺ هي ما يعبر عنها في الوقت الحاضر بالبعثات الخاصة التي تحدد مهمتها في إيصال المذكرات وشرحها للمرسل إليه.

- **تحديد اسم المرسل إليه ولقبه:** عندما ترسل الدول مذكرات دبلوماسية إلى ملوك ورؤساء الدول الأخرى فإنها تذكر أسماء هؤلاء ومناصبهم وأفضل الألقاب التي يوصفون بها، والتي اختاروها لأنفسهم كصاحب الجلالة أو الفخامة، أو السيادة وغيرها من الألقاب المحببة لديهم.

وكان النبي محمد ﷺ يخاطب الملوك والأمراء وشيوخ القبائل بأسمائهم ومناصبهم وألقابهم، كعظيم الروم أو عظيم فارس وملك القوم، وصاحب المملكة، فعلى الرغم من أن هؤلاء مشركين، إلا أنهم يمثلون قادة دول لها مكانتها في العلاقات الدولية، وأن احترامهم إنما يطيب أنفسهم ولا يشعرون أن الإسلام جاء لسبب سلطانهم⁴³.

- **تحية المرسل إليه:** وكان النبي محمد ﷺ يبدأ مذكراته بالتحية ولما كانت غالبية المخاطبين ليسوا مسلمين، وأن صيغة السلام لا تكون إلا على المسلم، فإن السلام والوارد في المذكرات الدبلوماسية متوقف على إسلامهم فكانت العبارة: "السلام على من اتبع الهدى" أو "السلام على من آمن بالله" هذا عند إسلام المرسل إليه، كذلك وردت التحية في المذكرات الدبلوماسية التي أرسلها النبي ﷺ: "سلم أنت" أو "السلام عليك" أو "أحمد الله لك" وعند الانتهاء من التحية يورد عبارة "أما بعد" وهي تعني الدخول بالموضوع بعد السلام.

إن البدء بالسلام على الرغم من أنه من متطلبات المذكرات الدبلوماسية إلا أنه يعد من قيم الأخلاق الفاضلة، وأنه يهدئ من نفوس المرسل إليهم ويخفف من الجفوة والتصلب، ويلين النفوس المتصلبة ويطيب من خواطرها، ويشعر المرسل إليه أنه يتعامل مع نبي ورسول كريم يجيد العادات والتقاليد الدولية المتبعة بين الدول⁴⁴.

4.5. الجانب الضمني لرسائل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ملوك وأمراء العالم:

أ- **الوضوح والجلاء:** نجد أن معظم كلمات ومفردات نصوص رسائل رسول الله ﷺ، مختارة بعناية، تتبوأ كل مفردة منها مكانها المناسب ضمن النسيج العام للنص، جاءت واضحة مفهومة، لا يحتاج القارئ عند قراءتها إلى جهد أو عناء لفهم مفرداتها، وهو الأمر الذي يجعل من جمل نصوص هذه الرسائل تناسب تلقائياً ويستدعى بعضها بعضاً، فلا يدرك القارئ إلا وقد أتم النص⁴⁵.

ب- **مراعاة مقتضى الحال:** نقصد بمراعاة مقتضى الحال صياغة الكلام بكيفية تتماشى ووضعية المرسل إليه، وقد تحدثنا عن هذا سابقاً، حيث جاء في رسالة الرسول ﷺ إلى كسرى تعريف به ﷺ بقوله: "فإني أنا رسول الله إلى الناس كافة....". وذلك يعود إلى أن كسرى لم يكن له علم بالرسالات السماوية، ولا عن مجيء محمد رسول من الله إلى الناس كافة⁴⁶.

ج- **الإيجاز:** كان أسلوب رسول الله ﷺ في الكلام والتعبير يعتمد أساساً على الإيجاز غير المخل بالمعنى، بل الذي يزيد دقة ووضوحاً، فبكلمات قليلة وبعبارة قصيرة يعبر ﷺ على معان كثيرة⁴⁷، فلا يتعدى أطول نص منها بضع أسطر، مع ما تحمله من أفكار وحقائق واسعة وعميقة، وهو أمر مستحب في رسائل الرؤساء والحكام نظراً لدقة وحساسية المواضيع المعالجة من جهة، واحتراماً لشخصية متلقيها وأهمية منصبه من جهة أخرى.

د- **أسلوب التصوير:** يحاول الرسول ﷺ من خلال أساليبه التصويرية الإقناعية أن ينقل الصورة العقلية المعنوية من إطارها غير المحسوس إلى إطار محسوس، ومثال ذلك ما جاء في رسالة رسول الله ﷺ إلى هود بن علي بقوله: "واعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخف والحافر"، يريد من خلالها الرسول ﷺ أن يعلم المتلقي بأن الإسلام سينشر وسيشمل بلده وبلدان أخرى، بل سيصل إلى أبعد مكان

يمكن أن تطأه قدم إنسان، واستعمل لفظي الخف والحافر للجمل والخيل تعبيراً عن وسيلتين كانا متوفرتين للتنقل والحرب.

وفي عبارة أخرى "أجعل لك ما تحت يديك" أراد من خلالها الرسول ﷺ أن يبين له أنه سيبقيه على كرسي الحكم إذا هو أسلم. وقد جاءت صياغة نص الرسالة على هذا النحو لتتكيف مع مستوى المرسل إليه الذي كان شاعر قومه وخطيبهم آنذاك⁴⁸.

خاتمة:

علمنا أن الدعوة إلى الله هي الشغل الشاغل لرسول الله، وقد أبلغها لقومه، وأهل جزيرته، وجاهد في ذلك حق جهاده ولم يكتف بالجزيرة وأهلها، بل عمد إلى إبلاغ دعوته، ونشر رسالة الإسلام العالمية إلى جميع ملوك وأمراء الأرض في زمانه لأنه رسول إلى الناس كافة، ولأن الإسلام دين رب العالمين للإنس والجن على سواء، فالرسالة عالمية، والدولة عالمية، ورسول الله هو رسول رب العالمين للناس أجمعين، فكتب إلى ملوك وأمراء زمانه، وأرسل الدعاة وخيرة السفراء المدربين الخبيرين بأمر هذه الدعوة وهذا الدين ليحاوروا ويناقشوا ويشرحوا أبعاد هذه الرسالة.

فتكمن أهمية هذه الممارسة الإعلامية لرسول الإسلام فيما يلي:

- 1- أن الدولة الإسلامية في المدينة كانت في مراحل حياتها الأولى، وكان أعداء الإسلام يترصدون به في كل مكان بل أن الرسول ﷺ لم يمتد بعد ليغطي حتى مسقط رأسه، بل أنه منع من دخولها وعقد صلحا اعتبره المسلمون مساً بكبريائهم، أي أن محمداً ﷺ على الرغم من أنه لم يتمكن من بسط دعوته بعد في أحب الأماكن إلى نفسه، إلا أنه لم ينس الهدف الأسمى الذي بعث من أجله وهو التوجه إلى العالم وإبلاغهم بالأمانة التي حملها الله إياها وطلب منه تعميمها لكل الناس.
- 2- استطاع الرسول ﷺ أن يعمّم الدعوة في أنحاء الكرة الأرضية من خلال رسائله ورسوله إلى ملوك الأرض كافة، والتي كانت تدل صراحة على وجوب الخضوع للسيادة الإسلامية، واستطاع أيضاً من خلال اتصاله بهؤلاء الملوك والحكام من جس نبضهم ومعرفة نواياهم اتجاه الإسلام ودولته فعلى الرغم من عدم استجابتهم لدعوة رسول الله ﷺ إلا أنه ﷺ أعلمهم.
- 3- أشعر رسول الله ﷺ هؤلاء الملوك والحكام أن الدين الذي يدعو إليه هو دين وحضارة، فكانت رسائله تجسد مبدأ الحكمة والموعظة الحسنة، فكان رسله ﷺ يثبتون الطمأنينة في نفوس هؤلاء على ملكهم، حتى أولئك الذين عادوا الإسلام وقاموا بمحاربتهم، فلم يكن الغيظ والحقد ليغير هذه السياسة بل كان إكرامهم هو الأساس بعد دخولهم الإسلام أو حتى بعد انقطاعهم عن حربه.

الهوامش:

- 1 المباركفوري صفي الرحمن: الرحيق المختوم، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص158.
- 2 ابن هشام، تحقيق وضبط مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، السيرة النبوية، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون سنة، ص58.
- 3 حسيني خديجة: إستراتيجية الاتصال في العلاقات الدبلوماسية لدولة الإسلام الأولى، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، الجزائر، 2004، ص93.
- 4 ميساء علي روابدة، عزيزة صالح عليوة: السياسة الخارجية في ضوء السنة النبوية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 12، العدد 2، جامعة الشارقة، ديسمبر 2015، ص93- ص122.
- 5 عبد الهادي التازي: الحصانة الدبلوماسية في مفهوم السيرة النبوية، مجلة المناهل، العدد 17، وزارة الثقافة والشباب والرياضة، المغرب، 1 مارس 1980، ص39- ص46.
- 6 المهيري سعيد عبد الله حارب: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية دراسة مقارنة، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص340.
- 7 حسين سهيل الفتلاوي: دبلوماسية النبي محمد ﷺ (دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر)، ط1، دار الفكر العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص46.
- 8 فاضل زكي محمد: الدبلوماسية في النظرية والتطبيق، جامعة بغداد، بغداد 19781، ص25.

- 9 خديجة حسيني: مرجع سبق ذكره، ص115.
- 10 نفس المرجع السابق، ص87.
- 11 نفس المرجع السابق، ص90.
- 12 حيدر بدوي صادق: مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية 1996، ص16.
- 13 المهيري سعيد عبد الله حارب، مرجع سبق ذكره، ص340.
- 14 نفس المرجع السابق، ص295.
- 15 نفس المرجع السابق، ص306-316.
- 16 الدقس كامل سلامة: دولة الرسول من التكوين إلى التمكين، ط1، دار عمار، عمان، 1994، ص494.
- 17 المهيري سعيد عبد الله حارب، مرجع سبق ذكره، ص291.
- 18 نفس المرجع السابق، ص324.
- 19 الخطيب محمد عجاج: أضواء على الأعلام في صدر الإسلام، خصائصه، دعائمه، وسائله، مناسباته ومراكزه، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، ص ص58، 59.
- 20 القسطلاني: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ط1، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص292.
- 21 ابن كثير: أنظر السيرة النبوية، ج4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ، ص76.
- 22 فوق العادة سموحي: معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية، مكتب لبنان، بيروت، 1996، ص334.
- 23 المهيري سعيد عبد الله حارب: مرجع سبق ذكره، ص179.
- 24 محمد الصادق عفيفي: المجتمع الإسلامي والعلاقات الدولية، مكتبة الخانجي للنشر، القاهرة. دون سنة، ص233.
- 25 أحمد أبو الوفا محمد: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1990، ص16.
- 26 سهيل حسين الفتلاوي: مرجع سبق ذكره، ص265.
- 27 نفس المرجع السابق، ص288.
- 28 نفس المرجع السابق، ص229.
- 29 نفس المرجع السابق، ص230.
- 30 عبد الوهاب عبد السلام طويلة، محمد أمين شاکر حلواني: عالمية الإسلام ورسائل النبي ﷺ إلى ملوك والأمراء، ط1، دار القلم، دمشق، 2003، ص88.
- 31 عون الشريف قاسم: نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ: دراسة في وثائق العهد النبوي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1981، ص ص65-66.
- 32 عبد الرحمن أحمد سالم: المسلمون والروم في عصر النبوة: دراسة في جذور الصراع وتطوره بين المسلمين والبيزنطيين حتى وفاة الرسول ﷺ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، ص71.
- 33 الدقس كامل سلامة، مرجع سبق ذكره، ص485.
- 34 سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سبق ذكره، ص204.
- 35 نفس المرجع السابق، ص205.
- 36 محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، ج1، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 2002، ص264.
- 37 كامل سلامة الدقس، مرجع سبق ذكره، ص ص490، 491.
- 38 سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سبق ذكره، ص231.
- 39 محمد عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط2، ج1، دار المعرفة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص554.
- 40 علي الأحمد الميانجي: مكاتيب الرسول ﷺ، ط1، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، دم.ن، 1998، ص3.
- 41 سهيل حسين الفتلاوي، مرجع سبق ذكره، ص232.
- 42 نفس المرجع السابق، ص233.
- 43 محمد رضا: محمد ﷺ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002، ص263.
- 44 علي الأحمد الميانجي، مرجع سبق ذكره، ص6.
- 45 خديجة حسيني، مرجع سبق ذكره، ص220.
- 46 نفس المرجع السابق، ص222.
- 47 نفس المرجع السابق، ص222.
- 48 نفس المرجع السابق، ص226.

دراسة الخطاب الدعوي في رسائل النور لبديع الزمان النورسي - إثبات صدق النبوة نموذجاً -

Study The Lawsutt In The Rasaile Ennour Collection Badie Ezzaman Ennursi -Proof Of Prophethood As Amodel-

أسامة بركاني* أ.د/ زكية منزل غرابية
كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد قسنطينة
zakia1menzel@yahoo.fr Oberkani11@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/13

تاريخ الإرسال: 2020/03/19

الملخص:

استخدم بديع الزمان النورسي الاستدلالات الكونية، والعقلية، والحسية، والغيبية لإقناع المخاطبين بحقيقة نبوة محمد ﷺ، وتميز خطاب النورسي في "كليات رسائل النور" بجملة من السمات، والخصائص كان من أهمها تمسكه بالمصادر الشرعية من كتاب، وسنة، وأقوال الصحابة، كما تميز خطابه أيضا بالشمول في طرح قضية إثبات النبوة من الجانب الدعوي، فقد عمل على احتواء أكبر عدد ممكن من الشرائح، والأنماط مع استخدام الأساليب الإقناعية، والحجج في خطابه الدعوي لبرهنة حقيقة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، محترما كل القواعد اللغوية، ومتصفا بالبلاغة، والحسن في انتقاء الألفاظ.

الكلمات المفتاحية: رسائل النور؛ الخصائص؛ النبوة؛ الخطاب الدعوي.

Abstract:

Bediu Ezzaman Said Ennursi used the universal, mental, sensory and metaphysical inferences to convince the addressees of the truth of the prophethood of Mohammed "blessings and peace be upon him". His speech in "Rasaile Ennour Collection" was distinguished by a number of features, the most important of which is his adherence to the sources of Sharia represented in the Quran, Sunnah and the sayings of Sahaba. He was also very comprehensive in raising the issue, trying to address as many slides and patterns as possible in the community. In addition, Ennursi also used in his calling speech methods of persuasion and arguments to prove the truth of Mohammed's prophet hood "blessings and peace be upon him", respecting linguistic rules and rhetoric in the selection of words and phrases.

Key words: Rasaile Ennour; Features; prophecy; speech.

مقدمة:

ترجع الإرهاصات الأولى للتشكيك في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وتكذيبها من قبل مشركي قريش إلى لحظة تلقيهم خبر نزول الوحي على رسول الله ﷺ، وقد سعوا إلى تأكيد أباطيلهم بعدم

* المرسل المؤلف.

نبوته عليه الصلاة والسلام في ذلك بثتى الأساليب، واستخدموا كل الطرق، والدسائس لإقناع الناس بذلك، وقد كان رد القرآن الكريم صريحا فصيحاً في تكذيبهم لرسول الله ﷺ، فأبرز الحقائق، والبراهين التي تثبت صدق الرسالة المحمدية، كما ورد في قوله تعالى: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) [الرعد: 43].

وقد أورد الطبري في تفسيره قائلا: "أن الله تعالى يخاطب رسوله محمدا ﷺ، ويخبره بأن الذين كفروا قالوا أن محمدا ليس مرسل من ربه تكذيباً منهم وجحوداً لنبوته"¹.

وحتى بعد دخول الناس في دين الله زمراً، وأفواجا، وبلوغ الإسلام إلى أقاصي الأرض، وأدناها إلا أن ذلك لم يمنع أعداء الإسلام من أن يتربصوا الدوائر بدين الله ويقدحوا في رسالة نبيه عليه الصلاة والسلام، فأثاروا الشبه، وزرعوا الشكوك حول النبوة، وبذلوا الكثير لإقناع الناس، وصرفهم عن الإسلام، وتجنب إتباع محمد ﷺ، وكما سخر الله لرسوله جيلا ربانيا من الصحابة يحفظون الإسلام، ويعزرون نبيهم، فقد سخر أيضا لهذا الدين من بعدهم من ينهجون سير الصحابة في إقرار النبوة، وتبليغها للناس، وفي العصر الحديث برزت شخصية إسلامية تميزت بخطابها في إثبات نبوة محمد ﷺ، وتبليغ الناس للإسلام من هذا الوجه، كان صاحبها - بديع الزمان النورسي- مدرسة جديدة في الخطاب الدعوي على أكثر من صعيد، حيث تشكل فيها مسألة إثبات النبوة ملمحا مهما في خطابه، فقد سخر قلمه في سبيل إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وتجسد ذلك في مؤلفاته الموسومة بـ "كليات رسائل النور".

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الورقة البحثية لتطرح هذا الإشكال المعرفي حول هذا الموضوع، والذي يبلوره السؤال المحوري الآتي: ما طبيعة الخطاب الدعوي عند بديع الزمان النورسي في إثبات النبوة من خلال رسائل النور؟.

أولاً: مدخل مفاهيمي

لمعالجة الموضوع ارتأينا الوقوف عند بعض المفاهيم التي يتوجب ضبطها و هي:

1- مفهوم الخطاب:

أ/ **الخطاب لغة:** ورد مصطلح الخطاب في اللغة العربية منذ القدم وقد ورد في مواضع كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية، قال الله تعالى: (وَشَدَدْنَا مُلْكُهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ) [ص: 20] وقال أيضا: (قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ) [الحجر: 57].

والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطب بالكلام مخاطبة وخطاباً²، وخطب في القوم أي تكلم فيهم كلاما يسمى خطبة³، والخطبة هي الكلام المنثور، أو المسجوع ونحوهما⁴، فالخطاب لغة هو: الكلام والتحدث إلى شخص أو جماعة .

ب/ **اصطلاحاً:** عرفه طه عبد الرحمن بقوله: "إن المنطوق به الذي يصلح أن يكون كلاما هو الذي ينهض بإتمام المقترضات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى خطابا، إذ حد الخطاب أنه كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا"⁵، فالخطاب اصطلاحا هو: كل كلام يطرحه المرسل والمخاطب - بكسر الطاء- ويلقيه في سمع، وذهن المتلقي، وهو المخاطب- بفتح الطاء-، شرط أن يكون ذا معنى وفائدة، ومع توسع هذا المصطلح في الدراسات الأدبية العربية فقد تجاوز تعريفه إلى تعريف إجرائي أضيف إلى سابقه: كل الصياغات والإشارات المنطوقة وغير المنطوقة كالمكتوبات مثلا، والموجهة نحو المتلقي لإيصال رسالة معينة ذات معنى، وهدف.

2- مفهوم الدعوة:

أ/ الدعوة لغة: الطلب يقال دعا بالشيء أي طلب إحضاره، ودعا إلى الشيء حثه على قصده⁶، ولها معان أخرى كثيرة.

ب/ الدعوة اصطلاحاً: عرفت الدعوة من حيث مضامينها الرسالية على أنها: "الدعوة إلى الإيمان بالله، وبما جاءت به رسله، وذلك بتصديقهم فيما أخبروا، وطاعتهم فيما أمروا، وتتضمن الدعوة إلى الشهادتين، إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، والدعوة إلى الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، والدعوة إلى أن يعبد العبد ربه كأنه يراه"⁷.

كما تم تعريفها تعريفاً خاصاً على أنها تشمل النشر، والتبليغ فعرّفها البيانوني بقوله أن الدعوة هي: "تبليغ الإسلام للناس وتعليمهم إياه وتطبيقه في واقع حياتهم"⁸.

3- الخطاب الدعوي: انطلاقاً من التعريفات الجزئية لكل من الخطاب والدعوة فإن التعريف الإجرائي للخطاب الدعوي هو: مجموعة من الصياغات المنطوقة، وغير المنطوقة، والتي تعنى بتبليغ الإسلام للناس على اختلاف أجناسهم، ومستوياتهم، وتوجهاتهم، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقعهم بأسلوب يوصل إلى إيضاح، وإفهام رسالة الإسلام للمتلقي.

4- ترجمة موجزة حول بديع الزمان النورسي: ولد سعيد النورسي عام 1293هـ-1876م من أبوين كرديين صالحين في قرية نورس التابعة لولاية بدليس - الواقعة في جنوب شرق الأناضول حيث بلاد الأكراد⁹، نشأ منذ صغره على حفظ القرآن الكريم، ودراسة العلوم اللغوية في الحلقات العلمية، وأخذ الإجازة في العلوم اللغوية، والشرعية، وهو ابن ثمانية عشر ربيعاً¹⁰، ولم يقتصر في تعليمه على العلوم الشرعية، واللغوية بل تعداها لدراسة العلوم التجريبية الحديثة كدراسة الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والفلك، والتي استفاد منها في تفسير بعض الآيات لبرهنة المعجزات التي جاء بها القرآن، والأخبار التي حدث بها النبي ﷺ¹¹. للنورسي العديد من المؤلفات، والأعمال الدعوية كالخطب - الخطبة الشامية، والمشاركات الفعلية في تأسيس عدد من الاتحادات، والجمعيات الدينية، والسياسية، والإصلاحية كالاتحاد المحمدي، وجمعية بعث كردستان، وجمعية التعاون، والترقي الكردي، توفي في شهر رمضان عام 1960م بعد مرض شديد لازمه¹².

ومن أهم مؤلفاته العلمية كليات رسائل النور، أو ما يعرف برسائل النور.

- كليات رسائل النور: وهي تفسير معاني القرآن الكريم بأسلوب يتضمن معالجة مشاكل، وقضايا الفرد والمجتمع الإسلامي، وقد كان سبب تأليفها نابعا من أهمية الزمان نفسه، ومن شدة الهدم الذي أحدثه هذا العصر في الشريعة الأحمدية، ومن زاوية إنقاذ المؤمنين من صولة فتن آخر الزمان¹³، وقد ضمنها النورسي في تسعة أجزاء هي: الكلمات، المكتوبات، اللغات، الشعاعات، إشارات الإعجاز في مغان الإيجاز، المثنوي العربي النوري، الملاحق في فقه دعوة النور، صيقل الإسلام وسيرة ذاتية. تشتمل على نحو مائة وثلاثين رسالة قام بترجمتها إلى اللغة العربية إحسان قاسم صالح.

ثانياً: أساليب الخطاب الدعوي عند النورسي في إثبات نبوة محمد ﷺ

تختلف الصيغ، والأساليب التي يستخدمها المخاطب باختلاف الموضوع الذي يعالجه، وباختلاف المتلقي، والخطاب الدعوي المتمسك بالأصالة الإسلامية، والمرجعية الدينية يحتاج هو الآخر إلى تنوع الأساليب الخطابية في طرح الإشكالات المثارة وتوضيحها، ولذلك نجد خطاب النورسي الدعوي في

كليات رسائل النور متنوع الأساليب استطاع صاحبها إيصال حجية النبوة لجل فئات المجتمع إن لم نقل كلها، وقام بتحليل إثبات نبوة محمد ﷺ بمختلف الصيغ، والدلائل، لاستمالة القارئ، وإقناعه بالنبوة مستخدماً مجموعة من الاستدلالات أهمها:

1- الاستدلال الكوني: لقد دعا الله سبحانه الإنسان إلى التدبر في ما حوله من الكون، وإعمال عقله للوصول إلى أن الكون آية من آيات الله يعبر فيها عن وحدانيته سبحانه، وعن صدق نبوة رسوله محمد ﷺ، فقد أنزل الله تعالى على رسوله آيات كثيرة تتحدث عن الكون، وعن المخلوقات التي تدرج فيه، وفي كل ذلك أدلة قطعية على صدق ما أخبر به رسول الله ﷺ من حقائق كونية مثبتة علمياً، وقد صيغت بأساليب لغوية أعجزت العرب في ذلك الزمان وهم أباء اللغة العربية، وأصحابها، قال تعالى: (وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3)) [الطارق: 1- 3].

(وَأَيَّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (33) وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ (34) لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ (35) سُبحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (36) وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ (37) وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (38) وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (39) لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) [يس: 33-40].

وربط بديع الزمان النورسي في خطابه الدعوي بين الحقائق الكونية، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم بأسلوب متناسق محكم ذو إقناع ممنهج ليصل إلى قلب، وعقل القارئ ويثبت فيه حقيقة نبوة محمد وآية لهم الأرض، وفي الجزء الأول من رسائل النور - الجزء الموسوم بـ "الكلمات" - في الكلمة الثامنة عشر وفي النقطة الثالثة التي استهلها المؤلف بالآية: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) [آل عمران 31].

وتفسير الآية هي أن الله "أنبأهم أن من انتهى إلى أن يحب الله سبحانه وتعالى فليتبع هذا النبي الذي أحبه الله سبحانه وتعالى، فمن اتبعه أحبه الله، فقامت بذلك الحجة على كل قاصد، وسالك ومتقرب، فإن نهاية الخلق أن يحبوا الله، وعناية الحق أن يحب العبد ربه، فرد سبحانه وتعالى جميع من أحاط به الاصطفاء، والاجتناب والاختصاص، ووجههم إلى وجهة الإتيان لحبيبه الذي أحبه، كما قال وآية لهم الأرض: "لو أن موسى بين أظهركم ما وسعه إلا إتياعي"، وإذا كان في موسى عليه الصلاة والسلام كان في المنتحلين لملته ألزم¹⁴، وقد حظ النورسي على النظر إلى الكون الفسيح باستخدام الحواس - والتي أسماها جواسيس الفنون- لرؤية النظام الذي يبهر العقول، ومنه الوصول إلى نتيجة مفادها الاتساق، والانتظام الكامل لكل نوع من أنواع الكائنات¹⁵، كما ذكر المؤلف أيضاً بعض العناصر الكونية مثل السماوات، والأرض، والماء، والإنسان الذي يمثل ذرة من هذا الكون¹⁶.

وربط النورسي الآيات الكونية بنبوته وآية لهم الأرض فقال: "مادام حسن الصنعة موجودا في الكون، وهو أمر قطعي كما يشاهد يلزم إذا ثبوت الرسالة الأحمديّة بقطعية يقينية بدرجة الشهود، فالكون إذا يشهد لمحمد وآية لهم الأرض برسالته، وشرح ذلك من خلال أن: "الإرادة الربانية التي توجب المحبة العلوية، والرغبة القدسية لإظهار كمالات صنعته التي هي في مصنوعاته، وأن المخاطب هو الإنسان المتميز بعقله الذي يكون في دائرة العبودية، وأن العقل مهتم بالمصنوعات المرئية في الكون، وكل الآيات، والشواهد الكونية توجب أن يبعث الله نبيا، ورسولا لتنبئ به ذلك العقل البشري، وختم النورسي

كلمته الثامنة عشر بالاستدلال القرآني المتحدث صراحة عن رسالة أحمد ﷺ¹⁷، (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) [آل عمران: 19]، والآية: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) [الفتح: 29].

كما ذكر المؤلف أيضا الدليل الكوني للنبوة في اللمعة الثلاثين بقوله: "مثلما يقتضي التجلي الأعظم لاسم الحكم، والحكيم الكريم، الجميل، والرب، وأمثالها تستلزم الرسالة الأحمدية في أعظم تجلياتها، وإحاطتها بالكون استلزاما قاطعا لا ريب فيه"¹⁸.

وربط النورسي الشكر، والثناء لله تعالى على نعمه الكونية بالأذكار التي ألقيت في روع محمد ﷺ، وأنه كان سببا في أن يذكرها المسلمون إلى أن يرث الله الأرض، ومن عليها كالتساييح، والمحامد، والتكبيرات التي تكون بعد ذهول، وحمد الإنسان على النعم الكونية، وحتى استشهاده على عجزه أمام القدرة الإلهية جاءت بفضل الله أولا وبفضل نبيه محمد ﷺ فقال النورسي: "نعم إن ماهية الكون وقيمه ومزاياه تتحقق بالنور الذي أتى به محمد ﷺ، وبه تعلم وظائف ما فيه من موجودات، ونتاجها ومهامها، وقيمتها، وبه يكون الكون بأسره عبارة عن مكاتيب إلهية بليغة، وقرآن مهيب رباني ذو آثار ربانية سبحانية، إذ لولا نوره ﷺ لاتخذ الكون ماهية مآتم موحش، وخراب مخيف، وبناء على هذه الحقيقة فإن مزايا الكون، وكمالاته، وتحولاته الحكيمة، ومعانيه السرمدية تقول بقوة: نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله"¹⁹.

ومن ذلك ما ورد من دلائل كونية دقيقة، ومفصلة في اللمعة الثلاثين، وحضها بثلاث نكت وفصول - كما سماها المؤلف -، فذكر أن تجليات أسماء الله في الكون، والأرض واضحة في منظومة متناهية الجمال والنظافة، ولا أثر فيها للنفايات بقوله: "بيد أننا لا نكاد نرى في معمل الكون العظيم هذا، وفي دار ضيافة الكرة الأرضية هذه أثرا للنفايات"²⁰، ثم تحدث المؤلف بعدها عن العملية التطهيرية في الكون فقال: "فالطهر، والصفاء ملازمان لهذا الكون المصنوع من قبل القدوس الحكيم، وكيفية تطهير السحاب، والرياح للأرض، فالرياح تطهر وجه الأرض، والسحاب تزين روضتها بالماء الطاهر فتسكن الغبار والتراب...، ثم بدأ في سرد الحقائق العلمية الثابتة في هذا الكون مثل الموازنة بين الشمس، والكواكب السيارة من جهة، وتحقيق كوكب الأرض بالتحدث عن سرعتها، ودقة حركتها، وفي آخر اللمعة، وصل المؤلف إلى نتائج هامة، وهي الربط بين هذه العلوم الكونية، وبين مسألة إثبات النبوة المحمدية من خلال الحقيقة الجلية لهذا الكون، وأن لا مناص من تكذيبها، وأن الفاعل، والموجد لهذه الثوابت الكونية - الأرض، الشمس، الرياح، والتراب... هو الله القدوس الحكيم، وكما أنه لا يمكن إنكار صانعها فلا يمكن بأي حق إنكار من هو مدار لعرض هذه كمالات هذه الحقائق، وهو النبي أحمد بقوله: "مادام الكون موجودا بالفعل لا يمكن إنكاره، فلا يمكن إنكار أشكال روابطه من الحقائق المشهودة كالحكمة، والعناية، والرحمة والجمال، فما دام لا يمكن إنكار هذه الصفات، والأفعال فلا يمكن إنكار موصوف تلك الصفات، ولا يمكن إنكار فاعل تلك الأفعال، ونور شمس تلك الأضواء، وكذا لا يمكن إنكار من هو مدار ظهور تلك الصفات، والأفعال بل من هو مدار لتحقيق تجلياتها ذلكم هو الرسول الكريم محمد ﷺ"²¹.

كما أورد النورسي في خطابه الدعوي الوقائع، والمشاهد التي تحدث في الكون من انقضاض العقاب على العصافير، وهطول الثلوج، والأشجار، وحتى النباتات الشوكية مستعينا في مسألة إثبات النبوة على الثوابت، والعناصر الموجودة في الكون، كما نجد خطابه متأثرا بالكون، فأدبياته تستخدم الحقل المفاهيمي للكون لإثراء اللغة الخطابية كاستخدام التشبيه، والاستعارة، والمجاز، وغيرها من أفانين اللغة.

وقد خطاب النورسي في إثبات النبوة من الوجه الكوني كان مؤسسا على إثبات الحقائق الكونية ثم تقديم صور، ومشاهد في هذا الكون الفسح بما لا يدعو إلى الشك، أو الاختلاف حوله، وأن هذه النعم الكونية تشهد بوحدانية الله تعالى، وتتجلى في أسمائه العلى، وصفاته الحسنى، وأن الرسالة الأحمديّة تدع إلى وحدانية الله تعالى، والإيمان به قال تعالى: (قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَلْبَسُوا لَهُ وَجْهًا لِيُنزِلَ عَلَيْهِ الرِّزْقَ وَاللَّهُ يَخْتَارُ لِمَن يَرْزُقُ وَهُوَ يُعْطِي مَن يَشَاءُ وَلَا يُعْطَى عَلَيْهِ سِوَاهُ اللَّهِ عِلْمًا وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) [الأنعام: 14]، وقوله تعالى أيضا: (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (11) وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (12) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (13) قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُوا لَهُ دِينِيَ (14)) [الزمر: 11-14].

و يستخلص من خطاب بديع الزمان النورسي أن التصديق بالنبوة ينشأ من التصديق بوحدانية الله، وأنه هو رب هذا الكون، وخالقه، فالكون يعبر عن رسالة أحمد انطلاقا من تعبيره عن وحدانية الله تعالى، ومثال ذلك اعتراف الأعرابي للأصمعي بوحدانية الله لما سأله عن كيفية معرفة الله فأجاب "البعرة تدل على البعير، وأثر الأقدام تدل على المسير، وسماوات أبراج، وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير"²²، فالتدبر في الخلق، وفي الكون إذن يؤدي إلى الإيمان بالله قال تعالى: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (20) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) [الذاريات: 20-21].

والإيمان بالله مرتبط بتصديقه، والإيمان بما جاء به من رسل، وما أنزل به من كتب ويتحقق ذلك في رسول الله ﷺ قال تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) [آل عمران: 31].

2- الاستدلال العقلي والفلسفي.

يتجلى الاستدلال العقلي، والفلسفي في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم للنورسي من خلال سرد المعجزات التي خصها الله نبيه محمدا ﷺ، والإثباتات العقلية المكتشفة قديما وحديثا تبرز على وجه علمي حقيقة الأخبار التي جاء بها رسول الله ﷺ، وتعدت المعجزات الجانب العلمي، والعقلي لتصل به إلى الجانب الغيبي، أو الفلسفي في استدلالاته أورده المؤلف في كلياته .

إن من أجل المعجزات التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم، والذي عجز عن الإتيان بمثله أحد من الإنس، والجن، وسبقه كذلك في إعجازه، ذلك أنه من مشكاة الله، وأنه دليل ساطع على أن الله عز وجل هو من أنزله ونزول القرآن على أحد من عباد الله هو تعبير عن اصطفاء الله لذلك العبد، واختياره له لأن يكون رسولا ونبيًا، والنورسي اهتم اهتماما بالغا بمعجزة القرآن الكريم، وألف جزءا كاملا من كلياته سماه -إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز-، وهو مؤلف يعنى بدراسة القرآن وتفسيره على وجه التخصص، وقد ذكر فيه الكثير من الإعجاز، والدلائل العقلية المثبتة لوحدانية الله ونبوة محمد، بل إن هذا الجزء لا يورد آية، أو شاهدا إلا وتحدث عن المعجزات، والخوارق التي تضمنتها تلك الآية، فمثلا عند تفسير قوله تعالى: (وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ) (البقرة: 4) - في فواتح سورة البقرة - تشربت، وتلونت من المقاصد الخمسة المندمجة في مسألة النبوة المسوقة لهذه الآية" وذكر تلك المقاصد الخمس، وكان من بينها أن الأنبياء، والرسل السابقين، والذين يدين بدينهم الكثير من غير المسلمين اليوم قد أذعنوا للرسالة الأحمديّة من بعدهم، وبشروا برسالة أحمد عليه الصلاة والسلام، والمنطق، والعقل يفرض على صاحب الملة إتباع ما يقول نبيه - كعيسى عليه السلام وموسى وغيرهما- الذي سلم لأتمته في عصره بنبوة محمد ﷺ، وأورد بديع الزمان النورسي ذلك في الدليل الثالث من المكتوبات بقوله:

"إجماع الأنبياء عليهم السلام، واتفقهم على الحقائق الإيمانية نفسها هو دليل قاطع على وجود الله ووحدانيته، وهو شهادة صادقة على صدق نبوة محمد ﷺ".²³

وأشار النورسي أيضا إلى معجزات أخرى، وقعت للنبي ﷺ مثل انشقاق القمر قال تعالى: (اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) [القمر: 1].

والإعجاز العلمي اليوم يبرهن انشقاق القمر قبل أربعة عشر قرنا، كما أشار النورسي في كليته إلى أدلة عقلية هامة من خلال الكمال الذي اتصفت به شخصية النبي ﷺ قبل النبوة، وبعدها فقد كان مهيا قبل بلوغه أربعين سنة للرسالة من خلال أمانته، وصدقه وابتعاده عن أهواء قومه، وملذاتهم بقوله: "إعلم أن للمحيط الزماني والمكاني تأثيرا عظيما في محاكمات العقول... فلننظر إلى جزيرة العرب التي هي المدينة الشهباء في تلك المدة الزمانية... فإن أول ما يتظاهر لنا من هذه المملكة: شخص خارق له حسن صورة فائقة، في حسن سيرة رائقة، فهاهو أخذ كتابا معجزا كريما، وبلسانه خطابا موجزا حكيما يبلغ خطبة أزلية، ويتلوها على جميع بني آدم"²⁴. وشهادة الآل، والأصحاب بنبوة محمد ﷺ، وأنهم كانوا ذووا فطنة، ودهاء، وقد أوصلهم ذكائهم إلى الاعتراف بنبوة محمد ﷺ طبعاً بعد هداية الله لهم فقال المؤلف: "إن الجمع العظيم الذين يطلق عليهم - الآل والأصحاب- الذين هم أشهر بني البشر بعد الأنبياء فراسة، وأكثرهم دراية، وأسماهم كمالات، وأفضلهم منزلة، وأعلاهم صيتا...."²⁵.

وفيه إشارة من المؤلف إلى أن النبي الكريم اجتمعت له من المؤهلات الخلقية، والخلقية ما يؤهله لأن يحمل النبوة، ويتصف بصفة الرسالة، فضلا عن فصاحة كلامه، وإعجازه قال النبي ﷺ "فضلت على الأنبياء بست أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهورا ومسجدا وأرسلت إلى الخلق كافة وختم بي النبيون"²⁶.

فالقرآن الكريم، وهو المعجزة الكبرى التي جاء بها محمد ﷺ بين دفتيه الكثير من الاستدلالات العقلية القائمة على الحجة، وكل ما أورده القرآن يثبت اليوم في مخابر البحث العلمي في كبريات الجامعات، ولقد نهج النورسي هذا النهج - النهج العقلي- في إثبات النبوة وقدم الكثير من الشواهد العقلية. كما استخدم المؤلف أيضا الدلائل الفلسفية فمثلا عند وقوفه على آية (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا) (البقرة: 23). كتب المؤلف مايلي: "اعلم أن الاستقراء التام في أحوال الأنبياء مع الانتظام المطرد المسمى بالقياس الحقيقي في مدار النبوة وأساسها وكيفية معاملات الأنبياء مع أممهم - شرط تجريد المسألة من خصوصيات تأثير الزمان والمكان- يوجد بأكمل وجه في محمد ﷺ"²⁷، فقد قام النورسي بتطبيق منهج الاستقراء الفلسفي في مسألة النبوة المحمدية وقارنها بالنبوات السابقة ليصل إلى نتيجة حتمية وهي صدق نبوة أحمد ﷺ.

كما استخدم النورسي الكثير من المصطلحات، والألفاظ الفلسفية في كليته مثل: العادات، والأخلاق، الأفكار، والسلطة وغيرها من الألفاظ خدمة للإثبات النبوة فقال: "اعلم أن محمدا الهاشمي ﷺ مع أنه أمي لم يقرأ ولم يكتب، وعدم ميل تحكم وسلطة فقد تشبث بقلبه بوثوق، واطمئنان فغلب على الأفكار، وتحبب إلى الأرواح وتسلط على الطبائع، وقلع من أعماق قلوبهم العادات، والأخلاق الوحشية المألوفة... أفلا تدل هذه الحالة على أن مسلكه حقيقة، وأنه صادق في دعواه"²⁸.

3- الاستدلال الحسي:

لقد كانت حياة النبي ﷺ بعد البعثة مليئة بالمعجزات الحسية التي شهدها أصحابه رضوان الله عليهم وشهدا أعداؤه أيضا من كفار قريش، ويهود المدينة، ومنافقيها، وكانت المعجزات تعبر عن كرامات،

وقدرات يعجز البشر عن فعلها، ولقد رأوها بملء أعينهم، وذكر النورسي في رسائل النور عدة أدلة حسية تمثل شواهد، ومواقف شهدها، واختص بها النبي محمد ﷺ، فوظفها النورسي كأدلة حسية لتدعيم خطابه الدعوي في إثبات النبوة، ومن بين هذه الاستدلالات مايلي:

- إشارة النورسي إلى معجزات النبي ﷺ في الأحجار، والجبال، والجمادات، فذكر في المثال الأول من جزء المكتوبات الحديث المروي عن جابر رضي الله عنه قال: "كان المسجد مسقوفا على جذوع من نخل فكان النبي ﷺ إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنع له المنبر، وكان عليه فسمعنا لذلك صوتا كصوت العشار حتى جاء النبي ﷺ فوضع يده عليه فسكت"²⁹، "لم يحتمل الجذع فراق رسول الله فأخذ بالبكاء حتى هدأه رسول الله ﷺ وفي حديث آخر أنه أخبر الصحابة فقال: "والذي نفسي بيده لو لم ألتممه لم يزل هكذا إلى يوم القيامة"³⁰ حديث الكنف إلى النبي ﷺ، وإخباره بأنها مسمومة، وكان الصحابة رضي الله عنهم شاهدين على ذلك، - كما ذكر النورسي أيضا جملة من الأحاديث التي تبرز أن دعاء النبي ﷺ مستجاب، واستدل بجملة من الأحاديث كحديث أنس ودعاء النبي له بإكثار ماله وولده والدعاء له بالبركة يوم أن كان غلاما، وتحقق فيه دعاء النبي بعد أن كبر، وذكر أنس كثرة ماله وولده حتى أنه شهد أولاده، وأولاد أولاه على نحو من المائة³¹.

- وكذلك قصة الشاة التي در ضرعها بعد بركة النبي ﷺ، وكانت قبل ذلك لا تحلب، وكل هذه الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ قد أوردها النورسي في الإشارة الرابعة عشر من جزء المكتوبات، وفي أجزاء أخرى من رسائله، ورغم اختلاف بعض الروايات حول بعض التفاصيل إلا أن ذلك يبقي الحكمة الجليلة في هذه المواقف، وهي معجزات النبي الحسية التي تثبت نبوته، واستدل النورسي باختلاف روايات الأحاديث "بموقف سماع دوي انهدام بيت في مجلس فيقول أحد الجلساء أن بيت فلان، ويقول الآخر بل هو بيت فلان غير الذي قاله صاحبه، وهكذا فكل هذه الروايات مع أن بعضها أحاديث ضعيفة، وبعضها مخالف للواقع إلا أن الحادثة الأصلية لا شك في وقوعها وهي انهدام البيت، وكذلك فكل نوع من أنواع المعجزات الحسية الأحمدية ثابت لا ريب فيها، وما جزئياتها إلا نماذج، وصور مختلفة لتلك المعجزات المطلقة"³².

إن المعجزات التي ذكرها النورسي في خطابه الدعوي قد حفظ أخبارها المسلمون، وتلقوها بالرعاية جيلا بعد جيل حتى وصلت إلينا بالتواتر، وقد كان صاحب الرسائل دقيقا في توثيقه منهجيا في عرض تلك المعجزات الحسية، ووضعها في قالب يجعل القارئ مهتما بها، ومتلهفا لمعرفة المزيد من رسالة محمد ﷺ.

4- الاستدلال الغيبي والإيماني:

أورد النورسي في رسائل النور من الجانب الغيبي، والإيماني عدة أدلة، وشواهد من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية تثبت نبوة محمد ﷺ، ومن جملة ما ذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- مشاركة الملائكة للنبي صلى الله عليه وسلم في الحرب³³ إذ يقول تعالى: (إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ) [الأنفال: 9].

وحضور الجن لدعوة محمد ﷺ وإنصاتهم لدعوته³⁴ قال الله تعالى: (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنَّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ (29) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ (30) يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (31)) [الأحقاف: 29-31].

- وقد وضع النورسي بصمته ولمسته الخطابية في مسألة رؤية الملائكة، ولقاء الجن للرد على من ألقى ببعض الشبهات تكديبا لهذه الحقائق الغيبية فقال: "فأمثلة رؤية الملائكة هذه كثيرة جدا، وجميع هذه الوقائع تظهر نوعا من المعجزات الأحمدية، وندل على أن الملائكة تحوم كالفراش حول نبوته ﷺ، وأما اللقاء مع الجن، ومشاهدتهم فيقع كثيرا جدا مع عامة الناس، فكيف بالصحابية رضوان الله عليهم، ومع الرسول ﷺ، كما أن القرآن منزل للثقلين، وكلاهما مكلف بالعبادة، ومختص بالخطاب الدعوي النبوي" ³⁵، (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (130)) [الأنعام: 130]، وقوله تعالى أيضا: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) [الفرقان: 1]، وغيرها من الاستدلالات الغيبية التي وظفها النورسي في الإشارة الخامسة عشر من جزء المكتوبات لإثبات نبوة محمد ﷺ من جهة ترسيخ روابط المسلمين، وتثبيت أركان الإيمان في عقيدتهم، ومن جهة أخرى لإبراز جمال الرسالة، وأنها لا ترتبط بالأمور المحسوسة فقط بل تعدتها لأركان غيبية غير مرئية تبين أن مصدرها الله الذي تجاوز علمه العلم البشري المحدود.

ثالثا: خصائص الخطاب الدعوي للنورسي في إثبات نبوة محمد ﷺ:

1- المرجعية الدينية: فالملاحظ من الخطاب الدعوي لبدیع الزمان احتوائه على كثرة المصادر الشرعية مع احترام تسلسلها من حيث مراتبها الشرعية - مراتب المصادر الشرعية كتاب سنة أقوال الصحابة... - كما نجد أن النورسي أعطى حيزا كبيرا للأدلة القرآنية، بل خص جزءا من مؤلفات رسائل النور بالقرآن الكريم، وتفسيره "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، وكذلك بعض اللطائف القرآنية في جزء المثنوي العربي، واستخلص من كلا الجزأين فضلا عن باقي الأجزاء المعجزات، والبراهين الدالة على صدق نبوة محمد ﷺ، وكان لسان حال خطابه يخبرنا أن المعين الأول الذي علينا أن نعود إليه، وننهل من حكمته، وحجيته البالغة هو القرآن الكريم، فاستقى من روضاته كل الآيات التي تحمل في عقبها رحيق نبوة محمد ﷺ، واجتهد في إقناع القراء بصدقها، وأن حلاوة الإيمان بها تفوق حلاوة الشهد، وذلك بفضل خطابه الدعوي المقنع، والثري بكل أوجه البلاغة والحجة. ثم أخذ بعد ذلك في الاستدلال بالأحاديث النبوية التي تدعم مسألة إثبات نبوة محمد ﷺ، واعتناؤه أيضا بتخريج الأحاديث، وذكر الراوي، والسند، وإيعازها إلى مصادرهما من كتب الحديث المختلفة، ثم تطرق إلى ذكر أقوال، وشهادات بعض الصحابة من باب الإعجاز النبوية، والذين تحققت فيهم، وعود رسول الله ﷺ، وفي هذا الترتيب دليل على سعة علم النورسي الفقهية، واطلاعه على مصادر الشريعة، وتطبيقها في خطابه الدعوي.

2- الشمولية: فالحجج التي ألقى بها النورسي في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم شاملة لجميع مجالات الحياة، وموجهة لكل أنماط المخاطبين مع اختلاف طبائعهم وصفاتهم-النمط العقلي والحسي وعاطفي..، كما نجد بدیع الزمان النورسي قد أعطى لكل نمط من هذه الأنماط الأدلة الكافية التي تكون سببا في تحقيق إثبات النبوة لديهم .

3- العناية بالألفاظ اللغوية للخطاب: فقد أولى النورسي أهمية بالغة للغة من خلال استخداماته البلاغية، والتزاماته بقواعد اللغة وضوابطها "فقد كانت قضايا الدلالة بؤرة التقاء مركزية لعدد النقاط من أهمها نظرته للغة أنها توفيق من الله عز وجل، وأن الألفاظ تجري معها مجرى الكسوة، ومنح اللفظ مرة صيغة اللباس الذي يغطي الجسد، ومرة أخرى جلد الجسد في حد ذاته" ³⁶.

- كما استخدم النورسي الصور البيانية والأدوات البلاغية، والمحسنات البديعية خدمة لخطابه من الوجه اللغوي .

4-الإقناع: فرسائل النور تكمن في ثناياها، ودلالات عباراتها، ومضامين خطاباتها، ومقاصد حواراتها، أسلوبا حجاجيا يحوي مراتب الحجج جميعها البرهانية، والجدلية، والخطابية، وأحيانا الشعرية، والأقيسة المنطقية جلها، وأصول الاستدلال الكلامي في أغلبها، وقد صاغها النورسي صياغة علمية عقلية منطقية مخاطبا بها مدارك الإنسان جميعا³⁷.

خاتمة:

بعد الانتهاء من هذه المحاور التي قامت بدراسة الخطاب الدعوي لبديع الزمان سعيد النورسي تم الوصول إلى ما يلي:

1- الأدلة الكونية تعبر عن الخالق، والموجد لهذا الكون، وأن صانعها لم ينشئها عبثا قال تعالى (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ) (الأنبياء: 16)، ولذلك بعث محمدا ﷺ رسولا للناس كافة حتى يبين لهم فضل الله عليهم، ونعمه الكونية، وأن واجبهم نحو ربهم هو الإيمان به، والتصديق بما أرسل من رسل، واستطاع النورسي إيصال هذه المفاهيم بأساليب خطابية بديعة الطرح محكمة التركيب الدلالي، واللفظي تبرز ألمعية صاحبها، وحجيته في طرح خطابه الدعوي.

2- ضمت كليات رسائل النور الكثير من الحجج العقلية، والفلسفية، كما استطاع النورسي من خلال خطابه الدعوي الربط بين الدلائل العقلية، والدلائل الكونية فحصل نوع من التكامل بين الاستدلاليين، واستطاع بذلك التوفيق في إثبات النبوة من كلا الاستدلاليين .

3- وجود تسلسل بين باقي الاستدلالات الأربع: الاستدلال الكوني، والعقلي والحسي، والغيبى، وإقامة الحجة لكل استدلال، وإعطاء لكل استدلال القدر الكافي من الإعجاز، وتدعيمه بالأمثلة والشواهد.

4- ثراء الخطاب الدعوي للنورسي بالشواهد القرآنية دليل على اهتمام النورسي بكلام الله وتأثره به، واعتباره المعين الأول الذي يستقى منه الحكم، والحلول لكل ما استشكل على الفرد والأمة.

5- اعتناء النورسي أيضا بالسنة النبوية، ويظهر ذلك في استشهاده بالأحاديث النبوية الكثيرة وتخريجها، والتعليق عليها خدمة لهدفه الدعوي، والمتمثل في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

6- تميز الخطاب الدعوي للنورسي بالشمولية من حيث مخاطبين، فالخطاب الدعوي اتخذ ألوانا مختلفة لتتناسب مع شرائح الناس المختلفة باختلاف طبائعهم وميولاتهم.

7- كانت رسائل النور تحمل الكثير من الأساليب الإقناعية، واستطاع مؤلفها تمرير الدلائل إلى قلوب وأذهان المخاطبين بفضل بلاغته، وصدق الدلائل التي جاء بها.

وفي الختام فقد كان خطاب بديع الزمان النورسي خطابا تميز بالجدة، والأصالة، وجب على الباحثين، والمهتمين بالدراسات الإسلامية، والخطاب الدعوي الاهتمام أكثر برسائل النور، ومؤلفات بديع الزمان النورسي لما فيها من الحكم الدعوية، والفنون الخطابية التي تعد في حد ذاتها مدرسة متفردة في الدعوة، كما يجب أيضا تكثيف الأبحاث الأكاديمية لخدمة موضوع إثبات النبوة خاصة، ونحن في عصر تكالبت فيه القوى، واتحدت للهجوم على الإسلام، والتشكيك في ثوابته، والطعن في نبوة محمد ﷺ.

- ¹ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري ت 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط 1، 1420هـ-2000م، جزء 16، ص500.
- ² أبو الفضل محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي ت711هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، جزء2، ص856.
- ³ أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز أبادي ت 817هـ، القاموس المحيط، مكتبة النوري، سوريا، دط، دت، جزء1، ص63.
- ⁴ جار الله محمود بن عمر الزمخشري ت538هـ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وجوه التأويل، لبنان، دط، دت، جزء3، ص365.
- ⁵ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1998، ص215.
- ⁶ إبراهيم أنيس و عبد الحلیم منتصر و عطية الصوالحي - مجمع اللغة العربية -، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، ط4، 2004، جزء2، ص630.
- ⁷ تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية الحراني ت728هـ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي النجدي الحنبلي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1385هـ، جزء15، ص158 و159.
- ⁸ أبو الفتح محمد البياتوني، المدخل إلى علم الدعوة، الرسالة، بيروت لبنان، ط3، 1995، ص17.
- ⁹ سعيد بديع الزمان النورسي ت1960م، السيرة الذاتية، ترجمة إحسان قاسم صالح، دار سولزر، القاهرة، ط6، دت، ص57.
- ¹⁰ سعيد بديع الزمان النورسي، المصدر نفسه، ص83.
- ¹¹ سعيد بديع الزمان النورسي، المصدر السابق، ص81 و85 و89.
- ¹² آزاد سعيد بسمو، سعيد النورسي حركته ومشروعه الإصلاحية في تركيا، ط1، 2009، ص86 و88.
- ¹³ سعيد بديع الزمان النورسي ت1960م، السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص81 و85 و89.
- ¹⁴ أبي بكر برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي ت885هـ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي: القاهرة، الجزء4، ص333.
- ¹⁵ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 3، 2002، ص150.
- ¹⁶ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز -، المصدر نفسه، ص162 و163.
- ¹⁷ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - الكلمات -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 3، 2001، ص287.
- ¹⁸ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - اللمعات -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 3، 2003، ص539.
- ¹⁹ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - الشعاعات -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 3، 1993 و2001، ص670.
- ²⁰ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - اللمعات -، المصدر السابق، ص519.
- ²¹ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - اللمعات -، المصدر نفسه، ص540.
- ²² أبو العون محمد بن أحمد شمس الدين الحنبلي ت1188هـ، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الحافظين للنشر، ط2، 1982، جزء 1، ص272.
- ²³ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور - المكتوبات -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 3، 2001، ص279.

- ²⁴ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المثنوي العربي -، تر: إحسان قاسم صالح، دار سولزر، مصر، ط 1، 1995، ص 73.
- ²⁵ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات -، المصدر السابق، ص 284.
- ²⁶ مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت 261هـ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الجيل، 1334هـ، بيروت، جزء 5، ص 523.
- ²⁷ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز -، المصدر السابق، ص 165.
- ²⁸ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز -، المصدر نفسه، ص 171.
- ²⁹ أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ت 256هـ، صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط 1، دمشق، 2002، ج 4، ص 237-237.
- ³⁰ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، 238/4.
- ³¹ أنظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، البخاري جزء 8، ص 100.
- ³² سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات -، المصدر السابق، ص 197.
- ³³ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات -، المصدر نفسه، ص 208.
- ³⁴ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات -، المصدر نفسه، ص 209.
- ³⁵ سعيد بديع الزمان النورسي، كليات رسائل النور – المكتوبات -، المصدر نفسه، ص 210.
- ³⁶ الطالبة غنية تومي، المشرف: محمد خان، التفكير اللغوي في كليات رسائل النور لبديع الزمان النورسي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية الآداب واللغة العربية، تخصص اللسانيات، 2017/2016، ص 276.
- ³⁷ أماد كاظم محمد صالح، الحجاج الفلسفي في برهنة حقائق القرآن في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة كوالالمبور، قسم القرآن والحديث: 2015، ص 63.

مفهوم حاكمية الكتاب في الخطاب الإلهي لأمتي الكلمة والشهادة: مسارات التشكل وسياقات الخطاب- قراءة تدبرية في القرآن الكريم

The concept of Holy Book-governance in the divine discourse to the nation
of the word and al-Shahada: paths of formation and contexts of discourse-

A contemplative reading in the Holy Quran

فاطمة الزهراء سعيداني* أ.د/ قاسم الشيخ بالحاج

كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1

chekhebelhadje@yahoo.fr zawraamaya@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/10

تاريخ الإرسال: 2020/08/11

الملخص:

تتناول الدراسة القراءة التدبرية لمفهوم حاكمية الكتاب في القرآن الكريم من خلال التجربة الإيمانية الموصولة بمقام الرسالة في بني إسرائيل، وكذا التجربة الإيمانية الموصولة بمقام الرسالة في أمة محمد ﷺ، وذلك باستصحاب ما تختص به كل تجربة عن الأخرى من حيث مسارات التشكل وسياقات الخطاب. وتبدو أهمية هذه الدراسة واضحة بالنظر إلى التحديات التي تواجهها أمة محمد ﷺ في سبيل النهوض بتبعات عالمية الخطاب القرآني، من خلال تحصيل ثمرة هذا الخطاب في النفس تحقّقاً، ثم تحصيل بلاغات رسالته تخلّقاً، على نحو ما يحقّق للأمة انبعاثها الشهودي.

واستدعت هذه القراءة التدبرية تفكيك مسارات تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب في كل تجربة على حدة من خلال سياق الخطاب القرآني، ثم إعادة تركيب هذه المسارات عبر تدبرها في ظلّ الناظم الشمولي لهذا الخطاب. وأظهرت نتائج الدراسة أنّ دلالة مفهوم حاكمية الكتاب في الخطاب الإلهي قد تشكّلت وفق منحى شمولي يتناسب مع عالمية الخطاب القرآني، ووفق نسق معرفي متفرّد، من حيث مسارات تشكّله ومن حيث سياقات الخطاب فيه، مشكّلاً دلالة متماسكة بنيويّاً في أبعادها الفكرية والوجدانية والسلوكية.

الكلمات المفتاحية: تدبر؛ الحاكمية؛ مسار؛ سياق؛ دلالة

Abstract:

The study deals with the deliberate reading of the concept of divine-governance (al-Hakimiyah) in the Holy Qur'an through the faith experience connected to the message's position to Israelis, as well as the faith experience connected to the message's position in the nation of prophet Muhammad (peace be upon him), and by accompanying what is unique to each experience from the other in terms of the paths of formation and the contexts of discourse. The importance of this study appears clear in view of the challenges facing the nation (Ummah) of prophet Muhammad (peace be upon him) in order to advance the consequences of universality of the Qur'anic discourse, through the achievement of the fruit of this discourse in the soul as a reality, and then transform his message into manners, in a way that achieves the nation's rising to its witness position.

* المؤلف المرسل.

This thoughtful reading necessitated the dismantling of paths that constitute the concept of governance in each experiment separately through the context of the Qur'anic discourse, and then reconstituting these paths through their contemplation under the comprehensive system of this discourse.

The results of the study showed that the significance of the concept of divine-governance (al-Hakimiyah) in the divine discourse has been formed according to a holistic approach commensurate with the universality of the Qur'anic discourse, and according to a unique cognitive pattern, in terms of the paths that shape it and in terms of the contexts of the discourse in it, where the concept of a ruling is formed structurally in its intellectual, emotional, and behavioral dimensions.

Key words: Contemplate; divine-governance (al-Hakimiyah) ; path; context; indication

مقدمة:

تمثل الحاكمية مفهوماً فكرياً ممتدّ الفروع ومتعدّد الاتجاهات، تحكمه الأنساق المعرفية التي يتشكّل ضمن وعائها الاستيمولوجي، بحيث يتّصل بها اتصالاً وثيقاً. وفي ظلّ امتداد شبكة الأنساق المعرفية المفسّرة لمفهوم الحاكمية، فإنّه من الصّعبة بمكان من النّاحية المنهجية:

- نقل هذا المفهوم إلى نسق معرفيٍّ لاحقٍ دون مراعاة النّسق السابق الذي تشكّلت ضمنه قراءته

التفسيرية.

- الإمام بحوثيات هذا المفهوم ونسق تشكّله، دون فهم شبكة الأنساق المعرفية المفسّرة له وكذا خصائصها ومكمن تميز كلّ فرع فيها، ومدى تدخّله في تشكيل جانبٍ ما من جوانب هذا المفهوم.

ولاشكّ أنّ وضع هاتين الصّعبتين المنهجيتين في الحساب يمثّل خطوة حاسمة في تشكيل الوعي الحقيقيّ بهذا المفهوم، في ظلّ خصوصية نسقه المعرفيّ وجذره اللّغويّ والفكريّ، وبدونها ستأخذ كلّ محاولة تفسيرية شكلاً من أشكال الاعتداء الفكريّ عليه، لأنّها ستسلخه عن سياقه الذي تولّد فيه، وتتسبّب في تضييع حقائقه وتشنيت دلالاته. ذلك أنّنا أمام مفهوم متفرد، تشكّل عناصر بنيته وحدة منسجمة غير قابلة للتجزئ، وإنّ القراءة التفسيرية الواعية له تتطلب تحليله ضمن النّاطم الشموليّ⁽¹⁾ لنسقه المعرفيّ، وضمن رؤية كلية من شأنها أن تنتج فهماً راشداً له، وتتيح فرصة ثمينة لتوظيفه في أدبيات الخطاب توظيفا سليماً.

وهنا يبرز الخطاب الإلهيّ في القرآن الكريم باعتباره خطاباً معجزاً وبنية نصيّة ولغويّة متماسكة الأجزاء، تتشابك مع وعي المخاطبين لتهيئتهم لفهم مضمونه وبلاغات رسالته، ليمثّل نسقاً معرفياً متميزاً لتفسير دلالة مفهوم الحاكمية، من غير تشنيت لحيثياته ولا تمزيق لشبكة أنساقه، وهذا بالنّظر إلى منهج هذا الخطاب، والذي يستند إلى الإمكان المعرفيّ للوحي المسطور، ثمّ بالنّظر إلى الطّبيعة المعرفية المتفردة لسياقاته، والتي تستوعب التجربة الإنسانية على امتدادها التاريخي. ومن خلال هذه الشّروط، فمن المؤكّد أنّ الخطاب القرآنيّ سينهض بالتأسيس السّليم لقراءة تفسيرية واعية لمفهوم الحاكمية، وسيستمدّ منه هذا المفهوم متانته البنيوية، وستتحقّق له من خلاله الكفاءة المعرفية المرجوة.

وانطلاقاً من هذا الإطار المنهجي، فإنّ هذه الدّراسة تستهدف بالتحليل مفهوم حاكمية كتاب الله تعالى بوصفها دلالة على الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه في مختلف تمثلاتها، من خلال تجربتين إيمانيّتين هامّتين في التاريخ الإنسانيّ، هما التجربة الإيمانية الموصولة بمقام الرّسالة في بني إسرائيل، والتّجربة الإيمانية الموصولة بمقام الرّسالة في أمة محمّد ﷺ. وباستحضار ما تختصّ به كلّ تجربة عن

الأخرى من حيث مسارات التشكّل وسياقات الخطاب، فإنّهما ستشكّلان مدخلين متميّزين، يساعدان على استنباط قراءة تدبيريّة ثريّة وغاية في الأهميّة. على أنّ تحصيل ثمار هذه القراءة التدبيريّة يستدعي تفكيك مسارات تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب في كلّ تجربة على حدة من خلال سياق الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، ثمّ إعادة تركيب هذه المسارات عبر تدبّرها في ظلّ الناظم الشموليّ لهذا الخطاب. وتكمن أهميّة المقاربة التحليليّة لهذه الدراسة في كونها تحاول النهوض برؤية تدبيريّة لكتاب الله المجيد، مستندة إلى الناظم الشموليّ لهذا الخطاب المعجز مبني ومعنى. فهي تتدرج ضمن المحاولات التي تسعى إلى تأسيس درس تفسيريّ رائد ومتميّز، يتحقّق في ظلّه الحضور الفعليّ للعقل الإنسانيّ، من خلال اختبار قدرته على التفاعل مع نسق الخطاب الإلهيّ، ليشكّل مع دلالة إيمانيّة متجدّدة لمفهوم تدبّر كلام الله عزّ وجلّ، ترتقي بالإنسان إلى المصافّ الإيمانيّة ثمّ الكونيّة المكافئة لبلاغات رسالة الخطاب الإلهيّ وعالميتها.

أولاً: المفاهيم الأساسية في الدراسة:

ترتكز هذه الدراسة على مفهومين أساسيين، هما:

1. مفهوم حاكمية الكتاب:

تأتي مادّة الجذر اللغويّ (ح ك م) في اللّغة العربيّة غزيرة المعاني، تعود في أصل دلالتها إلى معنى المنع. قال الرّاعب الأصفهانيّ: «حَكَمَ أصله مَنَعَ منعاً لإصلاح، ومنه سمّيت اللّجَام حَكَمَةَ الدّابّة، فقيل: حَكَمْتُهُ وحَكَمْتُ الدّابّة منعْتُها بالحكمة، وأحكمتُها جعلتُ لها حَكَمَةً، وكذلك حَكَمْتُ السّفينة وأحكمتُها...». وقال ابن منظور: «والعربُ تقولُ: حَكَمْتُ وأحكمتُ وحَكَمْتُ بمعنى مَنَعْتُ ورَدَدْتُ. ومن هذا قيل للحاكم بين النّاس حاكمٌ لأنّه يمنعُ الظّلم من الظّلم...»، ثمّ ذكر عن الأصمعيّ قوله: «... أصلُ الحُكُومة رُدُّ الرّجلِ عن الظّلم، ومنه سمّيت حَكَمَةَ اللّجَام لأنّها تردُّ الدّابّة...»⁽²⁾.

وبردّ مصطلح حاكمية الكتاب إلى هذا المعنى اللغويّ، يتبيّن وجه ورود معناه في هذه الدراسة؛ فإنّ الله تعالى إنّما حَكَمَ الكتب السماويّة بين العباد وردّه إلى تشريعاتها لردعهم عن ظلم بعضهم البعض، ومنعهم من السّطو على الحقوق بينهم، فجاءت تشريعات الحقّ تبارك وتعالى في كتبه المنزلة على رسله معياراً ضابطاً وحاكماً لمصالح النّاس في الحال والمآل، فلا تصلح أمورهم إلاّ بها، ولا تستقيم حياتهم إلاّ من خلال الاحتكام إليها، والامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه فيها في مختلف تمثلاتها.

2. مفهوم السياق:

تدور مادّة ساق في اللّغة العربيّة حول معانٍ عدّة. قال الزّمخشرّي: «... ومن المجاز: ساق الله إليك خيراً، وساق إليها المهر، وساقّت الرّيح السّحاب... وفُلائٌ في ساقَةِ العسكر: في آخره، وتساوَقَت الإبلُ تتابَعَت... وهو يسوقُ الحديثَ أحسنَ سياقٍ، وإليك يساقُ الحديثُ، وهذا الكلامُ مساقَةٌ إلى كذا، وجئتُك بالحديثِ على سَوْقِهِ: على سرّده...»⁽³⁾. وفي المعجم الوسيط: «... ساقَ الحديث: سرّده وسلسلَهُ... وسياقُ الكلام: تتابَعُهُ وأسلوبُهُ الذي يجري عليه»⁽⁴⁾.

وعلى هذا فالسياق بناءً متكاملٌ من فقراتٍ مترابطةٍ في علاقتها بأيّ جزءٍ من أجزائه، أو تلك الأجزاء التي تسبقُ أو تتلو مباشرةً فقرةً أو كلمةً معيّنة⁽⁵⁾، بحيث يؤدي هذا البناء معنى ما. فالسياق على هذا النّحو هو الذي يبرز معنى الوحدة الكلاميّة داخل بنية الخطاب، ويعمل على إبراز نوع العلاقة بين مرگبات الخطاب على نحوٍ يسمح بتحديد دلالاته.

فالسِّيَاقُ إذْنٌ يَشْكَلُ مَا يُمْكِنُ اعْتِبَارُهُ شَبَكَةً مِنَ الْعِلَاقَاتِ الدَّاخِلِيَّةِ بَيْنَ مَرْكَبَاتِ الْخَطَابِ، بَحِيثٌ يَكُونُ لِكُلِّ مَرْكَبٍ فِيهِ كِيَانُهُ الْمَعْنَوِيَّ وَشَخْصِيَّتَهُ الدَّلَالِيَّةِ ضَمَنَ نِطَاقِ الْكَلِمَةِ. فَإِذَا أُخْرِجَ الْمَرْكَبُ عَنِ نِطَاقِ هَذِهِ الشَّبَكَةِ، رَجَعَتْ إِلَيْهِ خُصُوصِيَّةُ الْمَعْنَى. وَمَنْ ثَمَّ فَإِنَّ لِسِّيَاقِ دَوْرًا فِعَالًا فِي تَوَاصُلِيَّةِ الْخَطَابِ وَفِي انْسِجَامِهِ بِالْأَسَاسِ، وَمَا كَانَ مُمْكِنًا أَنْ يَكُونَ لِلْخَطَابِ مَعْنَى لَوْلَا الْإِلْمَامُ بِسِّيَاقِهِ (6).

وَمِنْ خِلَالِ مَا سَبَقَ يَتَبَيَّنُ لَنَا أَنَّ تَوْظِيْفَ الْجَذْرِ اللَّغَوِيِّ (ح ك م) وَمَا اسْتَقْتَقَ مِنْهُ لَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي بَعِيْنَهُ مَبَاشِرَةً، وَإِنَّمَا يَسْتَنْدُ إِلَى السِّيَاقِ الَّذِي وَرَدَ فِيهِ، فَهُوَ الْمَحْدَدُ لِدَلَالَةِ هَذَا الْجَذْرِ وَالضَّابِطُ لِمَعْنَاهُ، بَحِيثٌ يَحُولُ دُونَ إِطْلَاقِ مَخْتَلَفِ الْمَعَانِي الْمُنْبَثِقَةِ عَنْهُ عَلَى عَوَالِهَا.

وَالْخِلَاصَةُ أَنَّ الْكَشْفَ عَنِ شَبَكَةِ الْعِلَاقَاتِ الدَّاخِلِيَّةِ بَيْنَ مَرْكَبَاتِ الْخَطَابِ الْإِلَهِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِأَمْتِي الْكَلِمَةِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الَّذِي سَيَمَكِّنُ مِنْ إِبْرَازِ الْمَعَانِي الْمَتَّصِلَةِ بِمَفْهُومِ حَاكِمِيَّةِ الْكِتَابِ، وَسَيَشْكَلُ خُطْوَةَ جَوْهَرِيَّةٍ فِي فَهْمِ بَنِيَّةِ هَذَا الْخَطَابِ وَتَدَبُّرِ بَصَائِرِهِ وَاسْتِيعَابِ خُصَائِصِهِ وَتَذَوُّقِ دِلَالَتِهِ.

ثَانِيَا: مَسَارِ تَشْكَلِ مَفْهُومِ حَاكِمِيَّةِ الْكِتَابِ عِبْرَ مَقَامِ الرِّسَالَةِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ:

تَتَأَسَّسُ دِلَالَةُ مَفْهُومِ حَاكِمِيَّةِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَفَقِ نَسَقِ مَعْرِفِيٍّ، يَسْتَوْعِبُ التَّجْرِبَةَ الْإِيمَانِيَّةَ الْخَاصَّةَ بِمَقَامِ الرِّسَالَةِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى امْتِدَادِهَا التَّارِيخِيَّ، وَهِيَ تَجْرِبَةُ مَحْكُومَةِ بَعْدَ الشَّرِيعَةِ الَّذِي عَهْدَ اللَّهُ بِهِ إِلَيْهِمْ بِكَلِمَتِهِ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، لِأَعْظَمِ نَبِيِّينَ مِنْ أَنْبِيَائِهِمْ وَهُمَا مُوسَى الْكَلِيمُ عليه السلام وَعِيسَى عليه السلام كَلِمَةُ اللَّهِ إِلَى مَرْيَمَ الصَّدِيقَةِ، وَمِنْ هُنَا اصْطَلَحَ عَلَى تَسْمِيَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِـ "أُمَّةِ الْكَلِمَةِ". يَقُولُ الْحَقُّ تَبَارَكَ اسْمُهُ: (قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ) (الأعراف: 144)، وَيَقُولُ كَذَلِكَ: (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى (11) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى (12) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى) (طه: 11-13)، وَيَقُولُ سُبْحَانَهُ: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (آل عمران: 45).

إِذْنُ فَنَشْكَلُ هَذِهِ التَّجْرِبَةَ الْإِيمَانِيَّةَ اتَّصِلَ اتِّصَالًا مَبَاشِرًا بِالْعِلَاقَةِ مَعَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، كَمَا أَنَّ سِيَاقَ الْخَطَابِ التَّشْرِيْعِيِّ لِهَذِهِ التَّجْرِبَةِ ارْتَبَطَ ارْتِبَاطًا مَبَاشِرًا بِحَصْرِيَّةِ النَّدَاءِ، الَّذِي اصْطَبَعَ بِصِبْغَةِ التَّفْضِيلِ الْإِلَهِيِّ. يَقُولُ الْحَقُّ جَلَّ شَأْنُهُ: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) (البقرة: 47).

وَقَدْ تَمَيَّزَ الْمَنْهَجُ الْإِلَهِيُّ فِي جَنْبِ بَنِي إِسْرَائِيلَ نَحْوَ سُلْطَةِ حَاكِمِيَّةِ الْكَلِمَةِ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ بِخُرْقِ النَّظْمِ الْكُونِيَّةِ فِي كُلِّ مَرَّةٍ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: (وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) (البقرة: 50)، وَيَقُولُ سُبْحَانَهُ: (وَوَضَعْنَا عَنُقُوكُمْ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) (البقرة: 57)، وَيَقُولُ أَيْضًا: (وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (آل عمران: 49).

وَمِنْ خِلَالِ الْمِيْزَةِ ذَاتِهَا أَلْزَمَ الْحَقُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِسُلْطَةِ تَشْرِيْعَاتِهِ عَزَّ وَجَلَّ. يَقُولُ جَلَّ جَلَالُهُ: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة: 63).

وبالعودة إلى معطيات التجربة الإيمانية لبني إسرائيل في مصر، ينكشف سرّ تشكّل هذه التجربة في ظلّ الارتباط بالخورق؛ ذلك أنّ «الاستعداد الطويل والدّلّ الطويل في ظلّ الفرعونية الوثنيّة كان قد أفسد طبيعة القوم، وأضعف استعدادهم لاحتمال التكاليف والصبر عليها، والوفاء بالعهد والثبات عليه، وترك في كيانيهم خلخلةً واستعداداً للانقياد والتقليد...»⁽⁷⁾. ومن شأن هذه العوامل أن تقف عقبة كؤودا في وجه استجابتهم لسلطة كلمات الله في كتبه، وحملهم على التسليم بها والاحتكام إليها.

ولقد أشربت قلوب بني إسرائيل هذا المنهج في السياسة بحاكمية الكتاب على نحو منحرف، ظهرت آثاره على ذهنيّات القوم وعلى مسالكهم في الاستجابة لأوامر الشريعة التي نيّطت بهم. ولعلّ أبرز ذهنيّة اختصّوا بها هي نسبة الفضل في ما جعلهم الله فيه إلى ذواتهم، وليس إلى تفضيل من مصدر خارج عنهم. يقول الحقّ جلّ جلاله حكاية عنهم: (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ) (البقرة: 111)، ويقول كذلك: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ) (المائدة: 18)، يقول الله سبحانه وتعالى حكاية عن قارون: (قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي) (القصص: 78). وانطلاقاً من هذه الذهنيّة فقد بدأت النشوّات المفاهيمية تتسلّل شيئاً فشيئاً إلى دلالة الكلمة الإلهية، وإلى القيم الضابطة لحاكمية الوحي المسطور في التّوراة والإنجيل.

قال الشوكاني في تفسيره: «أثبتت اليهود لأنفسها ما أثبتته لعزير، حيث قالوا: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ) (التوبة: 30)، وأثبتت النصارى لأنفسها ما أثبتته للمسيح، حيث قالوا: (وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ) (التوبة: 30)... أي: نحن أتباع أبناء الله. وهكذا أثبتوا لأنفسهم أنهم أحبّاء الله بمجرد الدّعوة الباطلة والأمانى العاطلة»⁽⁸⁾، وقال الخازن في تفسيره: «وجملته الكلام في ذلك أنّ اليهود والنصارى كانوا يرون لأنفسهم فضلاً على من سواهم، بسبب أسلافهم الأفاضل، حتّى انتهوا في تعظيم أنفسهم إلى أن قالوا: نحن أبناء الله وأحبّاءه...»⁽⁹⁾.

وأمام التّعنت والصّف اللذين واجه بهما بنو إسرائيل مسلك حاكمية الكلمة الإلهية في التّوراة والإنجيل وصبغة التّفضيل المنبثقة عنها، حسم الخطاب الإلهي القيم الضابطة لهذا المفهوم، وكشف النشوّات التي مسّته، من خلال وضعها موضع الفحص والمساءلة. وسنستحب قول الحقّ جلّ شأنه: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ) (المائدة: 48)، لاستبطان خطاب الفحص والمساءلة بدلالة محددين منهجيين اثنين، تضمّنتهما هذه الآية، يتعلّق أحدهما بجانب تصديق القرآن الكريم لكلمات الله في التّوراة والإنجيل، ويتعلّق ثانيهما بجانب هيمنته عليها.

وفي بيان معنى هذين المحددين قال أبو السعود في تفسيره: «(مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ) حالّ من الكتاب، أي حالّ كونه مصدّقاً لما تقدّمه، إمّا من حيث إنّه نازلٌ حسبما نعت فيه، أو من حيث إنّه موافقٌ له في القصص والمواعيد والدّعوة إلى الحقّ والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش...»⁽¹⁰⁾.

وقال ابن عطية الأندلسي بعد أن ساق جملةً من أقوال العلماء في بيان قول الله تعالى: (وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ): «ولفظه المهيم أحص من هذه الألفاظ، لأنّ المهيم على الشيء هو المعنيّ بأمره، الشاهد على حقائقه، الحافظ لحاصلِهِ ولأنّ يدخل فيه ما ليس منه... والقرآن جعله الله مهيمناً على الكتب: يشهد بما فيها من الحقائق وعلى ما نسبته المحرّفون إليها، فيصحّ الحقائق ويبيطل النحرّف...»⁽¹¹⁾.

1. فحص التّشوّهات التي مسّت مفهوم حاكميّة الكتاب بدلالة تصديق الكتاب في القرآن الكريم:

تكتسي المعاني التي دلّ عليها خطاب تصديق الكتاب في القرآن الكريم أهميّة بالغة، من حيث إنّها تمكّنا من كشف التّشوّهات التي مسّت مفهوم حاكميّة الكتاب، أي التّوراة والإنجيل، على مستوى الدّينونة لها والتّسليم بها. ويأتّى ذلك عبر استرجاع تفاصيل التجربة الإيمانيّة لبني إسرائيل من خلال سياق تشكّلها، انطلاقاً من مقام الرّسالة في هذه التجربة، فهو مصداق كلمات الله تعالى لهم.

لقد حسم الخطاب الإلهي في المرحلة الأولى القيم الصّابطة للدّينونة لحاكميّة كلمات الله تعالى في كتبه والتّسليم بها، بردها إلى مصدرها المطلق شرعاً ومنهاجاً وهو الله تعالى: (وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ) (البقرة: 132)، ثمّ بردها إلى ينبوعها الأوّل تسليماً وامتنالاً، وهو مقام خليل الله إبراهيم عليه السلام، فلقد كانت ملته أقوم سبل الدّينونة لله تعالى والتّسليم بكلماته، وكان إسلامه عليه الصّلاة والسّلام متابعه وانقياداً باللسان والقلب⁽¹²⁾: (وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِينَ (130) إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (البقرة: 130، 131).

وبالنظر إلى ما تقدّم تقريره، انتقل الخطاب الإلهي في المرحلة الثّانية إلى بيان منشأ فساد أصل التّدين في بني إسرائيل، وهو صبغهم له بشبهة الاصطفاء الدّاتي: (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (البقرة: 135).

ثمّ جاءت المرحلة الثّالثة لتزيد من المعاناة النّفسيّة للمخاطبين، بانتقال الخطاب الإلهي إلى مساءلة مصدر دعوى القوم في أصل التّدين وشبهة الاصطفاء اللّذين استحدثوهما. قال الحقّ تبارك اسمه: (وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة: 111)، وقال أيضاً: (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَنَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَن أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) (البقرة: 140)، وقال سبحانه: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۗ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ ۗ بَلْ أَنتم بَشَرٌ مِّمَّن خَلَقَ ۗ يَغُورُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۗ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ) (المائدة: 18).

وتحت وطأة هذا الحصار المطبق، يتهيأ المقام للمرور إلى المستوى الثّاني من مستويات فحص التّشوّهات التي مسّت القيم الصّابطة لدلالة حاكميّة كلمات الله لبني إسرائيل في التّوراة والإنجيل.

2. فحص التّشوّهات التي مسّت مفهوم حاكميّة الكتاب بدلالة هيمنة الكتاب في القرآن الكريم:

تمكّنا معاني هيمنة الكتاب التي دُكرت آنفاً من كشف التّشوّهات التي مسّت مفهوم حاكميّة الكتاب على مستوى الامتنال، وذلك عبر استبطان مسارات الخطاب التّشريعي الموصول بمقام الرّسالة في بني إسرائيل، والذي ارتبط بالنداء الحصري: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ...). وبالعودة إلى السياقات المتنوّعة لهذا الخطاب، يتبيّن أنّ مسارات التّشوّهات في هذا المستوى تلتقي عند حدود فساد أصل الباعث على الامتنال لكلمات الله وهو القلب، ونكوصه عن سلوك مسلّكها.

يقول الحقّ تبارك وتعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۗ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (87) وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۗ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) (البقرة: 87، 88)، ويقول جلّ شأنه: (وَلَقَدْ جَاءكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ (92) وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ

الطُّورَ خُدُّوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا^ط قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ^ع قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (البقرة: 92، 93).

ولقد تضمّن سياق الخطابين لفظتين ذاتيّ دلاليتين محسوستين، استعيرتا للتعبير عن حالتين معنويتين، وهما لفظتا: (عُفِّ) و(أُسْرَبُوا)؛ فلقد استعيرت لفظة (عُفِّ) من صورة الغطاء الذي يحيط بالشّيء ويُحْكَم تغليفه، فلا يُوصَل إليه، وكذلك القلب الأغلّف، فكأنّما أغشِيَ غلافاً، فهو لا يعي ما يُلْقَى إليه من الكلام. بينما استعيرت لفظة (أُسْرَبُوا) من هيئة البعير الذي يُشُدُّ عنقه بحبلٍ محكم، لا يستطيع منه فكاًكاً⁽¹³⁾، وكذلك بنو إسرائيل من فرط شغفهم بعجل الذهب، فكأنّما شدّت قلوبهم إليه بحبل متين. وكلا الصورتين تعبيرٌ عن مشهد من مشاهد ركون القلب إلى الشّهوات والشبهات، التي تفسد بتواترها عليه مسلكة ناحية ما يلقى إليه من كلمات الله، وتطمس فيه الداعي إلى الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيته.

ثم إنّ وضع هاتين الاستعارتين في إطار النّاطم الشّموليّ للخطاب الإلهيّ بدلالة هيمنة الكتاب، يكشف عن مسار فساد أصل الباعث على الامتثال لكلمات الله، وهو المسار الذي كان أكثر المحاور استنثاراً بالحجاج في القرآن الكريم، تماشياً مع ما أنكره القوم من شريعة الله التي أمروا بالأخذ بها، ومع ما أحدثوه في دينهم ممّا نهوا عنه ولم يؤمروا به.

وتثبيتاً لدعائم منحي الفحص والمساءلة، فقد ورد التّنبية إلى النّبّي محمّد ﷺ مرتين متتاليتين، بأن يحكم بين أهل الكتاب بما أنزل الله، مصاحباً ذلك بالحدز من مغبة أتباع أهوائهم، فهي سبب التّلبيس على قلوبهم في عدم الامتثال لكلمات الله. قال الحقّ عزّ شأنه: (فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ^ع) (المائدة: 48)، ثمّ قال سبحانه وتعالى بعدها: (وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ^ط) (المائدة: 49).

ومحلّ التّلبيس في هذا الموضوع هو ما بيّنته الآية التي سبقت هذين السياقين في قول الله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ^ع لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ^ط وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (المائدة: 41)، فالقلب الطّاهر هو أول المنازل التي يتعلّق بها داعي الله إلى الامتثال لمقتضى كلماته والاستجابة لأوامره ونواهيته.

وبوضع مسار تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب الموصول بمقام الرّسالة في بني إسرائيل ضمن إطار النّاطم الشّموليّ لحدّيّ تصديق الكتاب وهيمنة الكتاب، يبرز قول الله تعالى: (فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ^ع) (المائدة: 48)، باعتباره المعيار الضّابط الذي يضع مفهوم حاكمية الكلمة الإلهية، أي الوحي المسطور، موضع التّفيز برده إلى مصدره المطلق وهو الله تعالى، ثمّ برده إلى أصل الباعث على الامتثال وهو طهارة القلب.

وعند حدود هذا المعيار الضّابط فقط يستقيم مسلك التّلقيّ لكلمات الله تعالى في التّوراة والإنجيل، وهو المسلك الذي عبّر عنه الخطاب الإلهيّ بلفظة (يُمسكُون)، في قوله تعالى: (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ^ع أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ^ط وَالذَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ^ط أَفَلَا تَعْقِلُونَ (169) وَالَّذِينَ يُمسكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) (الأعراف: 169، 170)⁽¹⁴⁾.

وبالنّظر إلى سياق الخطاب في كليته، فإنّ الفعل (يُمسكُون) له وقعه الشّديد والمحسوس ولا شك؛ ذلك أنّه «يصور مدلولاً يكاد يُحسّ ويُرَى... إنّها صورة القبض على الكتاب بقوة وجدّ وصرامة...

الصورة التي يحبُّ الله أن يُؤخَذَ بها كتابُهُ وما فيه، في غير تعنُّتٍ ولا تنطُعٍ ولا تزمتٍ...»⁽¹⁵⁾، وبخاصة في سياق الانتقال إلى بيان مسار تشكُّل مفهوم حاكمية الكتاب في ظلِّ التجربة الإيمانية لأمة محمد ﷺ، في ظلِّ دالتين اختصت بهما، نقلناها إلى مستوى الشهادة على الأمم.

ثانياً: مسار تشكُّل مفهوم حاكمية الكتاب عبر مقام الرسالة في أمة محمد ﷺ:

يستوقفنا هذا المبحث عند قول الحقِّ تبارك وتعالى: (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (136) فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا^ط وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ^ط فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ^ط وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (137) صِبْغَةَ اللَّهِ^ط وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً^ط وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (البقرة: 136-138).

حيث تمثل هذه الآيات المباركات الأساس الذي تتموضع من خلاله دلالة مفهوم حاكمية كتاب الله تعالى وفق نسقٍ معرفيٍّ يستوعب التجربة الإيمانية لأمة محمد ﷺ، ويضعها على الخطِّ القويم الذي حادت عنه أمة الكلمة، وهو خطُّ الحنيفية الإبراهيمية. كما تكشف هذه الآيات عن بنائية هذا المفهوم في ظلِّ قوله تعالى: (صِبْغَةَ اللَّهِ^ط وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً^ط) (البقرة: 138)، والتي حسمت دلالاته كلياً في مستويها الوجداني والسلوكي.

فقوله تعالى: (صِبْغَةَ اللَّهِ) أي فطرة الله، وهي بدلٌ من قوله تعالى: (قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا^ط) (البقرة: 135)⁽¹⁶⁾. وأريد بها التطهير بالإيمان وفق الملة الحنيفة. وفيها «رُدُّ على اليهود والنصارى معاً بأنَّ صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله: (قُولُوا آمَنَّا) إلى قوله: (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)، أي إنَّ كان إيمانكم حاصلًا بصبغة القسيس، فإيماننا بصبغ الله وتلويينه، أي تكييفه للإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه»⁽¹⁷⁾.

إذن فهذا الخطاب في كليته يستهدف تشكيل دلالة مفهوم حاكمية الكتاب وفق مسارٍ متجاوزٍ لما أسمىناه قبلاً بصبغة التفضيل، والتي ارتبطت في أمة حاكمية الكلمة بخوارق نظم الكون، ليحلَّ محلَّه مسار تشكُّلٍ جديدٍ بدلالة "صبغة الفطرية" وفق مسلكين اثنين:

1. مسار تشكُّل مفهوم حاكمية الكتاب بدلالة مسلك العبودية:

ويقصد بهذا المسلك تشكيل وعي الإنسان باعتباره عبداً لله وحده وخلقا من مخلوقاته؛ حيث يقف الخطاب القرآني في سياقاتٍ عديدةٍ بالفطرة الإنسانية في مواجهة فطرة الكون، بهدف استرجاع حقيقة التوحيد والعبودية في الكينونة الإنسانية، والتي تماثل حقيقة التوحيد والعبودية في الكون برمته. يقول الله تعالى: (أَفَعَبَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْنَعُونَ^ط وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) (آل عمران: 83)؛ فالإقرار الكوني بالإسلام لله في هذه الآية يماثل الإقرار البشري بالإسلام في الآية السابقة: (وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (البقرة: 136).

إذن ومن خلال هذا المسار في تشكيل وعي إنسانيٍّ بالكون، معادلٍ في بنائيته للوعي الكوني، فإنَّ مسلك ربط الإنسان بخوارق النظم الكونية لدفعه إلى الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه، على نحو ما جرى به العهد في بني إسرائيل لن يجد مبرره؛ ففي سياق تشكُّل التجربة الإيمانية لأمة محمد ﷺ، غدت مظاهر الكون مناطاً لفهم حقيقة التوحيد الكامنة فيه وفي تفاصيل حركته. يقول الحقُّ تبارك وتعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ^ط وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ^ط وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ^ط إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) (الحج: 17).

(18)، ويقول سبحانه: (أَلَمْ نَرَأَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ) (النور: 41).

وجاءت دلالة فعل الرؤية في الآيتين ومثيلتهما للإشارة إلى أن مظاهر الكون صارت محلاً للعناية بحال المنظور إليه، من أجل الاعتبار بدقائق خلقه، ولم تعد محلاً للعناية به من أجل جذب المكلف لحاكمية التشريع الإلهي وإخضاعه لها.

وهذا التحوّل الجذري في العلاقة بين الطبيعة والإنسان، من حالة الإخضاع إلى حالة التفاعل، يمثل قمة الوعي بالعلاقة البنائية التي تربط الطرفين معاً، ثم بالعلاقة البنائية التي تربطها معاً بالخالق سبحانه وتعالى، حيث تتموضع بصورة مشرقة على مسلك العبدية لله تعالى.

فحين يضع الإنسان علاقته بالكون على خط الاعتبار، فإن القيم الضابطة لمفهوم حاكمية كتاب الله تعالى، أي الوحي المسطور تنتقل من مستوى ضاغط بدلالة الإخضاع الكوني، إلى مستوى تفاعلي واع بدلالة صفة العبدية. ونتيجة لذلك فسترتبط قيمة التشريع في تحديد العلاقة بين الله تعالى والإنسان ببنائية الحق الذي خلق الله تعالى بموجبه الوجود. وبموجب هذه العلاقة سيتموضع الفعل الإنساني على خط العبدية في إطار ناظم شمولي يكافئ في شموليته عبودية الكون لله، و«بقدر ما تتحقق للإنسان علاقة البنائية الكونية به بوصفه مركزها، تتحقق له معرفة علاقته بالله؛ فمفهوم علاقة الإنسان بالله تمر عبر علاقة الإنسان بالكون، والمفهوم المتولد هنا هو نفسه الذي يسقط هناك، فكيفما عرفنا علاقتنا مع كوننا، عرفنا علاقتنا مع ربنا، فتحققت عبوديتنا له»⁽¹⁸⁾.

وهنا يظهر وجه ربط أمة محمد ﷺ في خط سيرها إلى الله بالحنيفية الإبراهيمية؛ فقد تحققت للخليل ﷺ علاقته البنائية بالوجود في جميع مظاهره على أكمل أوجهها. قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (الأنعام: 75)، ومن خلال إسلامه تجلت أسمى مظاهر صفة العبدية: (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (البقرة: 131).

وهنا يكمن تميز مسار تشكّل مفهوم حاكمية كتاب الله تعالى في أمة محمد ﷺ بدلالة صفة العبدية؛ فإن هذه الأخيرة لم تقتصر على استيعاب الوجود برمته في جانبيه المادي والتاريخي فحسب، بل استوعبته كذلك عبر امتداده الغيبي⁽¹⁹⁾، فتحوّل مسار تشكّل هذا المفهوم من دلالة قهرية ضاغطة إلى دلالة بنائية تفاعلية متجاوزة، وانتقل الخطاب الإلهي من سياق النداء الحصري: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ...) إلى سياق النداء الإنساني العالمي: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (الأعراف: 158).

وباكتمال نسق تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب بدلالة مسلك العبدية، ينهيّ المقام للانتقال إلى المسلك المكمل له.

2. مسار تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب بدلالة مسلك التلقي:

ويقصد بهذا المسلك تشكيل فعل الإنسان انطلاقاً من كونه محكوماً بتلقي التشريعات الكلية الضابطة لهذا الفعل من الله تعالى وحده؛ حيث ترتبط المفاهيم المؤسسة للقيم التشريعية في أمة محمد ﷺ ارتباطاً وثيقاً بالحنيفية الإبراهيمية، باعتبارها المدرسة التي تجتمع عندها قيم الفطرية كلها، فبهذا المعنى تحقق للخليل ﷺ وصف الأمة: (إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (120) شاكراً لأنعمه اجتباها وهذا إلى صراطٍ مستقيم (121) وأتيناها في الدنيا حسنة وإنه في الآخرة لمن الصالحين)

(النحل: 120-122). ومن هذا المنطلق فقد ارتبط مسار تشكّل مفهوم حاكمية الوحي المسطور في الجانب المكمل لمسلك العبدية بـ"مسلك التلقّي" عن الله تعالى، وفق ما جرى به العهد في الحنيفية الإبراهيمية: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (النحل: 123).

إنّ مسار تشكّل مفهوم حاكمية الكتاب بدلالة مسلك التلقّي في التجربة الإيمانية لأمة محمد ﷺ يقع بين حدّين ضابطين، جُمعا في قوله عزّ وجلّ: (بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ) (29) فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30) مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (31) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) (الروم: 29-32)؛ فالحدّ الأوّل يتعلّق باتّباع الهوى المضلّ عن صراط كلمات الله في كتابه المجيد، والحدّ الثاني يتعلّق باتّباع الشبهات المشوّهة لمقتضى الوحي في هذا الكتاب، والحدّان معاً يرتبطان بالتكوص عن مسلك العبدية لله تعالى.

إنّ فتشكّل مفهوم حاكمية كتاب الله عزّ وجلّ يمرّ حتماً عبر إقامة الوجه للحنيفية السمحة، والإنابة لمصدر التلقّي إنابةً مخلصّة، لا تشوبها شائبة من هوى مضلّ أو شبهة مُطغية، وهذا هو مقتضى دلالة الفطرية. فهي من حيث إقامة الوجه للحنيفية «دائرة من حيث المنهج على تلقّي رسالات القرآن من خلال تلقّي آياته كلمةً كلمةً، ومكابدة حقائقه الإيمانية منزلةً منزلةً، إذ لا تخلق للنفس إلا بمعاناة، ولا تخلص لها من أهوائها إلا بمجاهدة. فالقرآن هو خطاب الفطرة من حيث هي راجعة إلى إقامة الوجه للدين: (فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم: 30). وقد كان ذلك -منذ كان- بتلقّي آيات القرآن، وما تجدد قط في التاريخ إلا بتجديد التلقّي لها بناءً وتربيةً وتثبيتاً على مكث من الزمان...»⁽²⁰⁾.

ويأتي سياق الخطاب الإلهي ليؤكد أنّ التحوّل الحاصل على مستوى تشكّل مفهوم حاكمية القرآن الكريم بدلالة مسلك العبدية ثم بدلالة مسلك التلقّي، لم يكن مجرد تحوّل من صبغة إلى أخرى بمقتضى الأمر الإلهي فحسب، ولكنّه تحوّل يجد جذوره في الكينونة الإنسانية التي انضبطت صلّتها بعالم الغيب بضابط اليقين لا غير: (وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) (المائدة: 50). وعندها ستجد كلمات الله عزّ وجلّ مصداقها في فؤاد المتلقّي وفي جوارحه، وستتحقق لمفهوم حاكمية كتاب الله تعالى دلالة الجاذبية الروحية بمقتضى اليقين، ودلالة الامتثال بمقتضى التسليم، والدالّتان معاً هما ثمرة مسار إعادة المتلقّي إلى سلوك مسلك الحنيفية الإبراهيمية.

ثالثاً: تشكيل المدارات الإيمانية للاستجابة لحاكمية الكتاب في أمة محمد ﷺ:

أمام التشوّهات المفاهيمية التي مسّت دلالة الكلمة الإلهية على مستوى القيم الضابطة لحاكميتها، بفعل الانزلاقات الخطيرة التي عصفت بمقام الرّسالة الموصول ببني إسرائيل، والتي حادت بهم عن تعهّد كلمات الله، يقف الخطاب الإلهي في مقام الرّسالة الموصول بسيدنا محمد ﷺ عند حدود تمثّلات مسلكي العبدية والتلقّي، ليعيد تشكيل المدارات الإيمانية للاستجابة لحاكمية كتاب الله، والتي ستضع أمة محمد ﷺ في مستوى الشّهادة على الأمم، وذلك من خلال تحصين خطّ سيرها وضبط بوصلة مقاصدها وغاياتها على منهج صبغة الله، لتحقيق الغاية الإلهية: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) (البقرة: 143)، فتكون بذلك أهلاً لحمل صفة "أمة الشّهادة".

وتتأسس المدارات الإيمانية للاستجابة لحاكمية كتاب الله تعالى في أمة الشهادة على دلالاتي الجاذبية الروحية والامتنال، واللذان تتضمنان «حقائق الإيمان المقصودة بالتخلق والتحقق، في طريق الدعوة والسير إلى الله صلاحاً وإصلاحاً. فَمَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْإِخْلَاصِ وَلَمْ يَتَخَلَّقْ بِالْإِخْلَاصِ وَلَا هُوَ تَحَقَّقَ بِهِ، فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ لَمْ يَتَلَقَّ سُورَةَ الْإِخْلَاصِ... وَإِنَّمَا يُؤْتِي الْقُرْآنُ ثَمَارَ الذِّكْرِ حَقِيقَةً لِمَنْ تَلَقَّاهُ... وَلَا يَزَالُ الْقُرْآنُ مَعْرُوضاً لِمَنْ يَتَلَقَّاهُ، وَلَيْسَ لِمَنْ يَتَلَوُّهُ فَقَط...»⁽²¹⁾.

وبالتالي فهذه المدارات الإيمانية تمثل مقام اختبار حاسم لمدى الاستجابة لحاكمية كتاب الله تعالى المجيد، وفق ما يقتضيه مسلكا العبدية والتلقي، حيث تضع الجماعة المؤمنة أمام فرصة إدراك بلاغات رسالته.

وبالعودة إلى سياقات الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، يبرز لنا مساران اثنان، تشكلت بمقتضاهما هذه المدارات الإيمانية، وهما:

1. مسار المكاشفة:

وهو المسار الذي اعتنى فيه الخطاب الإلهي بكشف مظاهر التعدي على أحكام الله تعالى، وتشكيل الوعي بتبعات عدم الاستقامة عليها والامتنال لها من طرف بني إسرائيل. يقول الحق سبحانه وتعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْا فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ) (آل عمران: 23)، ويقول سبحانه: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا) (النساء: 51)، ويقول أيضا: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ) (غافر: 69).

إن ما ذكر في هذه الآيات من مظاهر انحراف بني إسرائيل عن الامتنال لكلمات الله تعالى تحقُّقا وتخلُّقا، بسبب إعراضهم عن كتاب الله تعالى واستنكافها عن الحكم بكلماته، يضعهم ولا ريب على الخطِّ النقيض لمسلكي العبدية لله تعالى وتلقي كلماته، فوجب الوعي بها للنأي عنها.

ثم ينتقل الخطاب الإلهي بوعي الجماعة المؤمنة إلى تبصر دلالاتي الجاذبية الروحية والامتنال عند مواجهة تبعات طريق الدعوة إلى الله، فهما عماد مدارات الاستجابة لكلمات الله تعالى. يقول الله تعالى مخاطباً نبيه الكريم ﷺ: (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ سِخْرَفُونَ الْكَلِمِ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَاهُمْ هَذَا فَخُدُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاحْدَرُوا وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِمْ قُلُوبَهُمْ ۗ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ۗ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (41) سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ ۗ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۗ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرِوْكَ شَيْئًا ۗ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (المائدة: 41، 42)، ويقول سبحانه وتعالى مخاطباً الفئة المؤمنة: (أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضِبُهُمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) (البقرة: 75، 76).

2. مسار التحصين:

وهو المسار المكمل لفعالية مسار المكاشفة في تشكيل المدارات الإيمانية للاستجابة لحاكمية كتاب الله تعالى، من حيث إنه عني بتثبيت دعائم مسلكي العبدية والتلقي في وعي أمة الشهادة، من خلال

استهداف تحصين محلّ الباعث على السير عليهما، وفق منهج الخطاب ذاته الذي وُظّف في تشكيل دلالة مفهوم حاكميّة الكتاب في بني إسرائيل، أي باستصحاب تفاصيل التجربة الإيمانيّة لأمة الكلمة.

حيث يقف الخطاب الإلهي في القرآن الكريم عند حدود دلالات مسلك العبدية لله تعالى بتحسين دعائمه، وذلك باستهداف محلّ الباعث على السير عليه وهو القلب. يقول الحق تبارك اسمه: (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ) (الحديد: 16). وهذه الآية في دلالتها امتداداً لدلالة سورة الحديد برمتها، وهي تحقيق حقيقة الإيمان في النفس، وصولاً إلى تحقيق أخلاق الإيمان في السلوك⁽²²⁾.

فبوضعها في سياق الناظم الشمولي للخطاب الإلهي في السورة، فإن أسلوب الخطاب في قوله تعالى: (أَلَمْ يَأْنِ) سيكون ذا أثر عميق في تحقيق معنى التوبيخ على لازمه الأول، أي الانحراف عن سلوك مسلك التّحقّق القلبّي بكلمات الله تعالى، وهو مصداق مسلك العبدية الذي دلّ عليه قوله سبحانه في الآية التي تسبقه: (وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لَتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (الحديد: 8).

كما سيظهر أثره جلياً في التعريض بخطر لازمه الثاني وهو النكوص عن مسلك التلقّي عن الله تعالى، والذي دلّت عليه الآية التي تليه: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (الحديد: 25)، وكلا اللّازمين يُوقعان في النفس الخشية من مآلات أسلوب الخطاب الإلهي: (أَلَمْ يَأْنِ)⁽²³⁾.

ثم يقف الخطاب الإلهي مجدداً عند حدود دلالات مسلك التلقّي للوحي الإلهي، من خلال استهداف محلّ الباعث على الامتثال إلى حاكميته، ألا وهو مخالفة الهوى. يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (3) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانْتَهُم بُيُوتًا مَّرْصُومًا (4) وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لَوْ أَنَّ لِي إِلَهَ كَمَا لِلنَّاسِ آلِهَةٌ مَا كَانَ لِيَ إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ إِنِّي أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَإِنِّي لَأَكْفُرُ بِالْأَلِهَةِ إِلَّا بِاللَّهِ إِنِّي جَاءْتُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (6) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الصّف: 2، 7).

ويجتمع صدر الخطاب الإلهي هنا مع نهايته على وقع الاستنكار لمنحى الانحراف عن مسلك تلقّي كلمات الله تعالى، على اعتبار أنّ مخالفة الهوى هو قوام الفعل في أمة الشّهادة، ولا يتحقّق لها التخلّق بالوحي الإلهي امتثالاً إلا من خلال سلوك هذا المسلك، فهو مدار الاستجابة لبلاغات رسالة الله تعالى. قال الألوسي في تفسيره: «... والمعنى: لأيّ شيء تقولون ما لا تفعلونه من الخير والمعروف؟ على أنّ مدار التّوبيخ في الحقيقة عدم فعلهم، وإنّما وجهه إلى قولهم تنبيهاً على تضاعف معصيتهم، ببيان أنّ المنكر ليس ترك الخير الموعود فقط، بل الوعد أيضاً، وقد كانوا يحسبونه معروفاً... واختير لفظ المقت لأنّه أشدّ البغض وأبلغه»⁽²⁴⁾.

وهنا تظهر دقّة الخطاب الإلهي في استثمار هذه المدارات الإيمانيّة في أرض الواقع، حيث يقول الحق تبارك اسمه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَاقَلْنُم إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيكُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (38) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (التوبة: 38، 39).

فمن خلال هذا السياق توضع المدارات الإيمانية المتشكلة آنفا في وعي المتلقي موضع الاختبار على الحقيقة، وتزداد وطأة اختبارها بالنظر إلى دلالة قوله تعالى: (اتَّقُوا إِلَى الْأَرْضِ)، ثم بالنظر إلى دلالة الاستفهام الوارد بعده، والمفسر لهذه الدلالة، ثم بالنظر إلى خاتمة الخطاب الإلهي بعده، والتي تضمّنت تعريضا بمآلات النكوص عن حاكمية كتاب الله تعالى، ولعلّ أخطرها على الإطلاق مآل الاستبدال، على نحو ما حصل مع أمة الكلمة بعد أن جعلوا كتاب الله تعالى وراءهم ظهرياً. ولهذا المقام في الخطاب وقعه الشديد على وعي أمة الشهادة ولا شك، وهي التي تستعدّ للنهوض بتبعات عالمية الخطاب القرآني، في ظلّ تحصيل ثمرة هذا الخطاب في النفس تحقّقاً، ثم تحصيل بلاغات رسالته تخلّقاً على نحو ما سيحقّق لهذه الأمة انبعاثها الشهودي.

خاتمة:

لقد استهدف الخطاب الإلهي بفضل صبغة الفطرية تشكيل دلالة مفهوم حاكمية الكتاب وفق منحنى شموليّ متجاوزٍ مكانيّاً وزمانيّاً، ليتناسب مع عالمية الخطاب الإلهي الذي يجد جذوره في الكينونة الإنسانية، ويتفاعل معها في كافة مستوياتها، وذلك بالنظر إلى التحوّل الجذريّ الذي حصل في العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، والذي كان له أثره المباشر على التأسيس لمفهوم الحاكمية بهذا المنظور. حيث تضامّت دلالات هذا المفهوم في مركّبٍ واحدٍ، استوعب حركية الوجود برمته، في إطار ناظمٍ شموليّ بدلالة مسلكيّ العبدية والتلقّي. وبين حدّيّ هذين المسلكين، تموضع مفهوم حاكمية كتاب الله تعالى مشكلاً دلالة متماسكةً بنويّاً في أبعادها الفكرية والوجدانية والسلوكية. وإزاء هذا التماسك النبويّ يمكن القول: إنّ الخطاب الإلهي في القرآن الكريم قد صاغ مفهوم حاكمية الكتاب بوصفه "امثالاً لأوامر الله تعالى ونواهيّه في مختلف تمثلاتها تحقّقاً بدلالة مسلك العبدية، ثم تخلّقاً بدلالة مسلك التلقّي" وفق نسقٍ معرفيٍّ منفردٍ، سواء من حيث مسارات تشكّله أو من حيث سياقات الخطاب فيه.

كما أنّ تميّز المدارات الإيمانية للاستجابة لحاكمية كتاب الله تعالى في ظلّ التجربة الإيمانية لأمة الشهادة، والمرتكزة على دلالاتيّ الجاذبية الروحية والامثال يستهدف تشكيل وعي إيمانيّ متجاوزٍ لما كانت عليه أمة الكلمة من جهة التحقّق بدلالة مسلك العبدية، ومفارقٍ له من جهة التخلّق بدلالة مسلك التلقّي، ويحول بالتالي دون أن يتخذ مفهوم حاكمية الكتاب دلالةً كهنوتيةً، تحوّلته إلى مراسم لاهوتية على نحو ما ساد في بني إسرائيل، فدلالته وفق هذه المدارات ترتقي به إلى المصافّ الإيمانية ثم الكونية المكافئة لعالمية الخطاب الإلهي.

وفي ظلّ هذه النتائج يمكن القول: إنّ تشكّل دلالة إيمانية كونية منجددة لمفهوم حاكمية الكتاب رهناً بقاعدة كلّية مفادها: "أنّ لا تحقّق لحاكمية كتاب الله تعالى في أمة الشهادة من جديد إلا في ظلّ العودة إلى مسارات تشكّلها التي صاغها القرآن الكريم، وفي ظلّ مداراتها الإيمانية التي ارتكزت عليها السياقات المتنوّعة لخطاب الله عزّ وجلّ فيه".

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم بن عمر البقاعي (ت 885 هـ): نظم الدرر في تناسب الآي والسور، تصحيح وتعليق وتنقيح: مجموعة من العلماء، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، ابتداء من سنة 1389 هـ - 1969 م.
- إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 1986 م.

- الحسين بن محمد الأصفهاني (ت 502 هـ): المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دت.
- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 32: 1423 هـ- 2003 م.
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ): معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1408 هـ- 1988 م.
- عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276 هـ): تأويل مشكل القرآن، شرح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط 2: 1393 هـ- 1973 م.
- علي بن أحمد الواحدي (ت 468 هـ): أسباب نزول القرآن، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1411 هـ- 1991 م.
- علي بن محمد البغدادي الشهير بالخبز (ت 725 هـ): لباب التأويل في معاني التنزيل، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1415 هـ- 1995 م.
- فريد حسن الأنصاري: الفطرية بعثة التجديد المقبلة- من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط 2: 1434 هـ- 2013 م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 4: 1425 هـ- 2004 م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة- العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1: 1425 هـ- 2004 م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1: 1424 هـ- 2003 م.
- محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس العاصمة، تونس، 1984 م.
- محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت 546 هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1422 هـ- 2001 م.
- محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مراجعة: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4: 1428 هـ- 2007 م.
- محمد بن محمد العمادي المكي بأبي السعد (ت 982 هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دت.
- محمد بن مكرم الإفريقي (ت 630 هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دت.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت 817 هـ): بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ط 1: 1393 هـ- 1973 م.
- محمد خطابي: لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1: 1991 م.
- محمود الألوسي (ت 1270 هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دت.

الهوامش:

¹ - الناظم الشمولي: هو النسق المتكامل لمنهج تدبر الخطاب الإلهي على مستوى بنيته النصية والخطابية وكذا اللغوية التركيبية، ثم الوقوف على انعكاس تأثير هذه البنى مجتمعة على نفسية المخاطب وعلى سلوكه، وهو مصداق تحقق بلاغات رسالة هذا الخطاب.

² - انظر في بيان معاني مادة (ح ك م): الحسين بن محمد الشهير بالرأغب الأصفهاني (ت 502 هـ): المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دت، ص 126 وما بعدها، ومحمد بن مكرم الإفريقي

- الشهير بابن منظور (ت 630 هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دت، ج 12/ ص 140 وما بعدها، ومجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط 4: 1425 هـ- 2004 م، ص 190 وما بعدها.
- 3- الرّمخسري (ت 538 هـ): أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1419 هـ- 1998 م، ج 1/ ص 484.
- 4- مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4: 1425 هـ- 2004 م، ص 464، 465.
- 5- إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدّين، صفاقس، تونس، 1986 م، ص 201.
- 6- محمد خطّابي: لسانيات النّصّ- مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1: 1991 م، ص 56.
- 7- سيّد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 32: 1423 هـ- 2003 م، ج 4/ ص 2346.
- 8- محمد بن عليّ الشوكاني (ت 1250 هـ): فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، مراجعة: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4: 1428 هـ- 2007 م، ص 362.
- 9- علي بن محمد البغداديّ الشهير بالخازن (ت 725 هـ) : لباب التّأويل في معاني التّنزيل، ضبط وتصحيح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1415 هـ- 1995 م، ج 2/ ص 241.
- 10- محمد بن محمد العماديّ المكنى بأبي السّعود (ت 982 هـ): إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت، لبنان، دت، ج 3/ ص 44.
- 11- محمد بن عبد الحقّ بن عطية الأندلسي (ت 546 هـ): المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشّافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1422 هـ- 2001 م، ج 2/ ص 199.
- 12- انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276 هـ): تأويل مشكل القرآن، شرح: السيّد أحمد صقر، دار الثّراث، القاهرة، مصر، ط 2: 1393 هـ- 1973 م، ص 479، 480.
- 13- انظر: محمد بن يعقوب الفيروزاباديّ (ت 817 هـ): بصائر ذوي التّمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: عبد العليم الطّحاوي، لجنة إحياء الثّراث الإسلاميّ بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، مصر، 1393 هـ- 1973 م، ج 3/ ص 305، 306، وج 4/ ص 147.
- 14- انظر: محمود الألويسيّ (ت 1270 هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت، لبنان، دت، ج 9/ ص 98.
- 15- سيّد قطب: في ظلال القرآن، (م.س)، ج 3/ ص 1388، وانظر: محمد بن يعقوب الفيروزاباديّ: بصائر ذوي التّمييز، (م.س)، ج 4/ ص 508، والرّاغب الأصفهانيّ (م.س): المفردات في غريب القرآن، ص 468، 469 في بيان دلالة الفعل "تَمَسَّكَ".
- 16- انظر: محمد بن يعقوب الفيروزاباديّ: بصائر ذوي التّمييز، (م.س)، ج 3/ ص 384، 385، والرّاغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن، (م.س)، ص 274.
- 17- محمد الطّاهر بن عاشور (ت 1393 هـ): التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس العاصمة، تونس، 1984 م، ج 1/ ص 744.
- 18- محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجيّة القرآن المعرفيّة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1: 1424 هـ- 2003 م، ص 189.
- 19- انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد: جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة- العالميّة الإسلاميّة الثّانيّة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1: 1425 هـ- 2004 م، ص 320، وانظر ص 379 منه.
- 20- فريد حسن الأنصاريّ: الفطريّة بعثة التّجديد المقبلة- من الحركة الإسلاميّة إلى دعوة الإسلام، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط 2: 1434 هـ- 2013 م، ص 106، وانظر ص 107 وما بعدها، ففيها وقفات نفيسة مع منهج الفطريّة.
- 21- فريد حسن الأنصاريّ: الفطريّة بعثة التّجديد المقبلة، (م.س)، ص 107، 108.
- 22- انظر: عليّ بن أحمد الواحديّ (ت 468 هـ): أسباب نزول القرآن، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 1: 1411 هـ- 1991 م، ص 426، وإبراهيم بن عمر البقاعيّ (ت 885 هـ): نظم الدرر في تناسب

الآي والسور، تصحيح وتعليق وتنقيح: مجموعة من العلماء، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، ابتداء من سنة 1389 هـ- 1969 م، ج 19/ ص 278.

²³- انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ): معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1: 1408 هـ- 1988 م، ج 3/ ص 424، 425.

²⁴- محمود الألوسي: روح المعاني، (م.س)، ج 28/ ص 83، 84، وانظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: معترك الاقران في إعجاز القرآن، (م.س)، ج 2/ ص 305، والراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، (م.س)، ص 470، في بيان معنى لفظة "مقت".

تطبيق المقاربات النقدية الحديثة على النص القرآني
(بين أصول التفسير الموروثة وسلطة المناهج الحديثة)

Applying modern critical approaches to the Quranic text
Between the origins of inherited interpretations and the power of modern)
(approaches

طالب دكتوراه بلال جندل

كلية الآداب واللغات – جامعة ألكلي محند أولحاج البويرة

djendelb@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/09

تاريخ الإرسال: 2020/06/29

الملخص:

يعدُّ التفسير أو قراءة النصِّ القرآني من أخطر الممارسات اللغوية في كل مستوياتها، لذا يجب على القارئ أن يحسن اختيار المقاربة الصحيحة لقراءة هذا النصِّ المقدس، وقد بلغ إلينا في تراثنا عدد هائل من التفسير؛ ولكن مع مرور الزمن وحاجة المعارف دائما إلى التجديد والتحيين، تعالت الأصوات بضرورة قراءة النصِّ القرآني وفق المقاربات والمناهج الحديثة التي تعامل القرآن كنص لغوي عميق مركز، وقد نادى بعض الباحثين أمثال: محمد أركون، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد إلى ضرورة نبذ التفسير الموروثة، والانطلاق من حرية الفكر، وفك القيود الإيديولوجية من أجل الوصول إلى القراءة الصحيحة. وقد حاول البحث من خلال هذه الورقة دراسة إمكانية تطبيق هذه المقاربات على النصِّ القرآني الذي يتميز بخصوصيات وصفات لا توجد في غيره من النصوص، والبحث في مدى إصابة هؤلاء الباحثين في الطرح والمقاربات التي قدّموها، ومن أهم ما خلص إليه: أنّ إمكانية التطبيق واقعة بين الخطورة والصعوبة والتجاوزات الواقعة في هذه العملية الصعبة، مع بقاء إمكانية تطبيق هذه المناهج والمقاربات بعد تكييفها مع خصائص النصِّ المدروس.

الكلمات المفتاحية: المقاربات النقدية؛ النصِّ القرآني؛ التفسير الموروثة؛ المناهج الحديثة.

Abstract:

Interpretation or reading the Qur'anic text is considered one of the most dangerous language practices at all levels. Therefore, the reader must improve the choice of the correct approach to read this sacred text, and a huge number of interpretations have reached us in our heritage. However, with the passage of time and the need for knowledge to be constantly renewed and updated, the voices arise that the Qur'anic text should be read in accordance with modern approaches and approaches that treat the Qur'an as a deep, focused linguistic text. , Starting from freedom of thought, and removing ideological restrictions in order to reach the correct reading. Through this research, I will try to study the possibility of applying these approaches to the Qur'anic text, which is characterized by the peculiarities of attributes not found in other texts, and to examine the extent to which these researchers were injured in the discourse and the approaches they presented.

Keywords: critical approaches; Quranic text; Inherited interpretations; Modern approaches.

لقد تفرّر في جميع الحضارات، ومختلف الديانات أنّ للنص المقدّس حرمة الخاصة، حيث تحيط به الكثير من معالم الحماية، ومعايير الصيانة، فالحديث عن نصوص الإنجيل في المسيحية بمختلف توجهاتها من أرثوذكسية، وبروتستانتية، وكاثوليكية منشدة، إلى نصّ التّوراة عند اليهود، أو حتّى ما هو موجود من النّصوص التي تحمل بنود الطّقوس والشعائرية واللاهوت في ديانات المجوس، بل حتّى عند عبّاد البقر والشجر والحجر. ويشدّد الأمر خطورة، وتحيط بحفاؤه الكثير من المضادّات عند الحديث عن النّص القرآني ودرسه في مختلف مستوياته (من تفسير، ونحو، وبلاغة، وغريب، وإعجاز، ... إلخ) إذ إنّهُ يختلف عن دراسة أيّ نصّ مجرد من الهالة القدسيّة، مما يُتناول من كلام البشر، إذ القرآن في حقيقته «الكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري»¹، وقد ورد هذا في الآية الكريمة: «وإن أحد من المشركين استأجرك فأجره حتّى يسمع كلام الله» [التوبة: 06] أي: القرآن الكريم، ولقد تحدّى القرآن العرب قاطبةً - بأن يأتوا بأية أو عشر آيات بله القرآن كلّهُ، في آيات مكّيّة ومدنيّة، وهذا التّحدي هو عين الإعجاز، مع العلم أنّ القول بالصّرفة² - كما ادّعاها شيخ المعتزلة النّظام- منتفٍ، فقد أُجيز تقليب النّظر في آياته، وتبيّن مكامن الفصاحة فيها، ومواضع البلاغة منها، بل قد ورد الحثُّ على ذلك بمنصوص الآي منها: «أفلا يتدبّرون القرآن» [النساء: 82]، وقد شرّع لهم نقده أي إبراز وجوه المعاني منه، ومنزعاتها من كلامهم، ومحاسن الألفاظ، وأسرار النظم فيه، مثل ما ألفه أبو سليمان الخطّابي (388هـ) «بيان إعجاز القرآن» وأبو بكر الباقلاني (403هـ) «إعجاز القرآن» وعبد القاهر الجرجاني (471هـ) «دلّائل الإعجاز» وغيرهم.

فالدرس القرآني لا بدّ له من منهج متفرّد خاص، فلا مسوّغ ابتداءً إلى تأسيس دعوى دراسته كنصّ لغوي، بيد أنّ الأصوات قد تعالت، والدّراسات تداعت شرقاً وغرباً إلى ضرورة ترهين الخطاب النّقدي، ونفض الغبار عن التمسك بالتفسير الثّراني، والانفتاح على الخطاب الحداثي، من ذلك ما نصّ عليه نصر حامد أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» قائلاً: «والمصدر الإلهي للنصوص الدينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين لأنّها "تأسنت" منذ تجسّدت في التاريخ واللّغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. إنّها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحرّكة متغيّرة في المفهوم»³، وقد تنوّعت هذه المناهج وتكاثرت، ودُعِيَ إلى القراءة الجديدة للنصّ القرآني، بناءً على أصول المناهج النّقديّة والتفسيرية الحديثة، وتطبيق الظّاهرتية (الفينومينولوجية) مثلاً. وهدف في هذه الورقة البحثية أن أحول الإجابة عن سؤالين وهما:

1- ما مدى توافق المقاربات والمناهج النّقديّة الحديثة والمعاصرة مع دراسة النصّ القرآني في مختلف مستوياته؟

2- هل النصّ القرآني داخل في عموم تطبيق هذه المناهج والمقاربات أم مستثنى منه؟ حيث يُهدف هذا البحث إلى تبيّن مدى إصابتها من أراد تطبيق هذه المقاربات على النصّ القرآني، وإلى الكشف عن معيارية المقاربات الحديثة في الدّرس التفسيري.

1- النصّ القرآني بين التّأويل والقراءات (بين التّفسير الموروثة والمقاربات الحديثة): لا يشكّ باحث خاض دروباً وعرة في فهم النّصوص أنّ قراءة أيّ نصّ من الشّعْر الجاهلي يتطلّب معرفة تامّة بسنن العرب في كلامها لأنّ الشّعْر الجاهلي هو أعلى النّصوص لغّةً، وتركيباً، وحتّى من حيث السياق التّاريخي، إذ يمثل -أي النصّ الجاهلي- المرجعيّة الكبرى التي بُنيّت عليها لغة العرب، التي كانت ولا

زالت مكنن عزهم، ووسام شرفهم، وحاضنة علومهم، ومُرْضعة فكرهم، إذ هي وعاء الفكر الإنساني الإسلامي أجمع، ومع هذا لا يلزم منه الحذر، والتوقف في القول بالرأي، أو الاجتهاد إلى نظرة لم يسبق إليها، ولنتبين ذلك نجد أن المعلقات (المذهبات) قد شُرِحتْ شروحاً متنوعة بفهوم متقاربة، دون أن يعتب أحد على أحد من المتقدمين أو المتأخرين عن صاحب الرأي رأيه، إلا فيما يتعلق بالنقد الأدبي الذي هو من أسمى الممارسات اللغوية التي ينطلق فيها صاحبها من وجهة نظر شخصية ومرجعية فكرية دقيقة أثناء تحليله لنص معين، وهنا لا يرتفع الحذر والخوف في التعامل مع هذا النص، أو تحاشي القول فيه، مادام أن النص لم يكتسب صفة القداسة التي تجعل قارئه يحذر، ويتحوب، ولا يعني هذا أن القارئ للنص القرآني يُحجم عن فعل ذلك إن كان قد انتسب للعربية نطقاً، وفهماً، وتمكناً، لأن القرآن نفسه نعى على معطلة العقول وذلك لأن «الاهتداء إلى الحق يحتاج إلى استقلال الفكر، ومعاناة الاجتهاد، وتصون عن آفة التقليد، ذلك أن المقلد يعطل إدراكه، ويغير مواهبه، ويجري -بمنطق القطيع- في ركاب مقلده ... ولذلك نعى القرآن الكريم على المقلدين تعطيل عقولهم، وانحياسهم إلى دعوات الضلال»⁴.

وقد اعتبر بعض الباحثين أن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر هو أزمة تعطيل العقول، أو عجزها عن خلق تفكير مبدع، بكسر قيود الماضوية والتخلف والرجعية، وركوب موجة التطوير الفكري، وتحجير العقل هو عينه تحجير الفكر، وحجز الإبداع وإماتته في مهده، يقول علي حرب: «ولعلّ مازق الفكر العربي الحديث المتمثل على ما نرى في الوقوف عند العلوم الموروثة من دون تطويرها أو في العجز عن ابتداء آفاق معرفية جديدة وتأسيس ميادين علمية جديدة، لعلّ هذا المازق الذي لا ينفصل عن أزمة الاجتماع العربي وعن محنة المعنى في الثقافة الإسلامية من الأسباب التي تدفع الفكر إلى المراجعة والنقد، بحيث توجه أصابع الاتهام بالدرجة الأولى إلى العقل العربي ذاته لكي يقوم بمحاكمة نفسه فيفحص عن مسلماته ويحلل بنياته ويراجع طريقة اشتغاله، وباختصار يفحص عن المبادئ والقواعد التي يستخدمها في النظر والعمل على السواء، سبراً لإمكانات جديدة وبحثاً عن آفاق لم يتم ارتيادها بعد. هكذا فالوعي بالأزمة يقود إلى نقد الذات والتعرف إليها من جديد، أي إلى إعادة اكتشافها وتحريها. إذ في الكشف تحرياً من القيود وانفتاح عوالم جديدة»⁵.

وقد ادعى كثير من الباحثين الحدائين أن تفسير القرآن الكريم وتأويله لا يحتاج فيه إلى ما قاله الأقدمون، وما قدموه من قراءة للنص عن طريق تفسيرهم له، حتى سُمع ولا يزال يُسمع من الأصوات المتعالية لترهين الخطاب الديني ونقده، في دعوات صامتة إلى التجاسر على القدامى من المفسرين، ونبد ما كتبوه ظهرياً، لأنها -في نظرهم- قراءات كان لها سياقها التاريخي المناسب، وإذ أخضعنا النص القرآني للمنهج التاريخي للزم من ذلك رفض كلّ القراءات والتأويلات السابقة، والانطلاق برؤية جديدة موضوعية في سياقها التاريخي المناسب، في محاولة بائسة لإبادة التراث التفسيري، حيث سهرت أعين تتربص بمقدسات المسلمين، وغفت أعين أخرى تهويناً من هذا الأمر، حيث جاء النسف الكلي في مسلخ التجديد، والعصرنة، ومن جملة ذلك ما ادعاه نصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد الخطاب الديني) الذي أحدث به ضجة كبيرة في أوساط المصريين بشكل عام، والأزهريين بخاصة، حتى ثار من ثار عليه، وأتهم بسببه بالكفر والزندقة، وهو في ذلك يدعي أن ما كتبه من منطلق حرية الفكر، وبعث فكرة التساؤل، والوصول إلى الحقيقة المطلقة، وفي نظره ذلك حق مشروع، ومطلب نبيل، متوسلاً في ذلك القاعدة الميكافالية: «الغاية تبرر الوسيلة».

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل ذهب بعض الباحثين إلى أنّ النصّ القرآني يمكن أن نعامله معاملة النصوص الأخرى التي تعتبر مقدّسات في دياناتها، وهي طعنة موجعة، وتربُّص من طرفٍ خفيٍّ، لإلغاء مفهوم تعظيم كتاب الله تعالى، ومن هؤلاء الباحث محمد أركون حيث قال: «فنحن نعتقد أن القرآن مثله مثل التّوّارة والأنجيل، عبارة عن نصوص ينبغي أن تقرأ من خلال روح البحث والتساؤل»⁶، وذلك لأنّ القرآن في نظره «ليس بحاجة إلى تبجيل لكي يفرض غناه وعظمته»⁷، وهذا يعني أنّ القرآن كنص لا يحتاج لدى القارئ أن يُضفي عليه مفهوم القداسة، وتصبح تلك بالنسبة إليه صفة غير أصلية، وإنّما أكسبها إيّاه القارئ الذي ينطلق في قراءته لهذا النصّ من منطلق إيديولوجي ضيق، حيث تُفرض عليه منذ بداية عملية القراءة قيودٌ يرجع إليها أثناء عملية القراءة، سواءً أتعلق الأمر بالقراءة الشعائرية (ما يسمى بالثلاوة القرآنية) التي يختلف فيها القارئ من حيث مستوى الفهم، واستكناه المعاني، واكتشاف معالم النسيج النصّي باختلاف مستويات التركيبة الاجتماعية، ممّا يستدعي حضور المستوى الأنثروبولوجي، أم بالقراءة التفسيرية للنصّ التي تشكّل نصاً ثانياً يطرأ على النصّ المتكامل كوحدة بنائية منتهية التكوين، مفتوحة القراءة؛ وهذا الأمر الذي أثير فيه الجدل، وطُرح فيه النقاش طويلاً، واحتدمت فيه المذاهب الفكرية، والنحل الإسلامية، من مثل ذلك تفسير بعض الآيات وقراءتها قراءة مقبولة من حيث تحكيم العقل الإنساني لأنّ النصّ القرآني -كما يرى نصر حامد أبو زيد خاضع للإنسانية التي تنطلق من أرضية النسبية والخاضعة لزماً بمحكومية تاريخية إلى جدلية الثبات والتغيّر- وليؤخذ على سبيل التمثيل قوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ [المائدة: 64].

2- قراءة تفسيرية تاريخية عند القدماء والمحدثين لقوله تعالى: ﴿بل يدها مبسوطتان﴾: انطلاقاً من المبدأ الذي حدده نصر حامد أبو زيد من كون النصوص القرآنية خاضعة كغيرها من النصوص الأخرى إلى جدلية الثبات والتغيّر يمكن طرح السؤال الآتي: كيف يمكن أن نفسّر صفة (اليد) المنسوبة إلى الذات الإلهية هنا؟ سؤال صعب قد أجابت عنه القراءات التفسيرية إجابات مختلفة سيطر عليها في العموم التلويين المذهبي والصراعات المذهبية القائمة على اتخاذ الآراء الشخصية المنتمية إلى الأرضية الإيديولوجية، أو ما يسمى بـ «أدلجة التفكير» أو «الفكر الدغمائي» كما يسميه محمد أركون، لكنّ الجدل هنا: هل يمكن لهذه القراءات المختلفة أن تجد تفسيراً لهذا الإشكال أم تكتفي في ذلك بالنقل في سلسلة تاريخية منتهية إلى عصر الصحابة الذي نقلوا عن الرسول ﷺ؟

للإجابة عن هذه الإشكالية يمكننا هنا أن ننقل بعض القراءات التفسيرية في ترتيب كرونولوجي على النحو الآتي:

أ- عند المتقدمين من المفسرين:

- **القراءة 1:** قال الأخفش: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} كما تقول: "إِنَّ لِفُلَانٍ عِنْدِي يَدًا" أي: نِعْمَةٌ»⁸.
- **القراءة 2:** قال الطبري: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} يقول: بل يدها مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأقوات خلقه، غير مغلولتين ولا مقبوضتين "ينفق كيف يشاء"، يقول: يعطي هذا، ويمنع هذا فيقتّر عليه»⁹.
- **القراءة 3:** قال أبو الليث السمرقندي: «{بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ} يُقال: أمره ونهيه، ويقال: نعمتان نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، ويُقال: نعمتان في السماء المطر وفي الأرض النبات؛ يعني: رزقه واسع باسط على خلقه»¹⁰.

- **القراءة 4:** قال الثعلبي: «قال محمد بن مقاتل الرازي: أراد نعمتان مبسوطتان نعمته في الدنيا ونعمته في الآخرة، وهذه تأويلات مدخولة لأن الله عز وجل ذكر له خلق آدم بيده على طريق التخصيص والتفضيل لآدم على إبليس، ولو كان تأويل اليد ما ذكروا لما كان لهذا التخصيص والتفضيل لآدم معنى لأن إبليس أيضا مخلوق بقدرة الله وفي ملك الله ونعمته.
- وقال أهل الحق: إنه صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه، قال الحسن: إن الله سبحانه يداه لا توصف، دليل هذا التأويل إن الله ذكر اليد مرة بلفظ اليد فقال عز من قائل قُلْ إِنَّ الْفُضْلَ بِيَدِ اللَّهِ بِيَدِكَ الْخَيْرُ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ»¹¹.
- **القراءة 5:** قال الواحدي: «اعلم أن اليد تذكر في اللغة على خمسة أوجه: الجارحة، والنعمة، والقوة، والملك، وتحقيق إضافة الفعل»¹²، وهنا يكون الواحدي قد فتح القراءة الواحدة إلى قراءات متعددة، ثم جعل يحل ذلك ويستدل لكل قراءة على ما ورد في لغة العرب، أي هنا تفتح القراءة الألسنية للنص تتعدّد الأوجه أثناء القراءة، وانفتاح التأويل انطلاقاً من مرجعية فكرية معينة (لغوية، نحوية، بلاغية، الخ....
- **القراءة 6:** قال القشيري: «بِلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، أي: بل قدرته بالغة ومشيبته نافذة، ونعمته سابعة وإرادته ماضية»¹³.
- **القراءة 7:** قال الجرجاني: «(بسط اليد): نفاذ التصرف، أمنا بما أخبر الله من غير تأويل»¹⁴.
- **القراءة 8:** قال السمعاني: «{بِلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} يَعْنِي: يَدَا اللَّهِ مَبْسُوطَتَانِ، يَرْزُقُ وَيَنْفِقُ عَلَى مَشِيئَتِهِ كَيْفَ يَشَاءُ... وَأَمَّا الْيَدُ: صِفَةُ اللَّهِ - تَعَالَى - بِإِلَافٍ، وَلَهُ يَدَانِ، وَقَدْ صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ قَالَ: " كَلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ ". وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِكَيْفِيَةِ الْمُرَادِ»¹⁵.
- ب- عند المتأخرين من المفسرين:**
- **القراءة 9:** قال البغوي: «{بل يداه مبسوطتان}؛ ويد الله صفة من صفاته كالسمع، والبصر والوجه، ... والله أعلم بصفاته، فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم. وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: "أمروها كما جاءت بلا كيف»¹⁶.
- **القراءة 10:** قال الزمخشري: «ذلك أنّ غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك»¹⁷.
- **القراءة 11:** قال الرازي وقد أورد اختلافهم في تفسير اليد، ونسب من يقول بأنّها الجارحة إلى مذهب المجسّمة، وأورد احتمالات إطلاق اليد في اللغة ثم قال: «أما جمهور الموحّدين فلهم في لفظ اليد قولان: الأول: قول من يقول: القرآن لما دلّ على إثبات اليد لله تعالى أمنا به، والعقل لما دلّ على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركّب من الأجزاء والأبغاض أمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريقه السلف» ثم صرح بضموم ما يريده من دلالة هذه الآية والمذهب الذي يذهب إليه في قراءة تأويل هذه الآية قائلا: «اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأمّا سائر المعاني فكلها حاصلة»¹⁸.
- **القراءة 12:** قال ابن كثير: «{بِلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} أَي: بِلْ هُوَ الْوَاسِعُ الْفَضْلُ، الْجَزِيلُ الْعَطَاءُ، الَّذِي مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَهُ خَزَائِنُهُ، وَهُوَ الَّذِي مَا يَخْلُقُهُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، الَّذِي خَلَقَ لَنَا كُلَّ شَيْءٍ مِمَّا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فِي لَيْلِنَا وَنَهَارِنَا، وَحَضْرَتِنَا وَسَفَرِنَا، وَفِي جَمِيعِ أَحْوَالِنَا»¹⁹.

- **القراءة 13:** قال الجلالان: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، مُبَالِغَةٌ فِي الْوَصْفِ بِالْجُودِ وَتُنْيُ الْيَدَ لِإِفَادَةِ الْكَثْرَةِ إِذْ غَايَةٌ مَا يَبْذُلُهُ السَّخِيُّ مِنْ مَالِهِ أَنْ يُعْطِيَ بِيَدَيْهِ»²⁰.

ج- عند المحدثين من المفسرين:

- **القراءة 14:** قال الخلوّاتي الحنفي: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، أَي: لَيْسَ شَأْنُهُ عِزٌّ وَجَلٌّ كَمَا وَصَفْتُمُوهُ بَلْ هُوَ مَوْصُوفٌ بِغَايَةِ الْجُودِ وَنَهَايَةِ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَهِيَ (أَيِ الْيَدُ) صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى كَالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ وَالْوَجْهِ وَيَدَاهُ فِي الْحَقِيقَةِ عِبَارَةٌ عَنْ صِفَاتِهِ الْجَمَالِيَّةِ وَالْجَلَالِيَّةِ»²¹.

- **القراءة 15:** قال الشوكاني: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، أَي: بَلْ هُوَ فِي غَايَةِ مَا يَكُونُ مِنَ الْجُودِ»²².

- **القراءة 16:** قال الألوسي بعدما أورد بعض تأويلات اليد عند من سبقه من المفسرين: «وقال سلف الأمة رضي الله تعالى عنهم: إن هذا من المنتشابه، وتفويض تأويله إلى الله تعالى هو الأسلم، وقد صح عن النَّبِيِّ ﷺ أنه أثبت لله عز وجل يدين، وقال: «وكلتا يديه يمين» ولم يرو عن أحد من أصحابه ﷺ وعليهم أنه أول ذلك بالنعمة، أو بالقدرة بل أبقوها كما وردت وسكتوا، ولئن كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب لا سيما في مثل هذه المواطن»²³.

- **القراءة 17:** قال الصديق حسن خان: «ويد الله صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه فيجب علينا الإيمان بها والتسليم وإثباتها له تعالى وإمرارها كما جاءت في الكتاب والسنة بلا كيف ولا تشبيه ولا تعطيل، قال تعالى: (لما خلقت بيدي) وقال النَّبِيُّ ﷺ عن يمين الرحمن: "وكلتا يديه يمين" فالجارحة منتفية في صفته عز وجل، والجهمية أنكروها وتؤولوا بالنعمة والقدرة وهم المعطلة، وهذا الانتفاء إنما هو عند المؤمنين، وأمّا اليهود فإنهم مجسمة فيصح حمل اليد عندهم على الجارحة بحسب اعتقادهم الفاسد»²⁴.

- **القراءة 18:** قال ابن عاشور: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ نَفْضٌ لِكَلَامِهِمْ وَإِثْبَاتٌ سَعَةٍ فَضْلِهِ تَعَالَى. وَبَسَطُ الْيَدَيْنِ تَمَثِيلٌ لِلْعَطَاءِ، وَهُوَ يَنْصَمُنُ تَشْبِيهَ الْإِنْعَامِ بِأَشْيَاءٍ تُعْطَى بِالْيَدَيْنِ»²⁵.

- **القراءة 19:** قال دروزة: «ولقد وقف بعض المفسرين عند كلمة يَدَاهُ:

فمنهم من أولها بأنها كناية عن نعم الله وبأن تثنيها في مقام التعظيم.

ومنهم من أولها بأنها كناية عن قدرة الله.

ومنهم من قال: إن يد الله صفة من صفاته يجب التسليم بها دون البحث في الكيفية، على ما كان عليه السلف من أهل السنة»²⁶.

- **القراءة 20:** قال الشعراوي: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ}، وهو يعطي من يريد، وكلمة «اليد» في اللغة تُطلق على الجارحة وتطلق على النعمة، فيقول الرجل: إن لفلان علي يداً لا أنساها؛ أي أنه قدم جميلاً لا يُنسى. واستعملت اليد بهذا المعنى (أي: النعمة) لأن جميع التناولات تكون باليد»²⁷.

وكلّ هذه القراءات السابقة للنص القرآني تدور في فلك تفسيرين اثنين، وكلّهما تنطلق من مرجعية إيديولوجية، وتلويين مذهبي معين لا يمكن للمفسر الخروج عنه بأي حال من الأحوال، وتنوع القراءة دليل الانفتاح على الخطاب الديني ابتداءً، والاختلاف الوارد هو اختلاف الصيغة الأسنوية لا غير، فنجد أن كلّ مفسر ينتمي إلى حقل إيديولوجي معين سعيده حمل الآية على تفسير من سبقوه ممن يوافقوه في منحاه، وذلك لأنّ المفسر منذ القديم إلى يومنا هذا لا يجد حرجاً في إبداء رأيه واجتهاده في الآية من منطلق

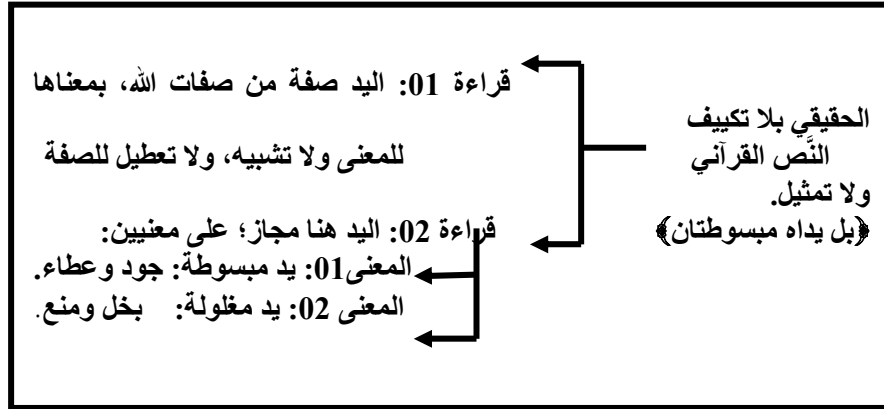
تطبيق المقاربات النقدية الحديثة على النص القرآني

لاهوتي كما يسميه أركون، وهذه القراءة تشكّل كلُّ واحدة منها تفسيراً معيناً، إذ التفسيرات تختلف، وهي أنواع منها نوعان أساسيان:

أ- التفسير بالمأثور (الكتاب والحديث): لا مجال للاجتهاد فيه؛ تفسير النص القرآني يحتاج إلى نص عالٍ من القرآن نفسه أو من الحديث في تحديد دلالاته، وفهم المعنى منه.

ب- التفسير بالمنظور (الرأي): فيه نوع من الاجتهاد؛ إذ لا يقف المفسر عند النص بل يجتهد في الكشف عن بعض صور الدلالة في النص من زوايا عدّة (بلاغياً، نحوياً، صرفياً، بيانياً، ... إلخ)²⁸.

ويمكن أن تلخص القراءات السابقة في قراءتين كما سبق بيانه، وإنّما الاختلاف في العبارات المُعبّر بها ليس إلا رغم تباعد العصور بين قراءة وقراءة ممّا يوحي بالتأثير المذهبي في كلّ قراءة، إذ لا يتفق القارئ والنّاقد للنص مع مَنْ سبقوه إلا من منطلق عقديّ دون غيره من المبادئ التي تمثّل مرجعاً أو معلماً، ويمكن تمثيل القراءتين للآية السابقة على النحو الآتي:



3- مفهوم وضوابط ترهين وتحيين القراءات التفسيرية عند أركون وحرب وأبو زيد: عند التأمل في القراءات السابقة للآية نجد أنّ اختلافهم في تفسيرها وتأويلها هو خلافتٌ عقدي محضٌ لذا نجد أنّ أركون رفض هذا المنطلق في التفسير في معرض ذكره الحاجة إلى تجديد التفسير أو الانتقال إلى مرحلة تحليل الخطاب الديني قائلاً: «وهذا لا يعني أننا بالطبع سوف نخرط في الخطّ التبجيلي، وأن نكرّر بصياغات لغوية مختلفة ما كان عدد كبير من المفسرين المسلمين قد قالوه سابقاً، وإنّما يكمن مقصدنا الأكثر بعداً وعمقاً في المساهمة بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام. لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت مرتبطة كلّها بإيديولوجية رسمية أو معارضة (كاتوليكية/بروتستانتية، سنية/شيعية) ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيق، وأن نجعل ممكناً وجود تفكير ديني منفتح (من دون أية أسبقيات لاهوتية) على جميع التجارب الدينية للبشرية»²⁹، أي أنّنا حيال القراءة التفسيرية الحديثة وفق ما يقتضيه الترهين الخطابي النقدي يجب على القارئ أن ينطلق من محض الفكر الحرّ، والعقل المنطلق دون الالتزام المبدئي بالقيود الأيديولوجية التي تجعل منه قارئاً استهلاكياً، أو مستثمراً سلبياً لقراءات سابقة خارجة عن سياقها التاريخي، ويبقى النص القرآني كما يرى نصر حامد أبو زيد كغيره من النصوص خاضعاً للمنهج التاريخي من حيث المفهوم، ويبقى المنطوق ثابتاً، بتطبيق جدلية التغيير والثبات، ومراعاة للسياق التاريخي الذي له دور فعّال في الحاكمة الدلالية للمعنى، وبناءً على هذا التوجه الفكري عند أركون وغيره، جعل علي حرب حرية البحث والفكر، وبعث روح التساؤل اتفاقيّة

إجماعيةً قائلًا: «وأول ما أتفق به معه هو حرية البحث والفكر، وأعني بالتحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة أركون ذاتها. فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلًا دون حرية البحث، إلا إذا كان عائقًا نظريًا أو منهجيًا. وبكلام آخر، لا ينبغي للعوائق السلطوية والدوغمائية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والكشف. بل الباحث الحق لا يسلم إلا بما يُفضي إليه بحثه ونظره ولو خالف ذلك ما استقرّ عليه الرأي أو ما رست عليه القناعات.... ولعلّ البحث لا يتقدّم إلا بخلخلة الاعتقادات وزحزحة القناعات وتبديل زاوية النظر إلى الأمور والأشياء.... نعم إن لكل مُعتقِدٍ حقّه كما يعلمنا أهل العرفان. ولكن الباحث عن الحقيقة غير المكتفي بحقيقته لا ينظر إلى حقّ المُعتقِد بل ينظر إلى المُعتقِد الحقّ ويفحص عنه. والباحث عن الحقّ لا يستقرُّ، بل تُقلقه الأسئلة دومًا، إذ الحقّ يتّسع ويصعب استقصاؤه»³⁰.

وفي إطار البحث عن الحقّ يرى بعضهم أنّ الخطاب الديني (القرآن بخاصة) نفسه خطابٌ متفوقٌ بمفهومه القديم، وأنّ المفاهيم والتعاليم الواردة في القرآن مثلًا لا تمثّل الواقع الذي نعيشه ممّا يُحدث فجوة واسعة بين الإسلام والمسلمين، حيثُ تفرض الحياة الاجتماعية المعاصرة نمطًا معينًا لا يتكيّف مع التعاليم الدينية التي كانت تُعتمد وتُطبّق في إطار زمني معين؟! ومن ذلك:

- قضية التزام المرأة الحجاب.
- أو حكم مصافحة النساء.

وغيرها من الأمور التي عدّدت صورة الخطاب الديني وجعلت منه محوراً ضيقاً، تسدّ فيه الأبواب دون الباحثين عن الحقيقة، والراغبين في العيش في إطار واقعي، والبعد عن العالم الافتراضي أو الفرضي؛ لذا قال نصر حامد أبو زيد: «والواقع أنّ الأمر يبدو كذلك في الخطاب الديني، أي يبدو هذا الانقسام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قدرياً، ولعلّ هذا يفسّر عجز الخطاب الديني عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاءً برفع شعار: الإسلام هو الحلّ، ويتمّ طرح المشكل باختصار وتبسيط شديد: كان بيدنا سلاح استخدمناه، مرّة للانتصار، ثمّ ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار... وعندما يُطلق سراح القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمة»³¹، والمقصود بذلك هو اعتبار البعد التاريخي، أو وضع النصّ في سياقه التاريخي الذي يوظّف فيها البشر هذا النصّ لخدمتهم، ويكون عوناً لهم على تذليل مشكلاتهم، لا أن يصبح النصّ الديني نفسه عائقاً، وعقبة صعبة في حياتهم، حيثُ يحيى في ضمور، وينحدر بهم إلى سفول، وهذه مشكلة أخرى، وتساؤلات لا يوجد لها جواب في كثير من الأحيان، ويتعدّد الوضع عندئذ؟ يقول نصر حامد أبو زيد مُصوّراً هذه المشكلة: «يبدو إهدار البعد التاريخي في تصوّر النّطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراس إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر، ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي ممّا يساهم في اغتراب الإنسان والتسّثر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني... إنّ ردّ كلّ أزمة من أزمت الواقع في المجتمعات الإسلامية- بل وكلّ أزمت البشرية- إلى البعد عن منهج الله هو في الحقيقة عجزٌ عن التّعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تآبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. الوقوف جنباً إلى جنب مع التّخلف ضدّ قوى التّقدم»³²، وقد سمعتُ بعضهم في إحدى الملتقيات حول بلاغة القرآن الكريم المقامة بجامعة مولود معمريّ - تيزي وزو- وهو يجتهد في تفسير قوله تعالى: ﴿والرّاسخون في العلم﴾ [آل عمران: 07] مفنداً أن يكون هؤلاء هم علماء

الشريعة الإسلامية، أو حَمَلَةُ الفقه، والقائمين بمهمة الفتوى، وعلماء العقيدة، أو التفسير، أو الحديث، بل هم الذين سافروا إلى الفضاء، وجاوزوا طبقة الأزون، وصنعوا الصواريخ، وطوّروا التكنولوجيا، ودفعوا عجلة الرقي الإلكتروني والرقمي، وغيرهم من العلماء المبرزين في مجالات العلوم البحتة، وقد عدّ نفسه في تلك المداخلة من الراسخين في العلم!! وقد استنكف بعضهم في ذلك اليوم الدراسي عن قبول مقالته، ورفض كلمته جملة وتفصيلاً، وقد علّقوا بتعليقات تتراوح بين الشدة واللين، وذلك لأنّ مثل هذه المواضيع التي تمسّ الجانب العقدي أو الديني فيها نوع من التّحفظ في إبداء مطلق الرّأي فيها، أو الاعتماد على خالص الاجتهاد دون عزو القول إلى أحد ممن سبق بفهم، وهو إغراب بدعوى التّجديد وبعث حرية الفكر، وفكّ أغلال الماضيّة والتّخلف والتّاريخانيّة والسلفيّة القاتلة، وإنّي أراه يستمدّ ذلك من التّفريق بين الدين والفكر الديني «فالدّين هو مجموعة النّصوص المقدّسة الثّابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النّصوص وتأويلها واستخراج دلالتها، ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل من الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدّد - إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة»³³ كما يراه نصر حامد أبو زيد.

إنّ أركون ومن وافقه على منهجه في قراءة النصّ القرآني؛ وهو المنهج الظّاهرتي (الفينومينولوجي) الذي يلغي كلّ المعارف القاعدية للمفسّر، أو القارئ وبخاصّة تلك التي تصبّ في أطر إيديولوجية ضيقة، أو مذهبيّة تعصبية، وينبذ بشدّة ركوب موجة التّبجيل، وتقلّد الفكر التّقديسي للنصّ وبخاصّة في العصور الأولى إلى نهاية القرن الرّابع، حيثُ ينفي فكرة كون أنّ أبا بكر الصّديق - رضي الله عنه - هو أوّل من جمع المصحف³⁴، بل الخلاف بعده باقٍ بين السنّة والشيعّة إلى نهاية القرن الرابع، هناك صار النصّ - حسب أركون - وحدة متكاملة مغلقة من حيث التركيب، ومفتوحة من حيث الفهم والقراءة، فإذا كان الاختلاف قد جرى فيه سنين بل قرون متطاولة فكيف يمكن للقارئ أو يُسلم مبعلاً النصّ تعلوه رهبة القراءة أو الجرأة على الاجتهاد!؟

وهذه الفكرة في نظري غير مقبولة بنتائاً، لأنّ القرآن الكريم «يعدّ رأس مقدّسات الإسلام، وعمدة التّشريع، وينبوع الحكمة، يعطّف النفوس إلى الحقّ، ويُلقيّ العيون إلى النّور، ويهدي الحيارى إلى السبيل القصد، فلا غرو أن يُنزله المسلمون - على تراخي العصور - منزلة التّقديس والإكبار»³⁵، وهذا التّبجيل نابع من عقيدة المسلم الذي يرى في النصّ القرآني أنّه دستور حياة وشريعة، أي لا يكتفي في قراءته للقرآن بفهم معالم الإسلام، والسّعي إلى تطبيق أحكامه، والوقوف عند حدوده، بل يصلح هذا لأن يكون نبزاً يهدّي به في أمور دنياه ودينه، ويمكن لهذا النصّ أن يسترشد به في كلّ الفنون والعلوم، وفي مجال الفكر والإبداع، وقد ضيق بعضهم هذا المفهوم وجعل من الفكر الديني خطاباً شعائريّاً، يمكن تفعيله في شعائر دينيّة فقط، حيثُ لا يصلح إعماله في المجالات الأخرى التي تستوجب إلغاء لهذا الفكر، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ الدّعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرّحمة وباطنها العذاب، إنّها دعوة تؤدي إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملايسات الزّمان والمكان والموقف الاجتماعي في مجالات فكرية، عقليّة وإبداعية، لم تتعرّض لها النّصوص الدينيّة، وإنّ حاول الفكر الديني دائماً بطرق تأويليّة ملتوية أن يستنطق النّصوص الدينيّة بما يراه في المجالات المُشار إليها»³⁶، وقد يكفي دليلاً على تقنيد وعدم قبول هذه الرؤية، ما ورد في التّاريخ الإسلامي الحافل من علماء في شتى التّخصصات، وجميع المجالات العلميّة، وقد كانوا دوماً تصبغهم الصّبغة الإسلاميّة لا غير، أفينكرُ هذا التّاريخ الذي لا مجال

للتحريف فيه، ولا التَّغيير؟! وبخاصة إذا كان النقل عن المحققين، يقول محمود شاكر: «فإنَّ هذا الإحساس القديم المبهم المتصاعد بفساد الحياة الأدبية، قد أفضى بي ... إلى إعادة قراءة الشَّعر العربي كلَّه أولاً، ثم قراءة ما يقع تحت يدي من هذا الإرث العظيم الضَّخم المتنوع من تفسير وحديث وفقه، وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام)، وملل ونحل، إلى بحر زاخر من الأدب والنَّقد والبلاغة والنَّحو واللُّغة، حتَّى تراث الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم وصور الكواكب، والطبِّ القديم ومفردات الأدوية، وحتَّى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة تبين لي يومئذ تبييناً واضحاً أنَّ شطري المنهج: "المادة، والتطبيق" ... مكتملان اكتمالاً مذهلاً يحير العقل، منذ أوليَّة هذه الأُمَّة العربيَّة المسلمة صاحبة اللُّسان العربي، ثم يزدادان اتساعاً واكمالاً وتنوعاً على مرِّ السنين وتعاقب العلماء والكتَّاب في كلِّ علم وفن، وأقول لك غير متردِّد أنَّ الذي كان عندهم من ذلك، لم يكن قطُّ عند أُمَّة سابقة من الأمم، حتَّى اليونان، وأكاد أقول لك غير متردِّد أيضاً إنَّهم بلغوا في ذلك مبلغاً لم تترك ذروته الثَّقافة الأوربية الحاضرة اليوم، وهي في قَمَّة مجدها وازدهارها وسطوتها على العلم والمعرفة»³⁷. وحسبي بهذا الكلام الرِّصين المحكم تعليقاً على قول نصر حامد أبو زيد، لأنَّ الإشكال عنده في قراءة النَّصِّ القرآني هو الفصل التعسَّفي الواقع بين ما هو إلهي وما هو إنساني، وتوهم الخطأ كامن في اعتقاد من يرى أنَّ ما هو إلهي لا يمكن أن يُخضع لمناهج التَّحليل العقليَّة الإنسانيَّة، وإقامة العلاقة الانفصالية بينهما، فحتَّى نسلم من سيطرة هذا الفكر الدُّغمائي الذي لا يمكنه أن يتجاوز عقدة أنَّ النَّصِّ القرآني يمكن أن يُعالج، ويحلَّل كغيره من النَّصوص الأخرى دون اللُّوج في دائرة الصِّراعات العقديَّة والخلافات الدِّينية المنهجية التي تعدُّ - حسب نصر حامد- كاشفاً للتناقض الواقع في الفكر الدِّيني، وقد ينتج عن ذلك الكثير من القراءات التي تكشف عن سوء الفهم الواقع -حسبه- في فهم دلالات الآيات أو فهم دلالة الألفاظ، وهذا غلط وغلط فاحش، ومزلق خطير من المزالق التي وقع فيها الحداثيون في فرض المناهج النَّقدية المعاصرة والمقاربات الحديثة على النَّصِّ القرآني، وفرضها عليه بشكل تعسَّفي محض، ودليل ذلك أنَّ القرآن الكريم نزل نزولاً مرتباً على الحوادث والوقائع، وكان الرَّسول ﷺ لا يتأخَّر لحظة في إبلاغ الصحابة بما نزل عليه من الوحيِّ مفسراً لهم ما قد يُشكِّل عليهم، وكانوا يسألونه عمَّا أُعْرِب عنهم، ثم علّموا ذلك التَّأويل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، وقد كانوا أهل لغة وفصاحة وبيان، فلم يكونوا ليحرِّفوا تأويلاً تعلموه، أو يَضْعُفُوا عن تأويل فقوه مباشرة من متلقي الوحي عن أمين الوحي جبريل - عليه السلام- عن الله -عزَّ وجلَّ- فيستحيل كوناً أن يتلقَّى المتلقي الكلام دون إرادة فهم المعنى، وتوضُّح الدلالة عنده، وطلب شرحه لذا قال ابن تيميَّة: «ومن المعلوم أنَّ كلَّ كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك. وأيضاً، فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فنٍّ من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟»³⁸ وقد فهموا المعاني والدلالات بلغتهم التي بها يعبرون، ولم يكن اعتقاد أنَّها نصُّ كلامي إلهي مانعاً من ذلك، بل وحتَّى الاجتهاد في تأويلها بما يوافق الوجه اللُّغوي عندهم، وقد كانت المعاملة معاملة النَّصِّ اللُّغوي، بدليل قوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيِّن لهم» [إبراهيم: 04] ولم يكن للحيلولة دون الفهم مقصد الوحي، بل الإبانة والتَّفهم هما القصد فلا مكان هنا لقول نصر حامد أبو زيد: «ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأنَّ النَّصوص الدِّينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأنَّ أصلها الإلهي لا يعني أنَّها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة» فيمكن لهذه النَّصوص أن تعالج من نظرة ألسنيَّة، ويمكن إخضاعها إلى الدِّراسات وفق المناهج النَّقدية الغربية

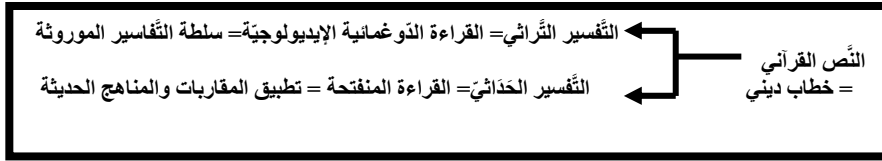
تطبيق المقاربات النقدية الحديثة على النص القرآني

المعاصرة والحديثة، وهذا عين ما فعله الكثير من الكتاب، والباحثين، ومحاولين الوصول إلى نقطة اتفاق بحثية مع من يرونهم بأنهم تراثيون، وإلا فقد رماهم غيرهم من أصحاب الفكر الحرّ -الذي ليس لحرّيته قيود أو شروط- بالتخلف والماضي وغيرها من الأوصاف.

4- مناقشة آراء أركون وحرب وأبو زيد: إنَّ الحداثيون أنفسهم يرون أنّ دراسة النصوص الدينية واجبة الإخضاع للبعد التاريخي الذي يلغي بدوره غلبة الطابع الإيديولوجي ابتداءً، وسيطرة الأفكار المُسبَّقة أو الجاهزة، وقد ركّز كتاب ثلاثة حول هذه القضية وهم:

- محمد أركون.
- نصر حامد أبو زيد.
- علي حرب.

وأنا لست أجادل هؤلاء أو أنزعهم «فيما شاب التراث التفسيري من التلوين المذهبي، والحشو الروائي، وتغلّب مصطلحات الفنون والعلوم، وانحسار أفق التنزيل على الواقع، وانكساف وقدة المعاصرة الحيّة التي تضمن قيوماً الوحي على المسار الحضاري العام. بيد أنّ علم التفسير - مع كلّ هذا- اغتنى بفهوم جيّدة، وقواعد متينة، وضوابط في التدبر لا محيص عن الاستهداء بها عند النظر في كتاب الله تعالى، وهذا مفترق الطرق بين صوت مبشّر بالهدم، وصوت داع إلى البناء!»³⁹، حيث لا يجعل أصحاب القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني القسمة إلى: تفسير بالمأثور وتفسير المنظور (الرأي) بل يفسرونه حسب الاتجاه الذي هو في أصله تفسير وفق الطابع الإيديولوجي، وإن كانوا ينكرون أن يكون الأمر كذلك، حيث يرون أنّه قسمين:



ويمكن أن يُقال: إنّ هذا النوع من التّقسيم للقراءة تُجاه النصّ القرآني بخاصة، أو الخطاب الديني عموماً (الذي يشمل كلّ النصوص الدينية التي تكتسب اعتباراً أو قسدياً طابع القداسة، وتستوجب على المعتقدين لمعانيتها الدخول في الخطّ التبجيلي أولاً وأخراً) هي قراءة تعسّفية، حيث إنّ الناظر في قراءة السلف للنصوص القرآنية بخاصة يجد فيها من اختلاف التنوع الشيء الكثير، وهذا التنوع نفسه هو تغاير ألفاظ، وتلاعب بالدلالات عند النقاد المعاصرين، فهو يصبّ في نفس الفكرة، فنجد في كثير من الأحيان نزول الآية لسبب مخصوص، أو يُذكر له سبب مخصوص، أو متعلّق بشخص معيّن كأن يذكر اسمه فيها كقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: 01] فالقارئ هنا أمام آيتين من آليات القراءة:

- إمّا التفسير الموروثة.

- أو المناهج والمقاربات المعاصرة والحديثة.

فعند أعمال قواعد التفسير نجد أنّ هذه الآية وإن نزلت في شخص معين، في ملايسات تاريخية معينة إلا أنّ دلالة الوعيد سارية لأنهم جعلوا لذلك قاعدة في معاملة هذه النصوص بقولهم: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، لأنّ دلالة الوعيد الواردة في الآية ليست مقصورة على أبي لهب كشخص بعينه، فقد انقضى السّياق التاريخي لهذه الشخصيّة وحتّى تبقى الدلالة قائمة، ويستمر انفتاح النصّ على القراء الجدد في مختلف العصور، لذا كانت القاعدة الواردة عن المفسرين معتبرة، لعلم بعضهم أنّ دلالة

الآية قد يقع فيها بعض الإشكالات مع الزمن. ويمكن القول لأصحاب المناهج النقدية المعاصرة: إننا قد سلّمنا لكم جدلاً بأنّ (الظاهرية أو الفينومينولوجية) التي نادى بها أركون صالحة لتطبيقها على النصّ القرآني، وهي الأخذ بظاهر الدلالة دون الحاجة إلى تأويل أو ليّ أعناق النصوص لتستقيم للقوالب المنهجية الجاهزة التي يسميها: الخطّ التبجيلي، أو الطابع الإيديولوجي، أو أدلجة التفكير، أو أسلمة المنهج، أو التفسير الدوغمائي، فلنطبّق الظاهرية على الآية:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ

◆ القراءة الإقصائية:

حيثُ نقصي كل القراءات السابقة، وتجاوز مرحلة التفسير الموروثة، مع إخضاع النصّ القرآني لقراءة وفق المناهج النقدية المعاصرة (الظاهرية) مثلاً، فتصبح شخصية أبي لهب شخصية خرافية أو وهمية أو أسطورية أو تاريخية، وبالتالي لا معنى لقراءة هذه الآية، ولا حاجة لليّ عنق النصّ وتطويعه.

◆ القراءة التاريخية:

كيف تقرأ عندئذ دلالة الكنية الواردة في الآية (أبو لهب) وهو شخصية قد انمحت فاعليتها في السياق التاريخي، بمعنى أن تطبيق هذا البعد يستلزم منا أن نلغي هذه الدلالة، ويضطرّ معه إلى إخضاعها لدلالة تعسفية يفرضها القارئ. أو ما يُسمّى بالمجاز حيث تطلق على كل فرد اتّصف بوصف هذه الشخصية.

وينتج عن هذا طعن صريح في صلاحية القراءان كنصّ منته من حيث النزول، وكامل من حيث الدلالة، ومغلق من حيث النصّ، ومكتسب لصفة الطوعية، والامتداد في الزمان، وتطبيق البعد التاريخي نفسه يصبح كغيره من النصوص التاريخية التي تؤرخ للأحداث وينتهي مفعولها بنهاية الحدث وتبقى للعبارة فقط. والنصّ القرآني بخلاف ذلك فهو نصّ أحكام وعقائد ومعاملات.

وإذا بُحِثَ معنى التفسير فإننا نخلص إلى نتيجتين اثنتين:

- إما أن يكون التفسير انطلاقاً من قراءة الأولين للنص القرآني، وبخاصة الذين شهدوا التنزيل، وأدركوا التأويل، حيث تكون القراءة هنا مستندة في أصلها إلى أصل ثان هو الحديث الشريف، وليس يفهم هذا النص فهماً جيداً كما فهمه الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أوحى إليه هذا القرآن. وهذا التقسيم الذي سماه المتخصصون في التفسير بالتفسير بالمأثور؛ وهذا النوع من التفسير لا مجال للاجتهاد فيه؛ أي من حيث تحديد الدلالة للنص القرآني المراد قراءته، وإلا فتنوع العبارات في تحديد الدلالات أمر مشروع من حيث اللغة التي لا يجب تحجيرها في دلالات معينة، مما يؤدي إلى إماتة الجانب الآخر، إذ يمكن التعبير عن الشيء الواحد بعبارات متقاربة وكلها تؤدي معنى واحداً، ومهما يكن فإن الاجتهاد حاصل في هذا الجانب لا محالة.

- وإما أن يكون التفسير انطلاقاً من قراءة لا تستند إلى مرجعية تراثية أو سلفية، وبعيدة عن جميع القيود المفروضة أثناء القراءة، كقيد النص الأصلي التفسيري الثاني (الحديث النبوي)، وهذه القراءة التي تعتمد على الرأي كقاعدة تفسيرية، إذ هذا الرأي لا يخرج عن منطوق اللغة، وعن حدودها المرسومة من لدن القدماء، كما مثل سابقاً بقراءة (اليد) عن المفسرين في العصور المختلفة، وقد نشأ عن هذا الاتجاه ما يسمى بمدرسة الرأي، وامتداداً لهذه المدرسة جاءت القراءات المعاصرة التي تسعى إلى تطبيق المناهج النقدية والمقاربات الحديثة على النص القرآني، بمعنى آخر أن يدخل النص في علاقة تفاعلية إيجابية أو سلبية مع المنهج المراد تطبيقه أثناء القراءة، أي أن يصبح:

- النص بنويًا مع البنيوية بمختلف أنواعها (اللسانية، الشعرية،... الخ)

- النص ظاهريًا (فينومينولوجيا) مع الظاهريّة،

- النص شكليًا مع الشكلائية الروسية،

- النص أسلوبياً مع الأسلوبية،

- النص تداولياً مع التداولية،

- النص تحليلياً مع نظرية تحليل الخطاب،

بحيث يُخضع النص لمقولات نمطية جاهزة، أو أطر منهجية مسطرة، ونظريات مصفوفة، إذ تختلف هذه الرؤى من مذهب إلى آخر، ومن منهج إلى آخر، وكذا بين المدارس، فيصبح النص هنا أكثر عرضة للخطر أثناء ممارسة القراءة، ويخضع دون شعور الممارس إلى عمليات تعسفية جاءت هذه المناهج الحديثة والمقاربات أصالة لمناهضتها، ورفضها رفضاً مطلقاً لا جدال فيه، فمثلاً نجد أن الأسلوبية (مطبق الأسلوبية) أثناء قراءة النص بعد تجريده من صفة القداسة وإخضاعه لروح البحث والتساؤل، يطبق أبجديات المنهج الذي يتبناه، وهو في نفس الوقت يعي أو لا يعي أنه يقرأ النص وفق مرجعيات مسبقة، ويحاول في ذلك تكيف دلالة النص حسب المنهج الذي يتبناه أثناء القراءة، وهذه النظريات والمناهج غالباً لا تتوافق مع طبيعة النص القرآني. فيخضع هذا النص مباشرة لمنهج التفسير، والقواعد التي رسمها له المفسرون عبر مختلف العصور، لأن التفسير كظاهرة علمية هو بيان كلام الله، أو أنه المبين لألفاظ القرآن في معناه العام، أما من حيث تعريفه فهو كما قال الجرجاني: «التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»⁴⁰، فلا يمكن لهذه الظاهرة الكثيفة العلائق أن يحدّد مدلولاتها أو تدرس عن طريق منهج نقدي أو مقارنة من صنع وتصوّر باحث أو مفكر ليس يعتقد منها شيئاً، معتقداً أنها ظاهرة لغوية لسانية

خاضعة كغيرها من النصوص لنفس الضوابط والقواعد، فعلى فرض صحة هذا الجدل، يمكن للمفسر المسلم أن يقرأ نصوص الإنجيل المحرّفة بطبيعة تفكيره فيحكم عليها ببطلانها لأنّ القرآن ناسخ لما قبله من الكتب، جامع للشرائع، مع ما لحق تلك النصوص من الزيادات والخلافات الواردة فيها، وما طالها من أيدي التحريف والتشويه، فيكون الحكم هنا صائباً لو قلنا: إنّها تُعالج كغيرها من النصوص لأنّها من قبيل صنع البشر لا كالقرآن الذي هو كلام الله، وصفة القداسة، وقيومية الوحي عنه غير منفكّة، ومن هنا كان قياس أركون في معالجة النصّ القرآني كغيره من النصوص قياساً مع الفارق أو هو فاسد الاعتبار من أوجه، وكذلك جلّ ما ذهب إليه الذين ناصروا فكره، وأرادوا تطبيق المفاهيم التي جاء بها.

خاتمة الدراسة:

وبعد هذا العرض الوجيز عن إمكانية تطبيق هذه المناهج أو المقاربات الحديثة من عدمها، يمكن استخلاص ما يلي:

- إنّ محاولة الباحثين والنقاد مثل: أركون وعلي حرب ونصر حامد أبو زيد وغيرهم ليست محاولة لقراءة معاصرة للنصّ القرآني، وترهينها وفق ما هو موجود من مناهج ونظريات وآراء جديدة، بل هو محاولة للمسّاس بقداسة النصّ القرآني، لتكثيف فرص تمديد هذه الفكرة لتصبح اعتقاداً جازماً عند كلّ قارئ للنصّ القرآني، وهذا أمر في غاية الخطورة، قد تكون نتائجه مفضية إلى تسليم زمام الطّعن للمستشرقين وغيرهم من أعداء العربيّة، وتدعيم آرائهم ونشرها، و كان الواجب عليهم رفع ألوية الدّفاع عنها، ومجابهة تياراتهم الجارفة.

- إنّ الدّعوة إلى تجايف التّفاسير الموروثة دعوة غير منطقيّة، بدعوى أنّها أصبحت لا تخدم مقتضيات المعاصرة والحدّاث الفكرية، وليست تصلح من حيث البعد التاريخي، أضف إلى ذلك أنّ الأفكار الجديدة لا تنطلق من عدم، بل يجب أن ترتكز على آراء سابقة تُبنى عليها، فدعواهم إلى تجايفها في الحقيقة دعوة إلى القطيعة بين الجيل المعاصر وتراثهم العريق، وإنّ غلّت بدعوى التّجديد والترهين، فكيف يُعقل أن يتجايف قارئ النصّ القرآنيّ قروناً متطوّلة من البحث، وأزمنة ممتدّة من التّفكير الجاد، والبحث العلميّ الدّقيق؟!

- الدّعوة إلى تطبيق المناهج النّقديّة الحديثة على النّصوص -غير القرآن- مستساغة مقبولة من حيث إطارها العام، وممكنة بعد التّكثيف، وإخضاع قواعد المنهج المطبّق إلى طبيعة معالم النصّ المدروس، فدراسة نصّ شعري فرنسي مثلاً لبودليير من ديوانه (أزهار الشّر) بالفرنسية، ليس كدراسة نصّ من مغلّقة امرئ القيس بالعربيّة، وإن كان المنهج المستعمل واحداً كالأسلوبية مثلاً، ولا مجال هنا لمقارنة بلاغة القرآن ببلاغة من نزل بلغتهم، فكيف بلغة أجنبيّة، فدعوى معاملة النصّ القرآني كغيره من النّصوص هي دعوى منقوضة من أساسها.

- الحديث عن تطبيق المناهج النّقديّة والمقاربات الحديثة، وترهين الخطاب النّقدي العربيّ أمر محفوف بالمخاطر، وكثير المزالق، لأنّ طبيعة اللّغة العربيّة ليست كغيرها من اللّغات، وفي كثير من الأحيان نجد ابتداءً أثناء عملية التّطبيق إشكالا أولياً في ظاهرة المصطلحات، وبحوم الصّراع طويلاً حولها، من حيث ترجمتها وعدم إيجاد المكافئ لها في اللّغة المستهدفة، وغالباً ما لا تتفق المصطلحات مع المدلول الموضوع لها في اللّغة العربيّة، وكثيراً ما يضطرون إلى إجراء عملية ترجمة تعسّفيّة في حقّ القواعد اللّغويّة للغة العربيّة، ويبقى المصطلح غامضاً من حيث المدلول، فيفقد مصداقيته في ميدان البحث والمعرفة. كالصّراع الذي وقع حول ترجمة لفظ (Linguistique) فترجم إلى عدّة ألفاظ: اللّسانيات،

تطبيق المقاربات النقدية الحديثة على النص القرآني

علم الألسن، الألسنية،... الخ، ويقاس عليها المصطلحات المفاتيح في هذه المناهج أو المقاربات، وأحياناً يكون المنهج المطبق في حقل العربية مؤدناً بالزوال والاندثار في اللغة الأم التي أنشئ فيها، فيُسْتَوْرَد في مرحلة الضعف دون الاستفادة من تجربة الغرب في تطبيقه، وصلاحيته من عدمها.

- يعدّ الحديث عن النصوص العربية بمختلف أنواعها (دينية، وأدبية،... الخ) وتطبيق المناهج والمقاربات النقدية الحديثة عليها مزلقاً كبيراً، إذ اعتبر الباحثون في هذا المجال كلّ منهج قديم منهاجاً منتهي الصلاحية يجب إلغاؤه وإقصاؤه، وترهين الخطاب هنا عن طريق المناهج النقدية المعاصرة قد صار واجباً وضرورة، دون النظر إلى الصلاحية من عدمها، وهذا الأمر أوقع البحث في هذا المضمار بين صعوبة التطبيق وخطورة التحقيق، بين إلغاء المرجع التراثي، والتعسف في تحكيم المنهج الحدائثي. وإن كان لصاحب هذا البحث أن يوصي فإنه يوصي بما يلي:

- ضرورة تكثيف الاهتمام بدراسة النص القرآني وقراءته، انطلاقاً من كون هذا النص يمثل نظام حياة شاملة، لا نظام تعبد، أو دستور اعتقادات فقط.

- ضرورة تكيف المناهج النقدية الحديثة والمعاصرة المطروحة في الساحة الأدبية، لأنّ عملية الإسقاط المباشر نفسها عائق من عوائق التطبيق لهذه المناهج على النصوص العربية عامة، والنص القرآني بخاصة، وإن طبقت فتطبيقها تعسفي في أغلب الأحيان يضطر فيها الدارس إلى تكيف النص مع قواعد المنهج المطبق، والمفترض عكس ذلك.

- استحسان الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي والاهتمام به، وترغيب الطلبة الجادين وتوجيههم إلى دراسته وبحثه وتحيينه مع عدم المساس بأصالته، والرجوع إلى التراث، للوصول إلى الحاضر، ومدّ الجسور إلى المستقبل، حيث تكون الدراسة لهذا الخبء المدفون والركاز العلمي الضخم دراسة متينة كاشفة للقواعد، وموضحة للمعالم لا دراسة تبرك.

- دعوة الباحثين الجادين في مجال علم الترجمة (ترجمة المصطلح) إلى الاهتمام بما يستورد في مجال المناهج أو المقاربات النقدية الحديثة، ترجمةً وتكييفاً، بمراعاة طبيعة اللغة المستهدفة وطبيعة المادة المعرفية المدروسة.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو بكر الباقلاني (403هـ)، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط8، 2017م.
- 2- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (728هـ)، مقدّمة في أصول التفسير، مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1490هـ/ 1980م.
- 3- أحمد بن محمد الثعلبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- 4- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، دار طيبة، الرياض، ط2، 1420م/ 1999م.
- 5- إسماعيل حقي الاستنبولي (1127هـ)، روح البيان، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- 6- جلال الدين المحلي (864هـ) وجلال الدين السيوطي (911هـ)، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة ط1، دت.
- 7- الحسين بن مسعود البغوي (510هـ)، معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، دمشق، ط4، 1417هـ/ 1997م.
- 8- محمد عزّة دروزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دط، 1383هـ.
- 9- سعيد بن مسعدة الأخفش (215هـ) معاني القرآن، تح: هدى قراة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ/ 1990م.

- 10- الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، الدار التونسية، تونس، ط1، 1984م.
- 11- عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، دَرْجُ الدَّرْرِ فِي تَفْسِيرِ الْأَيِّ وَالْأَثَرِ، تح: طلعت الفرحان، محمد أمير، دار الفكر، عمان، ط1، 1430هـ/ 2009م.
- 12- عبد الكريم بن هوازن القشيري (465هـ)، لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تح: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط3، دت.
- 13- علي بن أحمد الواحدي (468هـ)، التَّفْسِيرُ البسيط، تح: مجموعة من الباحثين، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ط1، 1430هـ/ 2010م.
- 14- علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م.
- 15- علي حرب، نقد النَّصِّ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005م.
- 16- فضل عباس، التَّفْسِيرُ والمفسِّرون في العصر الحديث، دار النفائس، الأردن، ط1، 1437هـ/ 2016م.
- 17- قطب الريسوني، النَّصُّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 2010م.
- 18- محمد أركون، القرآن من التَّفْسِيرِ الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1425هـ/ 2005م.
- 19- محمد بن جرير الطبري (310هـ)، جامع جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- 20- محمد بن عبد الله بدر الدين الزُّركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد إبراهيم أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ط1، 1376هـ/ 1957م.
- 21- محمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1994م.
- 22- محمد بن عمرو فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3: 1420هـ/ 2000م.
- 23- محمد بن منصور السمعاني (489هـ)، تفسيره، تح: ياسر إبراهيم، غنيم عباس، دار الوطن، السعودية، ط1، 1418هـ/ 1997م.
- 24- محمد صديق خان القنوجي (1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، اعتنى به وراجعته: عبد الله الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1412هـ/ 1992م.
- 25- محمد متولي الشعراوي، خواطر (تفسير الشعراوي)، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، ط1، 1997م.
- 26- محمود بن عمرو جار الله الزمخشري (538هـ)، الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.
- 27- محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة المدني، جُدَّة، ط1، 1407م/ 1987م.
- 28- محمود شكري الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م.
- 29- نصر بن محمد السمرقندي (373هـ)، بحر العلوم، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط1، دت.
- 30- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.

- 1- وهذه مسألة قد خاضت فيها الفرق الإسلامية، فالمعتزلة ومن وافقهم قالوا: بخلق القرآن، أما أهل السنة والجماعة فقد قالوا: بأنه كلام الله غير مخلوق، وهي مما يدرس في علم العقيدة. يُنظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، أو الفصل في الملل والنحل لابن حزم الأندلسي، أو الملل والنحل للشهرستاني. ومن أشهر تلك المناظرات التي عقدت بين أهل السنة والمعتزلة المناظرة بين بشر المريسي رأس المعتزلة في زمن المأمون، وبين عبد العزيز الكناني ممثلاً أهل السنة، والغلبة كانت له، وهي مطبوعة مشهورة متداولة.
- 2- قال أبو إسحاق النُّظام شيخ المعتزلة: «والعرب إنما لم يعارضوه، لأنَّ الله تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم به» (أبو بكر الباقلائي 403هـ، إعجاز القرآن، ص8).
- 3- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص119.
- 4- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص140.
- 5- علي حرب، نقد النص، ص69.
- 6- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص221.
- 7- المرجع السابق، ص224.
- 8- سعيد بن مسعدة الأخفش (215هـ) معاني القرآن، ج1، ص284.
- 9- محمد بن جرير الطبري (310هـ)، جامع جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج10، ص452.
- 10- نصر بن محمد السمرقندي (373هـ)، بحر العلوم، ج1، ص427.
- 11- أحمد بن محمد الثعلبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج4، ص89.
- 12- علي بن أحمد الواحدي (468هـ)، التفسير البسيط، ج7، ص454.
- 13- عبد الكريم بن هوازن القشيري (465هـ)، لطائف الإشارات، ج1، ص437.
- 14- عبد القاهر الجرجاني (471هـ)، درج الدرر، ج1، ص574.
- 15- محمد بن منصور السمعاني (489هـ)، تفسيره، ج2، ص51.
- 16- الحسين بن مسعود البغوي (510هـ)، معالم التنزيل، ج3، ص77.
- 17- محمود بن عمرو جار الله الزمخشري (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص656.
- 18- محمد بن عمرو فخر الدين الرازي (606هـ)، مفاتيح الغيب، ج12، ص395.
- 19- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص146.
- 20- جلال الدين المحلي (864هـ) وجلال الدين السيوطي (911هـ)، تفسير الجلالين، ص149.
- 21- إسماعيل حقي الاستنبولي (1127هـ)، روح البيان، ج2، ص414.
- 22- محمد بن علي الشوكاني (1250هـ)، فتح القدير، ج2، ص66.
- 23- محمود شكري الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج3، ص347-348.
- 24- محمد صديق خان القنوجي (1307هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج4، ص13.
- 25- محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، ج6، ص250.
- 26- محمد عزّة دروزة (1404هـ)، التفسير الحديث، ج9، ص177.
- 27- محمد متولي الشعراوي (1418هـ)، خواطر، ج6، ص3264.
- 28- يُنظر: فضل عباس، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ج1، ص183-207.
- 29- أركون، النص القرآني، مرجع سابق، ص111.
- 30- علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص71-72.
- 31- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص91.
- 32- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص95.
- 33- المرجع السابق، ص195.

- ³⁴- يُنظر: محمد بن عبد الله بدر الدين الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص235. قال: «واعلم أنه قد اشتهر أن عثمان هو أول من جمع المصاحف وليس كذلك لما بيناه بل أول من جمعها في مصحف واحد الصديق ثم أمر عثمان حين خاف الاختلاف في القراءة بتحويله منها إلى المصاحف».
- ³⁵- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص7.
- ³⁶- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص198.
- ³⁷- محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مكتبة المدني، جدة، د.ط، 1407م/1987م، ص23-24.
- ³⁸- أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (728هـ)، مقممة في أصول التفسير، ص10.
- ³⁹- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر القرآني، مرجع سابق، ص137.
- ⁴⁰- علي بن محمد الجرجاني (816هـ)، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/1985م، ص87.

الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات - أسبابه وأقسامه -

Differences between use of nodal terms - Causes and types -

طالب الدكتوراه حُسين يسعد* أ.د/ العربي بن الشيخ

كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: العلوم الإسلامية في الجزائر

bclarbi@hotmail.com houcine.isaad@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/12/01 تاريخ القبول: 2021/01/09

الملخص:

تناولت هذه الدراسة الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات، وقد تعرضت فيها لذكر أسباب حصول ذلك الاختلاف في التوظيف، وبالتتبع ظهرت ثلاثة أسباب، ذكرتُ مثلا واحدا لكل سبب، ثم تناولت أقسام الاختلاف في التوظيف، وبعد التتبع ظهرت أربعة أقسام، ذكرتُ مثلا لكل قسم، إلى أن ختمتُ دراسة هذا البحث بخاتمة لأهم النتائج.
كلمات مفتاحية: الاختلاف؛ توظيف؛ المصطلحات؛ الغيبيات.

Abstract:

This study dealt with the differences between the uses of nodal terms. The reasons for these differences were explained in a number of ways. Following three reasons, I mentioned one example for each reason. Until the conclusion of the study of this research conclusion of the most important results.

Keywords: Differences; Usage; Terminology; Streptococcus.

مقدمة:

الحمد لله الذي علم الإنسان البيان، وأنعم عليه بالنطق واللسان، أحمده على آلائه الجسام، وأشكره على فواضله العظام، والصلاة والسلام على محمد خير الأنام، المبعوث رحمة إلى الإنس والجان، صلاة وسلاما مزِيدَتَيْن، إلى يوم لقاء المليك الديان، أما بعد:

فقد تتابع علماء الشريعة وغيرهم على ذكر مصطلحات خاصة بهم في كل فن من الفنون، وذلك ضبطا للمفاهيم، واختصارا للعبارات، وقد لاحظ العلماء وجود مصطلحات يمكن أن تُستعمل استعمالا متنوعا، لذلك حرصوا على تبيان الاختلاف في توظيف تلك المصطلحات، وقد ظهر هذا الجهد إما في مصنوعات مستقلة كالكتب التي اعتنت بالفروق اللغوية، وإما في أثناء تقرير جملة من مسائل ذلك الفن، ويمكن أن نمثل لذلك بتوظيف النحويين لمصطلح الاسم المفرد استعمالا متعددة، وكذلك مصطلح الحديث الحسن والحديث المقطوع حسب استعمال المحدثين، وتجد نظير هذا التقرير في سائر الفنون.

ومن جملة العلوم التي اختصت بجملة وافرة من المصطلحات علم العقيدة، نظرا لكثرة المسائل التي وردت فيها، لذا كان النظر في توظيف النصوص الشرعية، واستعمالات أهل العلم لهذه المصطلحات، واستخلاص الفروق الدقيقة بينها جديرا بالبحث، فلا يمكن للباحث تجاوز هذا المطلب، لأن إغفاله يؤدي إلى خلط في المفاهيم عند ورود كثير من المصطلحات بين ناظره، والمقصود من هذا الجهد هو محاولة

* المرسل المؤلف.

رفع إشكال متعلق بالمصطلحات العقديّة مضمونه: هل إطلاق المصطلحات المتعلّقة بالغيبيات مطّرد أم يختلف حسب التوظيف والاستعمال؟ وبناءً على ذلك جاء هذا البحث - بعد تتبع وفحص كثير من الأمثلة- لاستخلاص أسباب وأقسام الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلّقة بالغيبيات، إذ هما عماد الكشف عن هذا الإشكال، ومراعاةً للحال والمقام، فقد تم إيراد مثال واحد مع توضيحه توضيحاً كافياً عند كل سبب وقسم، ويُقاس ما لم يُذكر على ما ذُكر، وبيان ذلك كالآتي:

أولاً: أسباب الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلّقة بالغيبيات.

بعد الفحص والاستقراء في أسباب الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلّقة بالغيبيات يمكن القول أنها قد ترجع إلى ثلاثة أسباب، وهي كما يلي:

• اختلاف المذاهب العقديّة في توظيف المصطلحات.

• توظيف المصطلحات المتداولة بمعانٍ قليلة الاستعمال.

• تباين النظر في صلاحية توظيف المصطلحات.

وتوضيح هذه الأسباب مع ذكر مثال واحد لها فيما يلي:

1- اختلاف المذاهب العقديّة في توظيف المصطلحات: من الأسباب التي تكون دافعاً للاختلاف في

المقصود ببعض المصطلحات إطلاق المذاهب العقديّة مصطلحاً مشتركاً، ولكن كل مذهب عقديّ يقصد بتوظيفه معنىً يختلف عن مراد المذهب الآخر، فهو اشتراك في اللفظ مع اختلاف في حدود المجال الدلالي لهذا المصطلح، وهذا الاختلاف نابع من المرتكزات التي استند إليها كل مذهب عقديّ، فقد يكون الصق بدلالته اللغوية، أو قد يكون مستمداً من معهود خطاب الشارع في النصوص الشرعية، أو قد يكون اصطلاحاً محضاً جيء به للدلالة على مفهوم معين؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، ومن الأمثلة التي يمكن جعلها مثلاً لما تقدم تقريره مصطلح الكسب، وهو مصطلح قد أسأل حبراً كثيراً، واختلقت المذاهب العقديّة من المعتزلة، والأشاعرة، وأهل الحديث، في استعماله اختلافاً كبيراً، وبيان ذلك كما يلي:

أ- مذهب المعتزلة: مصطلح الكسب عندهم هو الفعل الذي يكتسب العبد به لنفسه خيراً أو شراً، أو ضراً أو نفعاً، أو صلاحاً وفساداً، ولذلك لا يوصف تعالى بالاكْتِسَاب⁽¹⁾ لاستقلال العبد عن ربه بخلق فعل نفسه، فحقيقته وقوع الفعل بإيجاد العبد وإحداثه ومشئته من غير أن يكون الله شاءه أو أوجده⁽²⁾.

ب- مذهب الأشاعرة: مصطلح الكسب عندهم قد اختلف في المقصود به على أقوال من أهمها:

* أنه ما يقع به المقدر من غير صحة انفراد القادر به.

* أنه ما يقع به المقدر في محل قدرته.

* أنه ما وجد بالقادر، وله عليه قدرة محدثة⁽³⁾.

* هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل من غير تأثير⁽⁴⁾.

وتفسير الكسب بالمعنى الأخير هو الأشهر عند متأخري الأشاعرة، فأفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، فهي تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثيرها في شيء من ذلك أصلاً، وإنما أجرى الله تعالى العادة أنه يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وكما أن القدرة الحادثة لا أثر لها أصلاً في فعل من الأفعال، فكذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق بطبعها ولا بقوة وضعت فيها، فالمؤثر في الإحراق هو الله تعالى، ولا تأثير للنار أصلاً، وخالصة المذهب أن هذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بالأفعال من غير تأثير لها هو الكسب⁽⁵⁾.

ج- مذهب أهل الحديث: مصطلح الكسب عندهم هو بمعنى العمل⁽⁶⁾، فما يعمله الإنسان باختياره يكون كسبا له، وذلك العمل سواء كان خيرا أو شرا يضاف إليه حقيقة لأنه ناتج عن إرادة جازمة وقدرة تامة، ولكن لا ينسب إليه أنه خلق فعله وأوجده استقلالا عن الرب -جل وعلا- لأن العبد لم يحدث إرادة وقدرة نفسه، بل هما صفتان من صفاته، والله هو الذي خلق فيه القدرة والآتيا، والإرادة ومقتضياتها، فما نتج عنهما من فعل للعبد فهو مخلوق لله -عز وجل-⁽⁷⁾.

إذا تقرر هذا، فعدم الدراية بوجود الاختلاف في استعماله بين هذه المدارس والمذاهب العقدية يوقع القارئ لهذا المصطلح في خلل في التصور والحكم، فلو قرأ لمصنف ممن ينتسب إلى مدرسة المعتزلة وهو لا يعرف إلا أنه مستعمل عند الأشاعرة، فسيحاول إخضاع هذا المصطلح لاستعمال قسري من غير دراية بجذوره المذهبية، وأبعاده التوظيفية.

2- توظيف المصطلحات المتداولة بمعان قليلة الاستعمال: من الأسباب التي تؤدي إلى تباين مقاصد العلماء عند إطلاقهم المصطلحات توظيف بعض أهل العلم لها توظيفا قليل الاستعمال مع ذبوع تداولها بمعنى آخر، فهذا التوظيف قد يوقع القارئ في تصور خاطئ لمقصود المؤلف، والباعث على ذلك عند القارئ هو عدم الدربة على قراءة مصنفات بعض أهل العلم ممن لهم استقلالية في توظيف مصطلحات خاصة بهم، أو ربما يُوظف الواحد منهم مصطلحات يُندّر استعمالها بهذا المجال الدلالي، ولذا فإن التفهم الصحيح للاصطلاح يجعل القارئ يقظا لا يكتفي بمعرفة ما درج عليه أهل الشأن وغالبية العلماء، بل لابد أن يتخطى ذلك إلى فهم النص، ومنهجية صاحب النص، وإلا وقع حتما في الفهم الخاطئ لكلام المؤلف، وهذا ما قد يُنتج إضافة إلى الخلل في التصور خلافاً آخر في الحكم، فقد يُخطئ القارئ المُصنّف أو يتعقّبهُ أو يستدرِكُ عليه، فيقع في هذا المزلق، وعلة ذلك عدم الدراية بالاختلاف الواقع بين هذه الاستعمالات والتوظيفات، ومن الأمثلة التي تستوقف القارئ إطلاق ابن قيم الجوزية مصطلح الصفات المعنوية في هذا النص، حيث يقول: "ما يجري صفة أو خبرا على الرب تبارك وتعالى أقسام:

أحدها: ما يرجع إلى نفس الذات، كقولك: ذات وموجود وشيء.

الثاني: ما يرجع إلى صفات معنوية، كالعليم والتقدير والسميع.

الثالث: ما يرجع إلى أفعاله، نحو: الخالق والرزاق.

الرابع: ما يرجع إلى التنزيه المحض، ولا بد من تضمنه ثبوتا؛ إذ لا كمال في العدم المحض كالفردوس والسلام.

الخامس: الاسم الدال على جملة أوصاف عديدة لا تختص بصفة معينة، نحو: المجيد العظيم.

السادس: صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر، وذلك قدر زائد على مفرديهما نحو: الغني الحميد"⁽⁸⁾.

فهنا يتجاذب القارئ الحصيف مفهومين لهذا المصطلح:

أما المفهوم الأول لهذا المصطلح فهو ما شاع وذاع بين طائفة من علماء الأشاعرة من أن الصفات المعنوية هي: «الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة بعلة قائمة للموصوف»⁽⁹⁾، وهي: «كونه حيا عليما قديرا مريدا سميعا بصيرا متكلمًا»⁽¹⁰⁾.

وبناء على ما سبق، فإن القارئ لمُصنّفٍ وَظَّفَ هذا المصطلح بهذا المفهوم، لا يجد صعوبة في إدراك مقصد المؤلف من وراء هذا الاستعمال والتوظيف.

وأما المفهوم الآخر فلا يمكن أن يتوصل إليه القارئ إلا بالنظر إلى معطيات محددة، بعضها متعلق بذات النص، وبعضها متعلق بمنهجية المصنف، وبمنظرة فاحصة ندرك أن مقصوده في هذا الموضوع هو استعمال مصطلح الصفات المعنوية، ولكن بمفهوم مصطلح آخر، وهو الصفات الذاتية⁽¹¹⁾، وقد دلَّ أن هذا هو مقصوده جملة من المعطيات المتعلقة بذات النص، وبعضها متعلق بالمنهجية المعهودة في كتب ابن القيم، وجلؤها فيما يلي:

أ- **سياق الكلام ولحاظه:** إذ قد ذكر ما يجري صفة أو خبراً عن الرب، وبعدها ذكر الصفات الفعلية فعلم معنى كلمة المعنوية بمعرفة ما يقابلها وهي الصفات الفعلية، ومن المعلوم أن الذي يقابل الصفات الفعلية في التقسيم هي الصفات الذاتية.

ب- **تمثيله ببعض الأسماء المتضمنة صفات ذاتية:** كالعلم والقدرة، والمثال يوضح المقال.

ج- **دلالة الحصر:** إذ قد ذكر الأقسام الستة ومما لا شك فيه أن من جملتها الصفات الذاتية، وقد ذكرها ابن القيم في مواطن أخرى، وما كان ينبغي له أن يهمل ذكرها في هذا الموضوع الذي قصد به الحصر، وهي ليست المقصودة في الأقسام الخمسة، فتعيَّن أن المراد بها الصفات الذاتية.

فإذاً ابن القيم أطلق مصطلح الصفات المعنوية، ومقصوده من الإضافة إضافة بيانية، أي: الصفات التي هي معانٍ⁽¹²⁾.

إذا تفرَّرت هذا فابن القيم باستعماله مصطلح الصفات المعنوية بمعنى الصفات الذاتية، يخالف المشهور في استعمالها عند طائفة من الأشاعرة، وهذا الاستعمال الأخير هو الأكثر شهرة وتداولاً، وعدم الدراية بهذا الاختلاف في التوظيف يوقع القارئ في الخطأ من جهة التصور والحكم.

3- **تباين النظر في صلاحية توظيف المصطلحات:** من العوامل التي تؤدي إلى حصول الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات، تباين نظر أهل العلم إلى صلاحية استعمالها، فينظر إليها بعضهم من زاوية معينة، وينظر إليها آخرون من زاوية ثانية، وربما ينظر إليها آخرون من زاوية ثالثة، فيتعدد الحكم إثباتاً أو نفيًا أو توقفاً باختلاف الزاوية المنظور منها، ومن هذه المصطلحات المتعلقة بالغيبيات التي تباين نظر أهل العلم إلى صلاحية استعمالها مصطلح **الحد**، وهل يصح إضافته إلى الله - عزَّ وجل- من باب الإخبار؟⁽¹³⁾

وعند التأمل نجد أن هذا المصطلح قد أثبت بمفهوم صحيح رداً على مقالة باطلة، و منع من إطلاقه باعتباره دالاً على معنى لا يصح إضافته إلى الرب مطلقاً، وتوقف عن إطلاقه نفيًا أو إثباتاً باعتباره لفظاً غير وارد في الكتاب والسنة، وهو يحتمل معاني صحيحة و يحتمل معاني أخرى باطلة، ولذا يتوقف عن توظيفه واستعماله.

فانتظمت لدينا ثلاث اتجاهات حول صلاحية توظيف هذا المصطلح، وهي: الإثبات والمنع والتوقف، وتفصيلها فيما يلي:

أ- **الإثبات:** وذهب إليه طائفة من أئمة علماء السلف المتقدمين⁽¹⁴⁾، والذي دعا هؤلاء الأئمة لإطلاق مصطلح الحد، هو أن الجهمية لما قالوا إن الخالق في كل مكان، وأنه غير مبين لخلقه ولا متميز عنهم، بين هؤلاء الأئمة أن الرب سبحانه على عرشه مبين لخلقه، وذكروا الحد لأن الجهمية كانوا يقولون ليس له حد، وما لا حد له لا يبين المخلوقات ولا يكون فوق العالم.

ب- **المنع:** وذهب إليه طائفة من أئمة علماء السلف المتقدمين كذلك⁽¹⁵⁾، وتُحمل رواية المنع على أحد معنيين:

● إمّا أن تُحمل على الحد الذي بمعنى الحصر فهم ينفون عن الله سبحانه وتعالى أن يكون محدوداً ومحصوراً بشيء من الأمكنة المخلوقة، فهي لا تحده ولا تحصره لأنّه سبحانه مباين لها، ولأنّها محدثة، والله سبحانه فوق المحدثات.

● وإمّا أن تُحمل على الحد الذي بمعنى الصفة، أي: أن خلقه لا يحدونه ولا يصفونه إلا بما وصف به نفسه، ولا يدركون كنهه وكيفية صفاته، لأنهم لا يحيطون به علماً وإدراكاً⁽¹⁶⁾.

ج- التوقف: وذهب إليه طائفة من علماء الأمة المتأخرين، وذلك لأنهم أدرجوا مصطلح الحد ضمن المصطلحات والألفاظ المجملة التي يتوقف عن إطلاقها نفيًا أو إثباتًا من جهة اللفظ، مع الاستفصال عن معناها، فيقبل المعنى الحق، ويرد المعنى الباطل، ويُعبر عن المعنى الحق بلفظ لا لبس ولا إشكال فيه، فيقولون مُستفصلين في جانب الإثبات: ما المقصود بإثبات الحد؟

● إن أردتم بإثبات الحد أن الله - عز وجل - محدود، أي متميز عن خلقه، منفصل عنهم، مباين لهم، فهذا حق ليس فيه شيء من النقص، وهو ثابت لله بهذا المعنى.

● وإن أردتم بإثبات الحد أن يكون الله - جل وعلا - محصوراً يُحاط به من العرش، فهذا باطل ومنتهى عن الله، فالله أكبر من العرش ومن غير العرش، ولا يلزم من كونه مستويًا على العرش أن يكون العرش محيطًا به، لأن الله - عز وجل - أعظم من كل شيء، وأكبر من كل شيء، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه.

وأما في جانب النفي، فيقولون مُستفصلين: ما المقصود بنفي الحد؟

● إن أردتم بنفي الحد نفي استواء الله على عرشه، فهذا باطل لمصادمته للنصوص الشرعية المثبتة لاستواء الله على عرشه.

● وإن أردتم بنفي الحد، نفي أن يكون الله - سبحانه وتعالى - محدوداً ومحصوراً بشيء من الأمكنة المخلوقة، فهذا حق.

● وإن أردتم بنفي الحد، نفي الحد الذي بمعنى الصفة، أي: أن خلقه لا يحدونه ولا يصفونه إلا بما وصف به نفسه، ولا يدركون كنهه وكيفية صفاته، لأنهم لا يحيطون به علماً وإدراكاً، فهذا حق أيضاً⁽¹⁷⁾.

ويُنْبَه إلى أن هذا السبب وهو اختلاف النظر في توظيف المصطلحات، يختلف عن السبب الأول وهو اختلاف المذاهب العقدية في توظيف المصطلحات؛ إذ يتعلق هذا السبب باختلاف النظر في دلالات هذه الألفاظ والمصطلحات، وهل يصح استعمالها أم لا؟ بغض النظر عن المذاهب العقدية، فهي اتجاهات منفصلة في صحة توظيف هذه المصطلحات، بل قد تكون من مذهب أو من مدرسة عقدية واحدة، بينما يتعلق السبب الأول بمنظومات ومذاهب عقدية لها أصولها الخاصة، اشتركت مع مدارس عقدية أخرى في إطلاق مصطلحات معينة، ولكن بأبعاد توظيفية خاصة بها.

ثانياً: أقسام الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات

بعد الفحص والاستقراء في أقسام الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات، يمكن القول أنها قد ترجع إلى أربعة أقسام، وهي كما يلي:

- الاختلاف في توظيف المصطلحات المشتركة.
- الاختلاف في توظيف المصطلحات التي قد يُتوهم منها الترادف.
- الاختلاف في توظيف المصطلحات المستعملة بمعانٍ عامّة وخاصة.

● الاختلاف في توظيف المصطلحات التي تتباين دلالاتها بالأفراد والإقتران.

وتوضيح هذه الأنواع مع ذكر مثال واحد لها فيما يلي:

1- الاختلاف في توظيف المصطلحات المشتركة: بعض المصطلحات العلمية يشترك في توظيفها أكثر من فن، فتطلق ويراد بها ما تواضع عليه أهل ذلك الفن، ويعرف معناها من عرف الاستعمال في كل فن بحسبه، فيحصل لمن لا يميز بين بينها تداخل وليس، ومن جملة المصطلحات المشتركة بين علم العقيدة وعلم النحو مصطلح الاسم الجامد، فهو مصطلح يكثر ثراده في علم النحو، ويراد به ما ليس مأخوذاً من الفعل، سواء كان اسم عين كحجر وسقف ودرهم، أم كان اسم معنى كعلم وقراءة⁽¹⁸⁾، وأمّا في باب الاعتقاد فالاسم الجامد يراد به الاسم الذي لا يدل على صفة كمال⁽¹⁹⁾.

ومن أحسن الأمثلة التي تبرز ما سبق تقريره اسم الدهر الذي اختلف أهل العلم في إضافته إلى الله اسماً من أسمائه⁽²⁰⁾، والصحيح عدم إثباته اسماً لله عزّ وجلّ لعلّ متعدّدة، من جملتها أنّه اسم جامد⁽²¹⁾، وهنا لا بد من وقفة، فما المقصود بالاسم الجامد في مثل هذا الاستعمال؟ هل المقصود به الإطلاق النحوي أو الإطلاق العقدي؟

إن المنهجية الصحيحة في التحليل وإعطاء النتائج الصحيحة تفرض على الإنسان أن ينظر في كلا الاحتمالين، وعند الفحص نجد أن اسم الدهر، اسم جامد في الإطلاق النحوي والإطلاق العقدي معاً، ولكن الذي يرجح أن المقصود به هو الاستعمال والتوظيف العقدي مايلي:

* أن التعليل الذي ذكره أهل العلم جاء موافقاً للاستعمال العقدي، فالدهر لا يدل على صفة كمال، وأسماء الله الحسنى كلها دالة على صفات كمال، فالعلم دالٌّ على صفة العلم، والسميع دال على صفة السمع وهكذا.

* أن هذه المسألة أوردت في كتب الاعتقاد، والأصل أن يُحمل الكلام على ما جرى عليه عرف أهل الاعتقاد، إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك.

2- الاختلاف في توظيف المصطلحات التي قد يتوهم منها الترادف: عند رصد تصرفات بعض الباحثين والكتّاب، نجد أنهم يقعون في مزلق خفي، ألا وهو توهمهم أن بعض المصطلحات مترادفة في التوظيف مع مصطلحات أخرى، ولكن عند الفحص والتدقيق نجد أن بينهما فروقاً في التوظيف، وهذا التوهم الذي توهموه ليس ناشئاً من ذوات الألفاظ، بل من عدم تحرير مجالات ومناطق استخدام هذه المصطلحات، وحتى يوضح هذا التقرير نذكر مثلاً يجلي هذه المزلق الخفي، وبيانه كما يلي:

قرّر جمع من أهل العلم في باب أسماء الله الحسنى وصفاته العلياً، ضابطين فحوى أولاهما: أن أسماء الله الحسنى مشتقة من صفات الله العلياً⁽²²⁾، وفحوى الآخر: أن أسماء الله الحسنى متضمنة لصفاته العلياً⁽²³⁾.

وقد توهم بعض الباحثين أنّ استعمال الاشتقاق مرادف لاستعمال التضمن في هذا الباب مع أن بينهما فرقاً⁽²⁴⁾، فمضمون الضابط الأول أن الأسماء مشتقة من الصفات أي؛ أن الصفات تدل على معنى يقوم بالذات، وهي الأصل في الأسماء، والأسماء مشتقة منها وليس العكس، فالسميع - مثلاً - مشتق من السمع، والعلم مشتق من العلم، فهي قد أخذت من معانٍ عظيمة، وليست أعلاماً محضة كما هي أسماء المخلوقين، فالمقصود بالاشتقاق أنها ملائمة لمصادرها في المصطلح والمعنى، لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله، فلا يعني ذلك أن السمع والبصر مثلاً في قوله تعالى: (وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)

[الشورى: 11] سبق التسمية، فالاشتقاق لا يعني أن المشتق منه كان سابقاً، والمشتق كان لاحقاً، بل يعني أنها أخذت من معانٍ عظيمة دلت عليها (25).

وأما الضابط الآخر فمضمونه أن الأسماء متضمنة للصفات أي؛ أن كل اسم من أسماء الله الحسنى متضمن لصفة أو أكثر من صفات الله الحسنى، فمثلاً السميع متضمن لصفة السمع، والعليم متضمن لصفة العلم، فكل اسم يتضمن صفة أو أكثر ولا عكس (26) إذ التضمن هو دلالة المصطلح على جزء المعنى والاسم يدل بالمطابقة على ذات الله وعلى الصفة، ويدل على الذات وحدها، وعلى الصفة وحدها بالتضمن، وإذا قصد به الدلالة على لازم ذلك فالترام (27)، ومثال ذلك: اسم الخالق فهو دالٌّ على ذاته وعلى صفة الخلق بالمطابقة، وهو دالٌّ على ذات الله وحدها، وعلى صفة الخلق وحدها بالتضمن، ودالٌّ على صفتي العلم والقدرة بالالتزام (28)، فظهر الفرق بين توظيف المصطلحين في هذا الباب بما سبق تقريره .

3- الاختلاف في توظيف المصطلحات المستعملة بمعانٍ عامة وخاصة: الناظر في توظيف

المصطلحات المتعلقة بالغيبيات يجد أن بعضها قد تُستعمل استعمالين، استعمالاً بمعنى عام، واستعمالاً آخر بمعنى خاص، ومن تلك المصطلحات مصطلح الإسلام، فهو يُستعمل بالمعنيين الآتيين:

أ- **المعنى العام:** والمراد به التَّعْبُدُ لله بما شرع منذ أن أرسل الله الرسل إلى أن تقوم الساعة، وبناءً على هذا التعريف فالشرائع السابقة كلها إسلام لله عزَّ وجل، ومن أمثلة هذا الإطلاق في النصوص الشرعية قول الله تعالى عن التوراة وأنبياء بني إسرائيل: (يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا) [المائدة: 44]، وذكر الله تعالى عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: (إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ) [يونس: 84]، وغيرها من النصوص الشرعية، فأتباع الرسل في زمن رسلهم قد اتبعوا الإسلام بالمعنى العام.

ب- **المعنى الخاص:** والمراد به التَّعْبُدُ لله بما شرع بعد بعثة النبي ﷺ، فهو الذي جعله الله خاتم الأديان وناسخها، فالمتعبد بما بعث به النبي ﷺ، ومن خالفه فليس بمسلم بالمعنى الخاص، وهذا المعنى هو المتبادر عند الإطلاق، فإذا أطلق لفظ الإسلام اليوم فإنما ينصرف إلى هذا المعنى الخاص، ومن أمثلة هذا الإطلاق في النصوص الشرعية قوله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) [يونس: 85] وقوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: 3] (29)، فعدم التنبيه للفرق بين هذين الاستعمالين في النصوص الشرعية يؤدي إلى خلط في المفاهيم.

4- الاختلاف في توظيف المصطلحات التي تتباين دلالاتها بالإفراد والافتران.

المتأمل في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات يجد أن بعضها إذا اجتمعت في المبنى تفرقت في المعنى، وإذا تفرقت في المبنى اجتمعت في المعنى، وفي توضيح هذه المصطلحات يقول ابن رجب: «من الأسماء ما يكون شاملاً لمسميات متعددة عند إفراده وإطلاقه، فإذا قرن ذلك الاسم بغيره، صار دالاً على بعض تلك المسميات، والاسم المقرون به دال على باقيةا، وهذا كاسم الفقير والمسكين، فإذا أفردهما، دخل فيه كل من هو محتاج، فإذا قرن أحدهما بالآخر، دل أحد الاسمين على بعض أنواع ذوي الحاجات، والآخر على باقيةا» (30).

ومن تلك المصطلحات التي تتباين دلالاتها بالإفراد والافتران في النصوص الشرعية مصطلحا: الإسلام والإيمان (31).

فإذا ذُكر الإسلام وحده دخل فيه الإيمان، فقوله تعالى: (وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [المائدة: الآية3] يشمل الإيمان، وقوله تعالى: (فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ) [آل عمران: الآية20] يشمل الإيمان أيضا، فيكون الإسلام شاملا للأعمال الظاهرة والباطنة.

وإذا ذُكر الإيمان وحده دخل فيه الإسلام، فقد قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (10) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (11) يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (12) وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (13)) [الصف: 10-13]، ووجه الاستدلال من هذه الآيات، أن الله تعالى ذكر الأوصاف الموجبة لثوابه، ومنها أعمال ظاهرة و أعمال باطنة، وذلك في قوله: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ) [الصف: الآية11]، ثم قال -جل وعلا-: (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) [الصف: الآية13]، وفي هذا دلالة على أن الإيمان يشمل الإسلام، فهو شامل للأعمال الظاهرة والباطنة.

وأما إذا ذُكر جميعاً في سياق واحد فيفترقان، فيكون الإسلام بالأعمال الظاهرة، ويكون الإيمان بالأعمال الباطنة⁽³²⁾، يقول ابن رجب مُقررًا هذا المعنى: "فهكذا اسم الإسلام والإيمان: إذا أُفرد أحدهما، دخل فيه الآخر ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده، فإذا قرُن بينهما، دل أحدهما على بعض ما يدل عليه بانفراده"⁽³³⁾.

ومن أظهر وأشهر الأدلة التي يُستدل بها على هذا التحرير، ما جاء عن عُمرُ بنِ الخَطَّابِ قال: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَىٰ عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ..»⁽³⁴⁾.

ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن سؤال جبريل -عليه السلام- عن الإسلام والإيمان يدل على التباين بينهما في مثل هذا السياق، وجواب النبي ﷺ الصريح في التفريق بينهما مؤكّد لذلك، فيكون الإسلام بالأعمال الظاهرة من أقوال اللسان وعمل الجوارح، ويكون الإيمان بالأعمال الباطنة من اعتقادات القلوب وأعمالها⁽³⁵⁾.

الخاتمة:

فيما يلي أهم النتائج التي خلص إليها البحث:

أولاً: ضرورة الاعتناء بالاختلاف في توظيف المصطلحات عموماً، واختلاف المصطلحات المتعلقة بالعقوبات خصوصاً.

ثانياً: إطلاق المصطلحات المتعلقة بالعقوبات ليس بمطرد، بل يختلف حسب التوظيف والاستعمال.

ثالثاً: أن الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالعقوبات وارد في النصوص الشرعية، ووارد في استعمالات أهل العلم أيضاً.

رابعاً: بعض المدارس العقدية تابعت في توظيفها بعض المصطلحات المتعلقة بالعقوبات استعمالات النصوص الشرعية، مثل: توظيف مصطلح الكسب عند مدرسة أهل الحديث.

خامسا: بعد التتبع ظهر أن أسباب الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات ثلاثة وهي كما يلي:

- اختلاف المذاهب العقدية في توظيف المصطلحات ، ومن أمثله مصطلح **الكسب** واختلاف توظيفه بين المذاهب العقدية الآتية: المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث.
- توظيف المصطلحات المتداولة بمعان قليلة الاستعمال، ومن أمثله توظيف مصطلح **الصفات المعنوية** عند ابن القيم، ومخالفته للمشهور عند المتأخرين من الأشاعرة.
- تباين النظر في صلاحية توظيف المصطلحات، ومن أمثله تباين النظر في صلاحية توظيف مصطلح **الحد** وإضافته إلى الرب -جل وعلا- على سبيل الإخبار، وذلك ضمن ثلاث اتجاهات، وهي: الإثبات والمنع والتوقف.

سادسا: بعد التتبع ظهر أن أقسام الاختلاف في توظيف المصطلحات المتعلقة بالغيبيات أربعة وهي كما يلي:

- **الاختلاف في توظيف المصطلحات المشتركة**، ومن أمثله توظيف مصطلح **الاسم الجامد** بين الإطلاق النحوي، والإطلاق العقدي.
- **الاختلاف في توظيف المصطلحات التي قد يتوهم منها الترادف**، ومن الأمثلة على ذلك توظيف مصطلحي **الاشتقاق والتضمن** عند تفعيد العلماء لصابطين في باب الأسماء والصفات، وذلك من خلال قولهم: أسماء الله الحسنى **مُشْتَقَّةٌ** من صفات الله العليا، وقولهم: أسماء الله الحسنى **مُتَضَمِّنَةٌ** لصفات الله العليا.
- **الاختلاف في توظيف المصطلحات المستعملة بمعان عامة وخاصة**، ومن أمثله استعمال مصطلح **الإسلام** في النصوص الشرعية بمعنى عام ومعنى خاص.
- **الاختلاف في توظيف المصطلحات التي تتباين دلالاتها بالأفراد والاقتران**، ومن أمثله استعمال مصطلحي **الإسلام والإيمان** في النصوص الشرعية، فإذا اجتمعا في المبنى تفرقا في المعنى، فيكون الإسلام بالأعمال الظاهرة من أقوال اللسان وعمل الجوارح، ويكون الإيمان بالأعمال الباطنة من اعتقادات القلوب وأعمالها، وإذا تفرقا في المبنى اجتمعا في المعنى.

فهرس المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تح: علي جمعة، دار السلام، القاهرة مصر، ط1، 2002/1422.
- 2- إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكان، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، دار ابن القيم الرياض السعودية، ط1، 2004 / 1425.
- 3- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف السعودية، ط1، 1426.
- 4- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء المنصورة مصر، ط2، 2001/1421.
- 5- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام الرياض، ط3، 2000 / 1421.
- 6- حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرمانلي، كتاب السنة ، تح: عادل آل حمدان، دار اللؤلؤة لبنان بيروت لبنان، ط1، 2014/1435.
- 7- صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية، تح: عادل مرسي رفاعي، مكتبة دار الحجاز القاهرة مصر، ط1، 1433.

- 8- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار القاضي الهذاني (ت: 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تح: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية لعامة للتأليف والترجمة والطباعة، ط 1، 1960/1380.
- 9- عبد الرحمن بن أحمد بن رجب ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرنؤوط و إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط7، 1422 / 2001.
- 10- عبدالرحمن بن ناصر البراك، شرح العقيدة التدمرية، تح: عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية الرياض السعودية ط 1432، 2011/2.
- 11- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم بيروت، ط12، 1432.
- 12- عبد الله بن صالح الفوزان، حصول المأمول بشرح ثلاثة الأصول، مكتبة الرشد الرياض السعودية، ط1، 2001/1422.
- 13- عبد الله بن محمد الغنيمان، السبائك الذهبية بشرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي السعودية، ط1، 1430.
- 14- عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري (ت: 276هـ)، الاختلاف في المصطلح والرد على الجهمية والمشبهة، تح: عمر بن محمود عمر، دار الراية الرياض السعودية، ط1، 1991/1412.
- 15- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى وآخرون، مكتبة الخانجي مصر، د ط، 1950/1369م.
- 16- عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزيّ الوائلي (ت: 444هـ)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تح: محمد با كريمة با عبد الله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط 2، 2002/1423.
- 17- عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد ، تح: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع السعودية، ط1، 1418/1998.
- 18- عثمان بن محمد الخميس، القواعد النافعة في أسماء الله وصفاته، مكتبة الإمام الذهبي الكويت، 2014/1435.
- 19- علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، تح: حسان عبد المنان، دار بيت الأفكار الدولية، د ط، دت.
- 20- عيسى السعدي، دلالة أسماء الله الحسنى على التنزيه ، دار عالم الفوائد، د ط، دت.
- 21- محمد بن إبراهيم الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة السعودية، ط1، 2006/1427.
- 22- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الرياض، السعودية، د ط، دت.
- 23- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت لبنان، دط، 1978/1398.
- 24- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، تح: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ط3، 1996/1416.
- 25- محمد بن خليفة التميمي، الصفات الإلهية تعريفها أقسامها، دار أضواء السلف الرياض، ط 1، 1422.
- 26- محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، دار أضواء السلف السعودية، ط 1، 1419.
- 27- محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، دار الثريا السعودية، ط 1425، 3.
- 28- محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين ، شرح الأصول الثلاثة، دار الثريا، ط3، 2004/-1424.
- 29- محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، تح: أشرف بن عبد المقصود، دار أضواء السلف الرياض السعودية، دط، 1996/1416.
- 30- محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين ، شرح العقيدة الواسطية، تح: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع السعودية، ط6 ، 1421 .
- 31- محمد بن علاء الدين عليّ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، ط1، 1418.
- 32- محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، ط1، 1351.
- 33- محمد خليل هراس، شرح القصيدة النونية، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 1415.
- 34- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم -المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تح: مجموعة من المحققين، نشر دار الجيل بيروت لبنان، د ط، 1915/1334.
- 35- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط1، 2008/1429.

- (1) ينظر: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار القاضي الهمداني (ت: 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: توفيق الطويل وسعيد زايد، المؤسسة المصرية لعامة للتأليف والترجمة والطباعة، ط 1، 1960/1380، (ج8/ص164).
- (2) ينظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، 1398/ 1978، (ج1/ص121)، صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية، تح: عادل مرسي رفاعي، دار الحجاز، القاهرة، مصر، ط1، 1433، (ج1/ص423).
- (3) ينظر: إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، تحفة المرید على جوهره التوحيد، تح: علي جمعة، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2002/1422، (ص176)، محمد بن إبراهيم الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، دار بن خزيمة، السعودية، ط1، 2006/1427، (ص154).
- (4) محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، ط1، 1351، (ص51).
- (5) ينظر: السنوسي، مرجع سابق، (ص51-52)، البيجوري، مرجع سابق، (ص165).
- (6) يلاحظ أن مفهوم الكسب في النصوص الشرعية قد ورد بمعنى العمل، ومن الأدلة على ذلك، قوله تعالى: (ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ) [البقرة: 281]، وقوله تعالى: (وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ) [النحل: 111]، فقد دلت الآيتان بمجموعهما على أن الكسب هو العمل، إذ القرآن يوضح بعضه بعضاً، فمدرسة أهل الحديث تابعت في توظيفها هذا اللفظ استعمال النصوص الشرعية له. ينظر: صالح آل الشيخ، مرجع سابق، (ج1/ص423).
- (7) ينظر: صالح آل الشيخ، مرجع سابق، (ج1/ص422، 426).
- (8) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، الرياض، السعودية، د ط، دت، (ج1/ص280-283) بتصرف.
- (9) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى وآخرون، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، 1369/ 1950، (ص30).
- (10) السنوسي، مرجع سابق، (ص27، 30).
- (11) الصفات الذاتية هي: الصفات الملازمة لذات الله التي لا تنفك عنها. ينظر: محمد بن خليفة التميمي، الصفات الإلهية تعريفها أقسامها، دار أضواء السلف الرياض، ط 1، 1422، (ص65).
- (12) ينظر: إبراهيم بن محمد بن عبد الله البريكاني، القواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف، دار ابن القيم الرياض السعودية، ط 1، 1425 / 2004، (ص51).
- (13) يُبَيَّنُّ في هذا الموضوع إلى أمر مهم، وهو أن من أضاف الحد للرب - جل وعلا- إنما أضافه من باب الإخبار، والمُتَقَرَّرُ أَنَّ باب الإخبار لا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّوْقِيفُ، فَهُوَ أَوْسَعُ مِنْ باب الأسماء والصفات، وَيُشْتَرَطُ فِيهِ أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ مَعْنَى سَيْنَا، وَأَنْ تَوْجِدَ الْحَاجَةَ إِلَى اسْتِعْمَالِهِ، وَلَيْسَ مَقْصُودُ مَنْ أَضَافَ الْحَدَّ لِلرَّبِّ -جَلَّ وَعَلَا- الْوَصْفُ كَمَا تَوَهَّمَهُ الْخَطَابِيُّ، وَفِي بَيَانِ هَذَا التَّوْهَمِ يَقُولُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: "هَذَا الْكَلَامُ الَّذِي ذَكَرَهُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ لَوْ قَالُوا إِنَّ لَهُ صِفَةً هِيَ الْحَدُّ كَمَا تَوَهَّمَهُ هَذَا الرَّادِّ عَلَيْهِمْ، وَهَذَا لَمْ يَقُلْهُ أَحَدٌ، وَلَا يَقُولُهُ عَاقِلٌ، فَإِنَّ هَذَا الْكَلَامَ لَا حَقِيقَةَ لَهُ، إِذْ لَيْسَ فِي الصِّفَاتِ الَّتِي يُوَصَّفُ بِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَوْصُوفَاتِ كَمَا يُوَصَّفُ بِالْيَدِ وَالْعِلْمِ صِفَةً مَعِينَةً يُقَالُ لَهَا الْحَدُّ". أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تح: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف السعودية، ط1، 1426، (ج3/ص40، 44).
- (14) أطلق مصطلح الحد عبد الله بن المبارك و عبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم. ينظر: عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله عز وجل من التوحيد، تح: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع السعودية، ط1، 1418/ 1998، (ج1/ص224)، حرب بن إسماعيل الحنظلي الكرمانى، كتاب السنة، تح: عادل آل حمدان، دار اللؤلؤة لبنان بيروت لبنان، ط 1، 2014/1435، (ص50).
- (15) نفى إطلاق مصطلح الحد ابن قتيبة، وعبيد الله السجزي وغيرهما. ينظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينوري (ت: 276)، الاختلاف في المصطلح والرد على الجهمية والمشبهة، تح: عمر بن محمود عمر، دار الراجعية الرياض السعودية، ط1، 1412/1991، (ص53)، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي الوائلي (ت: 444)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، تح: محمد باكريم با عبد الله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط 2، 2002/1423، (ص197-198).
- (16) ينظر: ابن تيمية، مرجع سابق، (ج3/ص43-44)، السجزي، مرجع سابق، (ص198).
- (17) ينظر: محمد بن علاء الدين عليّ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية، ط1، 1418، (ص189-190)، محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين،

- شرح العقيدة الواسطية، تح: سعد بن فواز الصميل دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع السعودية، ط6 ، 1421، (ج1/394)، محمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، (ص61).
- (18) ينظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط1، 2008/1429، (ص207).
- (19) ينظر: عيسى السعدي، دلالة أسماء الله الحسنى على التنزيه، دار عالم الفوائد، د ط، دت، (ص56).
- (20) انظر في اختلاف أهل العلم في عدّ الدهر اسما من أسماء الله: علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار، تح: حسان عبد المنان، دار بيت الأفكار الدولية، د ط، دت، (ج1/ص1005)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى (ج2/ص494)، محمد خليل هراس، شرح القصيدة النونية، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط2، 1415، (ج2/ص125).
- (21) ينظر: محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، تح: أشرف بن عبد المقصود، دار أضواء السلف الرياض السعودية، د ط، 1996/1416، (ص26).
- (22) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، (ص39-40).
- (23) ينظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1996/1416، (ج1/ص54)، محمد بن خليفة التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، دار أضواء السلف، السعودية، ط1، 1419، (ص319).
- (24) من ذلك ما وقع فيه عثمان الخميس من خلط وعدم تحرير في منهجية توظيف هذه المصطلحات حيث قال: "وأسماء الله مشتقة من الصفات، فاشتق اسم الرحمن من الرحمة.. وهذا تقرير صحيح، ولكنه علق في الحاشية على هذا التقرير بما يدل على عدم استيعابه ما قرره أولا حيث قال: "وقيل العكس، فالصفات تشتق من الأسماء"، وهذا تقرير لا يصح إذ الصفات تدل على معنى يقوم بالذات وهي الأصل في الأسماء، والأسماء مشتقة منها وليس العكس، وهذا هو الذي يوافق لغة العرب، وهو الذي قرره جمع من أهل العلم، ثم تناقض الباحث من الناحية اللفظية وإن كان مقصوده سليما، فقال: "ولكن لا يشتق من صفاته أسماء" وكان صواب العبارة أن يقول: "ولكن صفاته لا تتضمن أسماء"، وذلك لأن الأسماء تشتق من الصفات كما قرره هو سابقا وهو الذي قرره جمع من أهل العلم، فانظر إلى خلطه في هذا الموضوع في مسألتين وهما: - عدم تفرقة بين مصطلح الاشتقاق والتضمن في هذا الباب بما سبق بيانه، والتنبيه على هذا المزلق الأخير هو المقصود أصالة - عدم تحريره لمصطلح الاشتقاق بما سبق بيانه، وهذا المزلق ذُكر في هذا الموضوع على سبيل التبع. ينظر: عثمان بن محمد الخميس، القواعد النافعة في أسماء الله وصفاته، مكتبة الإمام الذهبي، الكويت، 2014/1435، (41-42).
- (25) ينظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، (ص39-40)، عبد الله بن محمد الغنيمان، السبائك الذهبية بشرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط1، 1430، (ص59).
- (26) ينظر: الهراس، شرح نونية ابن القيم، (ج1/ص123).
- (27) ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم بيروت، لبنان، ط12، 1432، (ص28-30)، الهراس، شرح نونية ابن القيم، (ج1/ص123).
- (28) ينظر: ابن عثيمين، القواعد المثلى، (ص30-31).
- (29) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج7/ص635-636) محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، شرح الأصول الثلاثة، دار الثريا، الرياض، السعودية، ط3، 2004/1424، (ص20-21)، عبد الله بن صالح الفوزان، حصول المأمول بشرح ثلاثة الأصول، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2001/1422، (ص15)، عبد الرحمن بن ناصر البراك، شرح العقيدة التدمرية، تح: عبد الرحمن بن صالح السديس، دار التدمرية الرياض السعودية، ط2، 2011/1432، (ص492).
- (30) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط7، 2001/1422، (ج1/ص105-106).
- (31) تجدر الإشارة إلى أن في مسألة التفريق بين الإسلام والإيمان أقوالا أخرى، ينظر: ابن تيمية، مرجع سابق، (ج7/ص358-359)، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، (ج1/ص107).
- (32) ينظر: ابن تيمية، مرجع سابق، (ج7/ص576-577)، محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين، شرح الأربعين النووية، دار الثريا السعودية، ط3، 1425 (ص60-61).
- (33) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، (ج1/ص106).
- (34) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، رقم: [8] من حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -.
- (35) ينظر: ابن تيمية، مرجع سابق، (ج7/ص576)، ابن عثيمين، شرح الأربعين النووية، (ص60).

إثبات مباحث الغيب
بين العقيدة الإسلامية والخطاب الحديثي
Proof of unseen investigations
Between the Islamic faith and the modernist discourse

عائشة حورة* أ.د/ مرزوق العمري

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة

مخبر الانتماء: فقه حضاري ومقاصد الشريعة

merlamri@yahoo.fr

Aichahora69@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/16

تاريخ الإرسال: 2020/01/05

الملخص:

يعد الإيمان بالغيب منجى الإنسان من عوالم التيه الواسع، فهو يسعى باستمرار إلى إيجاد إجابات عن كل الأسئلة الميتافيزيقية التي تخطر في أذهان مختلف مستويات البشر من العامي إلى العالم، سواء على مستوى التصورات البسيطة أو مستوى العلم الدقيق، ذلك ما يترك في النفس الطمأنينة والأمل في الحياة، حيث يعيش الإنسان وهو يرسم منهاجاً مضمون الغاية، واضح المعالم، محققاً ذلك بما جاء في الوحي (القران والسنة)، إلا أن هذا المصطلح العقدي شكل منعرجاً خطيراً في الخطاب الحديثي، باتخاذ مسارا آخر في التأويل العقلي الذي أخضعته له الرؤية المادية، وبالتالي اتساع الشرح المعرفي نتيجة قصور أدواته المعرفية العقلية والحسية لإدراك ذلك العالم الفوقي، وهذا ما جعله يتخبط في تفسير الكثير من الظواهر الأكثر تعقيداً من مجرد تفعيل العقل الانساني القاصر.

الكلمات المفتاحية: الغيب؛ العقيدة الإسلامية؛ الحداثة؛ الخطاب الحديثي.

Abstract:

The unseen' Belief is considered as the deliverance of man from the worlds of widespread wandering. There are certain answers to all metaphysical questions that arise in the minds of people's levels; from the vernacular to the savant, whether at the level of simple perceptions or accurate knowledge, that leaves in the soul reassurance and hope in life, where a person lives while drawing a methodology that contains the goal, clearly defined, achieving this as stated in the revelation (the Quran and the Sunnah), but this belief's term constituted a dangerous quirky in the modernist discourse, by taking another path in the mental interpretation due to the materialistic vision, and consequently the widening of the knowledge divides as a result of tools failure to realise the cognitive mental and sensory perception of that supreme world, and this is what made it flounder in the interpretation of many complex phenomena, more than the mere activation of the minor human mind.

Key words: Islamic belief, Modernity, Unseen, Modernist Discours.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

الحمد لله فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، والصلاة والسلام على نبينا محمد. يعتبر المصطلح بمثابة الجسر الذي يعبره المعنى لتجاوز حقيقة ثابتة ما، فهو مجال واسع من حرية التعبير والتصرف في المفاهيم والتصورات، فالخوض في مسألة الثابت تستدعي نظاما متكاملًا من حيث المصطلح والمنهج والحمولة الدلالية، وخاصة ما تعلق بالمرامي المنشودة من أي بحث. يتمثل هذا التجاوز - الذي جسده طائفة ممن أوهموا أنفسهم بالتحريرو الفكري من التكبيل الذي قيد العقل العربي في نهضته وتطوره - في المصطلح العقدي، والثابت، القطعي الدلالة، المنزل في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، واتفاق أهل العلم كافة من سلف وخلف على ثباته وتحريم مجرد الاجتهاد فيه، كمصطلح الغيب الذي شكل لدى الحدائين إشكالا مرجعيا عويصا يحكم فيه العقل بما شاء من أدوات منطقية وحسية على حسب توفرها عند كل منهم.

وتكمن أهمية معالجة هذه المسألة في خطوة المشروع الحدائ المتمثل في هيكله الفلسفي من حيث المنطلق والموضوع والغاية، خاصة إذا تعلق الأمر بالمسلمات العقدية، والتي يسعى المشروع الحدائ جاهدا إلى تحقيق القطعية التامة معها لأنها لا تعدو- بالنسبة لأرباب الحدائ- كونها مسلمات مفارقة للواقع، وأما العقيدة الإسلامية بمفاهيمها ومباحثها بالنسبة لعلماء الإسلام فثابتة محفوظة من الله عز وجل، موحدة متفق عليها عبر العصور، والتي لا تقبل أي اجتهاد إنساني.

من هنا جاءت هذه الدراسة إلى عرض بعض وجهات النظر الحدائية المختلفة و المعتمدة غالبا على المادية الغربية وما أفرزته من نظريات لا محدودة لتحميل المنظومة الفكرية الإسلامية مالا تحتمله من مغالطات، تظاهرا بالاجتهاد والتجديد، اللذين يتنافا مع ما قدمه السلف من علماء الأمة وما سلوكه من مناهج أصيلة معتمدة على المصدرين الأساسيين في الإسلام (القرآن الكريم والسنة الشريفة).

مما سبق تنمحور إشكالية هذه الدراسة حول:

حقيقة الغيب كمفهوم وعقيدة بين الطرحين: الإسلامي والحدائ العربي؟ ويتجه هذا الإشكال الرئيسي للإجابة عن تساؤلات فرعية منها:

- ما هو مفهوم الغيب وما مظاهره في التصور الإسلامي والحدائ؟
- ما هي منطلقات التعاطي مع الغيب ومباحثه في التناول الإسلامي والطرح الحدائ المعاصر؟
- فيم تتمثل مناهج الخطاب الحدائ في عرض وبحث مسائل الغيب وما هي غاياتهم المتوخاة من ذلك؟
- إن التعاطي مع هذه الإشكالية اقتضى توظيف المنهج التحليلي النقدي الذي جعلنا نقف عند الموقف الحدائ لعرضه وبيان منطلقاته ومراميه، كما أن العملية التحليلية سنكشف لنا عن سر رهان الخطاب الحدائ على المصطلح كوقوفه عند مصطلح الغيب كمصطلح مركزي في العقيدة الإسلامية، ثم نقده بعد ذلك انطلاقا من المعتقد الإسلامي الذي يقرر أصالة مصطلح الغيب ويقرر حقيقة الغيب العقدية.
- وبغية معالجة هذه الإشكالية والوصول إلى نتيجة ناقدة للرؤية الحدائية ومؤسسة على المعتقد الإسلامي تم تقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين أساسيين:

أولا: الغيب في الطرح الحدائ:

درجت البشرية منذ فجر التاريخ على الايمان بوجود أمور غيبية وراء عالم الشهادة المحسوس، ولم يعرف في الناس من أنكر هذه الحقيقة إلا شردمة قليلة مادية تناقضت مع نفسها وعقلها وكابرت ما تشهد به فطرتها: {وجدوا بها واستيفتها أنفسهم ظلما وعلوا} (النمل/14)، وما لبث هذا الفكر أن تهافت أمام

وقائع الحياة وظواهر الطبيعة وأدلة العقل الكثيرة؛ فالعقل والحس إضافة إلى الفطرة يدلان على وجود غيبيات، وإن كانت حدود هذه الدلالة الوصول إلى كليات عالم الغيب لا إلى تفاصيله وجزئياته؛ إذ منافذ الحس وأدوات المعرفة التي زود بها الإنسان محدودة بحدود عالمه، لا تستطيع تجاوزه إلا أن يشاء الله، فيقدره على تخطي تلك الحدود بمعجزة أو فتنة واستدراج.

ولأن النشأة الأولى للفكر الحدائى العربي كانت وليدة ثورة على الدين والقيم، ومحاولة صنع حياة جديدة تحكمها المادة والعلم التجريبي، وتبتعد عن كل ما هو غيبي وأسطوري وتستبعد، وتجعل من فكرتها نقيضاً للماضي وعداءً للواقع العربي المزرى، وتستشرف لمستقبل أكثر نُجبا وواقعية واستيعاباً للنهضة والتطور والتغيير، نظراً للمنطلق الحدائى المادي الذي انطلقوا منه، فهم لا يستسيغون وجود مساحة أوسع من فضاء التفكير الإنساني، خاصة عند جعل القلب الكامل والنموذج الأمثل والأعلى في هذا التفكير هو ذلك العقل الغربي المادي الذي لا يستجيب إلا لما تراه العين المجردة، لانتهاء تحقق الإيمان الصحيح الذي جاء به الوحي.

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: "تتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلتموه، قالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: (فمن)؟" أَخْبَرَ ﷺ بما يكونُ عليه حالُ أمته في فترةٍ من الفترات، وهي مُتَابِعَةُ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى الَّذِينَ بَدَّلُوا دِينَهُمْ، وَالسَّنَنُ: هِيَ الطَّرِيقَةُ وَالْأَفْعَالُ، والمعنى: أَنْكُمْ تَتَّبِعُونَ طَرِيقَةَ النَّصَارَى وَالْيَهُودِ فِي أَعْمَالِهِمْ وَحَيَاتِهِمْ مُتَابِعَةٌ دَقِيقَةٌ شَدِيدَةٌ، تَارِكِينَ سُنَّتَهُ ﷺ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ وَرَاءَهُمْ¹.

وأصل هذا الإجحاف هو التعامل مع النصوص الشرعية على أنها مجرد نصوص لغوية خاضعة للفحص، قابلة للنقد، بالتالي زحزحة كل ثابت وتعريضه للشك، بل يُتَعَامَلُ معها كنصوص تاريخية في كامل ماديتها اللغوية يعترئها ما يعترئ أي نص صيغ صياغة لغوية بما يفرضه إلى نزاع القداسة عنه لأنه مفصول عن الغيب. إن طغيان فكرة رفض الغيب و الدين جملة، وجعله أسطورة (mythe) في الطرح الحدائى ذلك ما جعل الضرورة عندهم تدعو إلى استبعاده من الحياة، وتجاوزه لصالح العلم والمادة.

فنتطوع واقعنا المعاصر للنصوص التي سبقته بأربعة عشر قرناً يعدُّ -في نظرهم- مصادرة للعلم وإهانة للحياة، وبالتالي التجاوز الضروري لفكرة كل ما هو مجهول في العقل وإن أثبتته الوحيه مرفوض.

1) محاولة تمويه الغيب في الرؤية الحدائية.

توجه الحدائيون في تناقضاتهم لإنكار الغيب، إلى الاستئناس بالعلم الحديث، غير أن العلم في العصر الحديث قد توجه بقوة "إلى تأييد الاعتراف بوجود مؤثرات غيبية فقد نادى كثير من علماء النفس والفلاسفة بالاهتمام بالجوانب الروحية من النفس الإنسانية إلا أن المصادر التي يستقون منها معارفهم عن الغيب يختلط فيها الحق بالباطل والعلم بالأسطورة؛ لذا تشابهت كثير من النظريات الحديثة مع الفلسفات القديمة والحديثة، فجميعها حاولت تفسير ماهية المؤثرات الغيبية على الإنسان دون أن تهتدي بالوحي، فضلت عن الحقيقة المنزلة من عالم الغيب والشهادة سبحانه"².

ولذا نجد التيار الحدائى يستهجن وجود الغيب، "بل وينكر أي معرفة خارج نطاق الحس، ذلك طبعا لتنافي هذه العقيدة مع منطلقاته ومناهجه المادية، فإدراك المعرفة تكون بالعقل والحواس، فلا شيء فوق العقل والحس، لذلك فعالم الغيب من منتجات أفكارنا وإبداعاتنا، ويوضع في خانة الأساطير (الميثولوجيا)، وعلى الإنسان اليوم أن يوجه تفكيره واهتمامه إلى عالم الدنيا، ويترك كل مجهول لا وجود له في واقعه"³.

وقد عمد الحداثيون إلى قولبة المعاني في مصطلحات أكثر مناسبة مع موقفهم الإيديولوجي النقدي فهربوا من الغيب ابتكروا مصطلح التاريخانية⁴ أو التاريخية، "التي قامت أولاً على أساس مركزي وهو تعالي الواقع الظاهري"⁵، ومدار هذه الفكرة هو وضع العقائد قديما في محك الزمان والمكان حتى يستنساغ ويسهل دراسته، حيث يصبح العقل قادرا على معالجة المسائل العقيدية بأدواتها البسيطة المتاحة دون اهتمام بالفوقية والتقديس.

إن الملحدين والماديين والعلمانيين إذا أرادوا أن ينتقصوا من إنسان مؤمن يقولون: إن فلاناً غيبي، مع أن الإيمان بالغيب هو إيمان بوجود الإنسان، وقد عبر عنه ديكارت بقوله: أنا أفكر فأنا موجود، استنتج حقيقة وجوده من تفكيره، فالإيمان بالغيبيات إيمان قوي، وإيمان متين، وإيمان عميق، وهذه نقطة هامة جداً. وبما أن الإيمان بالغيب لا يتحقق إلا كما جاء به الوحي، فإن ما يجري من عبثية في التناول مع القرآن الكريم، وتشبثت معناه، والتفسيرات الاعباطية له، ذلك ما دفعهم للجرأة أكثر بإلغاء كل ما هو غائب عن إدراكهم.

(2) جواز وضع الغيب في ميزان العقل.

إن طبيعة المنهج والمنطلق والتحليل المادي الحداثي قضى بأن توضع عقيدة الغيب تحت ميزان ومقياس العقل، وهو ما نلتمس فيه نوعاً من التناقض المنهجي في طرح المسألة؛ ويتجسد ذلك جلياً من خلال إطلاق العنان للعقل بحيث يصبح قادراً على استيعاب شيء غائب خارج عن إدراكه أصلاً، وما ذلك إلا دليل على محدودية العلم، مع تهافت في المنهج، قال تعالى: {وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (28) فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (29) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّٰ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ} (النجم: 28، 29، 30)، وفي هذا نجد الدكتور حسن حنفي: يقول: "هل يمكن وضع السمعيات في بناء عقلي؟ كيف يمكن أن توجد سمعيات في بناء عقلي؟.. فأمور المعاد كجزء من السمعيات مضادا لأصول التوحيد، فالجهل مضاد للمعرفة، والقبول مضاد للتأصيل"⁶.

إن الدكتور حسن حنفي⁷ قد أخضع السمعيات كلية بأجزائها للتحكيم العقلي، ثم حسم القول بأن كل ما هو مجهول فهو مضاد للمعرفة، والأكثر من ذلك عندما تصبح السنة لا يُعتمد عليها في إثبات السمعيات.. ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة وليست من القرآن مما يوحي بأنها فرعية لا أصلية - يعني نزول عقيدة الغيب أو السمعيات درجة عن باقي العقائد- نقلية لا عقلية، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها"⁸.

فالاستغناء عن إحدى العقائد عند أحد رواد الفكر الحداثي هو شيء يقره العقل ويثبتته، ويصبح العقيدة البديلة التي يجب أن تجري في عرف المعرفة الجديدة، حيث لا ينفع الإيمان، بل إن المحور الثالث من محاور العقيدة الرئيسية بعد الإلهيات والنبوات ألا وهي السمعيات لم تعد مهمة في الدين "فلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن- هنا يكمن إشكال معين؛ هل كل ما ورد في القرآن الكريم من لفظ الغيب لا يمثل ما قصده الدكتور حنفي بالسمعيات؟- يقين السمعيات إذن يقين خارجي خالص، وليس له إلا برهان خارجي وهو صدق الرواية وصحتها تاريخياً. ولما كان هذا اليقين الخارجي لا يصل إلى حد التواتر وبالتالي فإنه يكون ضنيا مرتين... لا تعطي السمعيات يقينا نظريا، خاصة إذا كانت أخبار أحاد وإنما تعطي يقينا عمليا فقط، وتضل ظنية من حيث النظر"⁹.

من جهة أخرى نجدد. محمد أركون قد ذهب مذهب الدكتور حسن حنفي ولا لم يختلف معه إلا على مستوى اللفظ يقول أركون: "كل المسلمات المدعوة ميتافيزيقية يصعب البت فيها إلا قليلا، أو حتى يستحيل البت فيها. ولذا ينبغي إزاحتها من الخط التاريخي الذي يجبرنا العقل الأدوات البراغماتي على اتباعه"¹⁰. بينما الصادق النيهوم¹¹ فضل معالجة مسألة الغيب من المنظور الكهنوتي وعالم السحر مبتعدا كل البعد عن المنظور الديني إلا أن رؤيته واضحة في إنكار الغيب كعقيدة ثابتة؛ فكلمة "عالم الغيب" في لغة الإنسان الحي، تعني حرفيا عالم المستقبل؛ لأن المستقبل هو العالم الوحيد الغائب، الذي يعرفه الناس بل الأحياء، ويوقنون بوجوده دون أن يروه، ويعلمون أنه آت، ويتحملون مسؤوليته شرعا. وقد التزم الدين بهذا التفسير الحي، ورفض كل تفسير سواه، وجعله شريعة إلهية، وسماه "مقدسا" لكي يميزه عن تفسير السحرة، ونجح بذلك في استعادة اللغة الغائبة في السماء، إلى واقع الناس على الأرض"¹². ويؤكد أن كلمة "اليوم الآخر" ما هي إلا من اختراع أفكار الكهنة، وتعني عالما آخر مجهولا بأكمله؛ "فكلمة" العالم الآخر" التي نحتها الكهنة من لغة الناس، لم تكن كلمة، بل كانت "عالما آخر مجهولا بأكمله" له ثلاث صفات جديدة، مجهزة عمدا على مقياس السحرة"¹³. بعدها عرض الصادق النيهوم هذه الصفات المجهزة كالآتي: الصفة الأولى: أنه عالم غائب عن عيون الناس. لا يعرف أسرارها أحد، سوى الكاهن الذي يتكهن بأسرار الغيب، وهي مغالطة شفووية بحتة، لكنها ضمننت للكهنة، أن يحتكروا تفسير الشرائع حتى الآن. الصفة الثانية: أنه عالم حي، لكن بوابته الوحيدة، تقع وراء الموت، مما يعني عمليا، أن مستقبل الناس الأحياء، يبدأ فقط- بعد أن يموتوا. الصفة الثالثة: أنه عالم خارج، عن سنن الطبيعة، تنطق فيه الأصنام، وترتاده التنانين المجنحة، لكنه هو العالم الحقيقي، لأنه أزلي خالد. وهي صياغة تريد أن تقول فقط- أن عالم الناس الأحياء، ليس عالما حقيقيا"¹⁴.

ووفق هذا المفهوم الحدائلي للغيب جاءت تصوراتهم مخالفة ومنكرة لما أخبر به الوحي القرآني من أمور غيبية لا يستطيع العقل الوصول إليها، وكان نصيبها في خطابهم أنها من الأساطير القديمة، وتنافي العقول فهي اللامعقول بعينه، ومن ثم يجب رفضها وإنكارها"¹⁵. وهذا ما يحاول السيد القمني¹⁶ صياغته في تحليله للغيب متسانلا: هل جاء الإسلام المرتبط بالعروبة بالضرورة، بقطيعة معرفية مع الأسطورة حتى يمكن القول: "هنا أن المعقول ودونه لا معقول، ونجعل من تلك المصادر مبررا كافيا لإهدار الأساطير القديمة لأنها اللامعقول؟ هنا لا شك سيجد أصحاب تلك الرؤية عسرا شديدا في قياس مواضيع إيمانية بحتة- لا شأن للعقل بها على ما اتفق الاصطلاح عليه بتعبير المعقول"¹⁷.

(3): أمثلة من مسائل الغيب عند الحدائيين:

أ: الإسراء والمعراج: يعتبر الكثير من الحدائيين الإسراء والمعراج إشكالية لا معقولة، بل إنهم جعلوها ضربا من الأحلام، أو مجرد مشاهدة سمعية بصرية، أو أنها لا ترقى سوى كونها ذهنية أسطورية؛ فقد ذهب عبد المجيد الشرفي إلى إنكار حادثة الإسراء والمعراج ويعتبرها مجرد ذهنية أسطورية قائلا: "من الواضح أن الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة بين الله والرسول التي آلت، بإيعاز من موسى، إلى تخفيض عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس، إنما تنتمي إلى ذهنية أسطورية وليست جديرة بأية ثقة"¹⁸. من جهة أخرى نجد كامل النجار¹⁹ يعتبره هذه الحادثة حلما تعرض له النبي ﷺ؛ فقد "زار المسجد الأقصى، الذي لم يكن موجودا أصلا قبل بعثة الرسول، فقد كان معبد سليمان في ذلك المكان. ومن هناك

صعد إلى السماء ورأى ربه الذي فرض على المسلمين خمسين صلاة في اليوم وقبلها محمد، ولكن تدخل موسى أدى إلى تخفيضها إلى خمس صلوات. فإذا القصة كلها كانت حلماً، ولا يعقل أن يطير محمد جسدياً من مكة إلى السماء السابعة، ماراً بالقدس، ثم يرجع في ليلة واحدة²⁰.

هذا وقد أخضع القضية للتحليل العلمي الفيزيائي مدعياً عدم استساغة القانون العلمي للحادثة قائلاً: "ولو صدقنا قصة الإسراء والمعراج كما يرويها المفسرون، والبيت المعمور هذان فلا بد أن يكون النبي قد سافر كل هذه البلايين من الأميال في ليلة واحدة ورجع للأرض وفي هذه الحالة يكون قد سافر بسرعة تفوق سرعة الضوء، وهذا مستحيل إذا كنا نتكلم عن العلم ومعجزة القرآن العلمية، أو تكون الرحلة كلها ميتافيزيقية، وبالتالي لم يصعد فعلياً إلى السماء السابعة ولم ير آدم في السماء الدنيا وإبراهيم في السماء السادسة وسدرة المنتهى في السابعة، أو البيت المعمور"²¹.

ب- المعاد وتفصيله:

كما سبق ووضحنا أن العقل الحدائلي لا يقر إلا بما تراه العين في الواقع، أما ما غاب عن إدراك الحواس فيستحيل وجوده أو تخيله، من ذلك إنكاره، لعلامات الساعة، وتبني العقيدة الإسلامية لهذه العقيدة ليس إلا متأثراً بالعقائد الأخرى: "فالحقيقة أن علامات الساعة المذكورة في علم العقائد ليس منها شيء في أصل الوحي، وهناك علامات أخرى في أصل الوحي ليست منها. إنما أتت علامات الساعة في العقائد من روايات ضعيفة وضعها الخيال الشعبي لاستكمال النسق العقائدي حتى لا تكون العقائد الإسلامية بأقل من العقائد النصرانية واليهودية"²². ثم يستأنف الأستاذ حنفي تحليله لبقية الغيبات، وتأويلها أو تفسيرها بما يناسب حاجة الإنسان في فراغه الروحي، أو تفريجه كربوه، وحتى في وصف علاجات نفسية واجتماعية "يخلو أصل الوحي منها ولكنها موجودة في الأحاديث التي تعتمد على الخيال الشعبي وتنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الأخرويات، تعويضاً عن هموم الناس وتفريجاً لكرهم وتوسيعاً لخيالهم .. وهي علامات لا يمكن تجربتها أو التحقق من صدقها لا عقلاً ولا تجربة لأنه لم تحدث بعد، ولم يرها أحد"²³.

وأما عن البعث فصار محتواه مادياً، خارجاً عن السياق الديني العقدي، إلى سياق آخر لا صلة له بحقيقة البعث العقدي، متأثراً بالفكر اليساري، ووفق هذا التصور "لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال، وتموج فيها البحار وتخرج لها الأجساد، بل يكون البعث هو بعث الحزب، وبعث الأمة، وبعث الروح، فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون. ولذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة؛ يعني البعث استمرار الحياة، وأن الموت ما هو إلا حالة عارضة"²⁴. هكذا تُعرض الرؤية الحدائية لمسألة الغيب، حيث لا تستند إلى معايير موضوعية لا من التاريخ ولا من ذات النصوص، فقط تعبر عن مدى الاستياء من الوحي ومن توجيهاته، وهي تحمل في طياته انكساراً معرفياً.

(4) تحكيم الغيب لعالم الشهادة، أو تحكيم المطلق للمقيد:

نعلم أن عالم الغيبيمتد في عالم الشهادة، وهو مما لا يعلمه الإنسان، جزئياً أو كلياً؛ وهو في أصله ما وراء عالم الشهادة من العوالم الروحانية، كالعالم البرزخي، وهو عالم الأموات، وكعالم الملائكة الأعلى، والعالم الأخرى، بما يتضمنه من أمور واقعة في علم الله وإن لم تكن قد وقعت بالفعل في الوجود المادي. كالبعث الحشر والحساب ودخول الجنة أو النار... إلخ مما هو مسطر في أصول الاعتقاد الإسلامي²⁵.

ويذهب الدكتور حاج حمد في مناقشته لـ "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية"، حيث حاول حصر عالم الشهادة - والذي عبر عنه بأوسع فضاء في الأرض وهي الطبيعة- في تحليل استنكارى أمام مد الغيب ففي (موازاة جدل الطبيعة يطرح القران جدل الغيب كتصور كوني شامل، قال تعالى: {الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ(3)} البقرة 1-3. إن تصور الجدليتين للعلاقة بينهما فيه خلاف جذري كبير. فجدل الطبيعة (ينفي) جدل الغيب مرتدا إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أما جدل الغيب فإنه لا ينفي جدل الطبيعة ولكنه يستحوذ عليه ويحتويه في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع جدل الأرض أن يكتشفها لأنها تتم بمعزل عن مقاييسه"²⁶.

ويصل الأستاذ حاج حمد إلى مفترق طرق بين إكمال حقيقة الغيب وإطلاقه وحصر الطبيعة وتقييدها، أو التوقف أمام سؤال مُلح يرضي إدراك العقل البشري في وعي كل هذا التشابك الواقع في الخليقة، ومدى قصوره أمام استيعاب هول الغائب عنه، يقول: "...ولكنها مع ذلك تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية لا نجد تفسيراً لها حتى في نظرية (العنصر المفقود) في الطبيعة. فما ثمة وجود لهذا العنصر ولا اعتراف به لا في جدل الطبيعة ولا في جدل الغيب كذلك {الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين} (السجدة:7). فكيف يجري الأمر إذن حين يهيمن الغيب خارج دائرة المنظور؟، كيف يتحول الغيب إلى (حقيقة واقية في حياة الإنسان؟"²⁷.

أما الدكتور صادق جلال العظم²⁸. فأعلن عن إلزامية تحكيم الغيب للعلم الحديث، وتفريغه في وعاء العقل، ووجوب مسابرة للعلم، بل إنه يحيل الإسلام إلى الفحص العلمي؛ فيجاب أم سلب "يشدد القائلون بالتوافق التام بين الإسلام والعلم، أن الإسلام دين خال من الأساطير والخرافات؛ باعتبار أنه هو والعلم واحد في النهاية"²⁹، وإلا فإنها لا تعدو كونها أساطير تُقصى وتُغَى من منظومته المعرفية " لنمحص هذا الادعاء التوفيقى بشيء من الدقة بإحاطته إلى مسألة محددة تماما"³⁰، ثم ساق قصة سيدنا آدم كأقوى مثال على أسطورية الإسلام قائلا: " جاء في القران مثلا أن الله خلق آدم من طين ثم أمر الملائكة بالسجود له فسجدوا إلا إبليس، مما دعا الله إلى طرده من الجنة. هل تشكل هذه القصة أسطورة أم... هل يفترض في مسلم أن يعتقد في النصف الثاني من القرن العشرين، بأن مثل هذه الحادثة وقعت فعلا في الكون؟ إن كانت هذه القصة القرآنية صادقة صدقا تاما وينطبق على واقع الكون وتاريخه (انه كلام منزل) لابد من القول أنها تتناقض تناقضا صريحا مع كل معارفنا العلمية، ولا مهرب عندئذ من الاستنتاج بأن العلم الحديث على ضلال في هذه القصة. وإن لم تنطبق القصة القرآنية على الواقع ماذا تكون إذن (في نظر الموقنين). إن لم تكن أسطورة جميلة؟"³¹.

إن التصور الحدائى للغيب قائم على إنكار هذا الغيب، وأن الإسلام تأثر بهذه المفاهيم من العقائد الأخرى أو أنها مجرد أساطير لا يليق بالعقل تصديقها، وما التساؤلات التي يطرحها هذا الفكر إلا هتك لقدسيتها العقيدة، وزعزعة لإيمان المسلم بالغيب؛ وهذا يعني أن دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين، ينتهي إلى اعتبارها أمالاً أو خواطر نفس، ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما أن دراستها مادياً متعذرة؟!³².

ثانيا: الغيب في العقيدة الإسلامية:

إن الإيمان بالغيب من أهم القضايا الوجودية المحيرة في العلوم المادية المعاصرة، وهي أصل من أصول الإسلام، ومن لم يؤمن به فقد أخل بركن من أركان إيمانه وبالتالي فلا يتحقق له إيمانه، فالدين قائم على الاعتقاد والإيمان بالغيب³³، فالإيمان بالغيب هو أكبر حقيقة يعيشها الإنسان، وأكبر مسألة من مسائل

الاعتقاد، وأكبر قضية من قضايا أعمال العقل البشري؛ فالإيمان بوجود الغيب تشهد به الفطرة السوية، وتثبت الأدلة العقلية، وهو عند جميع الناس عقيدة دينية، وقد هدى الله المؤمنين بالرسالات السماوية إلى تفاصيل عنها عرفهم بها، وتدلهم على طريق تحقيق العبودية لإلههم وخالقهم.

فالإيمان بالغيب أصل الدين الحق، وأساس الاعتقاد الصحيح، وتحقيقه هو تحصيل لمراتب الدين، فمسائل الإيمان وأركانها تقوم على الإيمان بغيبيات ثبت عند العبد صدق مبلغها صلى الله عليه وسلم فهو يؤمن بها، وهي في نفسه منزلة الثوابت واليقينيات التي لا تحتاج دليلاً أو برهاناً، وأحكام الإسلام وشعائره وعباداته من الأقوال والأفعال إنما مبناها الإيمان بالغيب وتلقي خبره باليقين والطاعة والامتثال. فبالإيمان بالغيب يعلم مراد الله عز وجل في سائر العبادات، ويتطلى بأعلى الأخلاق والقيم³⁴. وهي مسألة تناولها العلماء بالدراسة منذ القديم، وقد صنّف فيها أهل الملل والنحل، وكان هو الموضوع الأبرز في جميع الرسائل السماوية، ويعتبر مرتكزاً أساسياً لجميع التشريعات الإلهية، فالغيب ليس مجرد تصورات عقلية، وإنما هو أمور شاخصة موجودة؛ ولكنها مغيبية عنا، فالجنة والنار والملائكة ليست أموراً معنوية، بل هي حقائق موجودة، وتُعد طبيعة الخلق البشرية أكبر دليل على وجود الغيب، وتأثيره في حياة الناس.

1) اختلاف مفهوم الغيب ومسائله بين علماء السلف والتصوير الحديث:

أ- بعض مظاهر الغيب عند السلف: اقتضت أشكال الغيب عند علمائنا من السلف على ما أنزل في الذكر الحكيم، وما جاءت به الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقد جاء في شرح بعض المفسرين للفظة الغيب الواردة في القرآن الكريم بذكر عدد من المسائل الغيبية، جمعها الإمام ابن العربي ورجح بينها فقال: "الغيب: وحقيقته ما غاب عن الحواس مما يوصل إليه بالخبر دون النظر، وقد اختلف فيه العلماء على أربعة أقوال: الأول: ما ذكرناه كوجوب البعث ووجود الجنة والنار ونعيمها وعذابها والحساب. والثاني: بالقدر، والثالث: بالله تعالى، والرابع: يؤمنون بقلوبهم الغائبة عن الخلق، لا بألسنتهم التي يشاهدها الناس؛ معناه: ليسوا بمنافقين. وكلها قوية إلا الثاني والثالث؛ فإنه يدرك بصحيح النظر، فلا يكونان غيباً حقيقة، والأقوى هو الأول؛ أنه الغيب الذي أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم مما لا تهتدي إليه العقول، والإيمان بالقلوب الغائبة عن الخلق، ثم أكد كونها صحيحة كلها، فقال: وكل هذه المعاني صحيحة، لا يحكم له {أي: الإنسان} بالإيمان ولا بحمى الذمار، ولا يوجب له الاحترام إلا باجتماع هذه الثلاث، فإن أحل بشيء منها لم يكن له حرمة، ولا يستحق عصمة"³⁵.

ب- نماذج من عوالم الغيب عند المحدثين: أما عن رؤية المتأخرين فتتنوع لتشمل قضايا أكثر استشكالا في العقل الراهن، الذي صارت تساؤلاته تتجاوز ما طرحه علم الكلام الأول، فالغيب إذن ليس هو الميتافيزيقا؛ لأن الميتافيزيقا في التداول الفلسفي الغربي مشبعة بدلالات لاهوتية مفارقة للواقع الإنساني ومعبرة عن جبرية دينية قاهرة، كما تحيل على مرحلة من مراحل التفكير البشري وفق الرؤية الغربية في التاريخ، للمسار العلمي والفكري للعقل البشري. لهذا فالغيب عند المعاصرين من علماء الإسلام هو إبحار في الأفق المطلق وكل ما يمكن للعقل البشري تصوره من هذا العالم المفارق، ومن بين أهم هذه الغيوب التي أخبرنا بها الوحي:

قدوم الدار الآخرة: هذه الحقيقة الآتية لا محالة "فهناك تنتهي قصة الإنسان الذي تتكشف عن عينيه كل الحجب، فيبصر كل الغيوب التي يصل إليها في دنياه. وإذا كان المنكرون يقولون: {أَيُّدًا مِثْنَا وَكُنَّا ثُرَابًا} ذلك رَجْعٌ بَعِيدٌ" (ق: 3)، فإن القرآن يرد عليهم بأن الذي خلق الحياة والبشر أول مرة قادر على بعثهما من جديد؛ متى أراد ذلك: "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه" (الروم: 26)³⁶. والذي أورد

تفسيره صاحب في ظلال القرآن بقوله: (ومن ثم لا يلتقي إنسان يؤمن بالآخرة وبحسب حسابها، مع آخر يعيش لهذه الدنيا وحدها ولا ينتظر ما وراءها. لا يلتقي هذا وذلك في تقدير أمر من أمور هذه الحياة، ولا قيمها الكثيرة؛ ولا يتفقان في حكم واحد على حادث أو حالة أو شأن من الشؤون. فلكل منهما ميزان، ولكل منهما زاوية للنظر، ولكل منهما ضوء يرى عليه الأشياء والأحداث والقيم والأحوال... وهذا هو الأفق البعيد الواسع الشامل الذي ينقل الإسلام البشرية إليه؛ ويرفعهما فيه إلى المكان الكريم اللائق بالإنسان، الخليفة في الأرض، المستخلف بحكم ما في كيانه من روح الله³⁷.

(2) حاجة الإنسان إلى الإيمان بالغيب:

تقدر حاجة الإنسان إلى الإيمان بالغيب، تقدير التعلق الكامن بين الروح والجسد، فلا يتصور عاقل انفصالا بين جسده وروحه، وإن حدث فتلك علامة نهايته، ذلك أن الروح لا تُرى ولا تُحس إلا آثارها الجارية في الجسد والمتحركة فيه والتي لا يقوم الجسد إلا بها من وعي وإدراك، وهي من الحقائق الاجتماعية التي يذهل عنها بعض الناس، برغم استقرارها، فحاجة الإنسان إلى الاعتقاد والإيمان بالغيبيات، أو بأشياء مجردة لا تنتمي إلى عالمه المادي المحسوس؛ ليست وليدة اليوم، فقد قال الفيلسوف اليوناني فلوطر خسمند ألفي عام: (قد وجدت في التاريخ مدن بلا حصون، ومدن بلا قصور، لكن لم توجد أبدا مدن بلا معابد)³⁸.

الحياة البشرية لا بد أن تتعلق باعتقاد غيبي، إن لم يكن ديناً، فهو باطنية أو أسطورة، وقد لوحظ أن الديانات السماوية لا تحتوي على هذا الكم المتنوع من الأساطير الذي نجده في غيرها، فهذا لا يتلاءم معها، وتاريخ البشرية الطويل يدل على أن الإنسان لا يحتمل الفراغ العقدي، وأن حاجته إلى الإيمان عميقة وقوية، بل هي تشبه الغريزة³⁹.

ونجد عند فلاسفة الغرب التأكيد على ضرورة الغيب في حياة الفرد من خلال كتبهم ومثال ذلك

1- شلايرماخر⁴⁰ Schleiermacher الذي يقول: "قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة ماهرة"⁴¹.

2- وقول تايلور⁴² Tylor "الدين يتضمن دائماً كائنات روحية"⁴³.

فالعقائد الدينية بمختلف أنواعها تتميز بخصيصة الإيمان بالغيب، ثم إن هذا الغيب الذي تؤمن الأديان بوجوده من وراء عالم الشهادة ليس من جنس هذه الطبيعة المخلوقة المنفصلة. لذا يسمى عالم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الماورائيات، وهي جميعها مصطلحات فلسفية تستخدم للدلالة على العالم الغيبي الذي يقابله عالم الشهادة، أو العلم الفيزيائي الطبيعي المادي التجريبي المحسوس-. بل هو شيء ذو قوة مدبرة مؤثرة. "حتى الأقوام الذين عبدوا الأشجار والأنهار والحيوان والإنسان، لم يقصدوا بعبادتهم في الحقيقة هياكلها الملموسة، ولا رأوا في مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها التبجيل والتكريم، إنما كانوا يزعمون أن هذه الأشياء مهبط لقوة غيبية أو تجسد لها"⁴⁴، قال الله تعالى: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} (الزمر: 3).

ذهب الدكتور عبد الله دراز إلى أن "مناط الاعتقاد في جميع العقائد (ذاتا غيبية)، وأن جميع الأديان بما فيها الشرقية والوثنية تقوم على إثبات غيبية عاقلة وراء الطبيعة تقصد ما تفعل، وتتصرف بمحض إرادتها ومشيتها... لا على أن لها خاصية ثابتة كامنة فيها كمون النار في الرماد، أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس، بل على أن وراءها أو حولها روحا عاقلا، مدبرا، مستقل الإرادة يستطيع أن يغير بمشيئته سير الأمور ومجرى العادات، فيعطي ويمنع، ويضر وينفع، من حيث لا ينتظر الناس ذلك في

العادة، وأن تلكالمواد المشاهدة ما هي في اعتقادهم إلا مظهر ومطلع يطل منه هذا الروح الخفي، وبيبارك من يتمسح بتلك الهياكل التي اتخذها له مظهرًا ومزارًا.⁴⁵

إن هذا الرأي الذي يبرز مدى فاعلية الاعتقاد بالغيب في عقول البشر المتدينين منهم بالديانات السماوية أو غيرها من الديانات، والحضور المركزي في استمرارية الحياة عندهم، يكفي لإثبات أن مجرد الإحساس بقوة غائبة عن الإدراك العقلي يشعر المرء بتجدد الأمل في نفسه في تغيير الآلام إلى آمال سعيدة ممكنة التحقق.

(3) آثار الإيمان بالغيب:

تتجلى آثار الإيمان بالغيب في حياة الفرد والمجتمع معاً، وذلك أن السعادة الشخصية لا تتحقق إلا بسكينة النفس، ولا سكينة غلا بالإيمان، وأغلب الإيمان غيب، "فكل عقيدة يدين بها الإنسان مهما كانت لا بد أن تظهر آثارها على جوانب من حياته، وعقيدة الإيمان بالغيب لارتباطها بتصورات الإنسان الكلية ونظراته الشاملة إلى الحياة والكون وغاية الوجود؛ فإن آثارها تشمل حياة الإنسان كلها، وتمتد إلى المجتمع لتحدد ما يسود فيه من معارف وقيم وما يضبطه من نظم ومبادئ،.. لأن من ينظر إلى الدنيا وأحوالها بمنظار الماديات الضيق لا يستوي ومن يؤمن بالغيب، ويعتقد بموجوداته ويربط حياته بحقائقه"⁴⁶.

وقد اضطر منكرو الغيب إلى عزو ما لا يفسر بالعقل إلى أمراض نفسية مستعصية، كما كثر التأويل الروحاني للمظاهر الخفية في حياة الإنسان من منامات ومواقف يعيشونها جراء الفراغ الروحي والخوف من الآتي المظلم، "وقد نتج عن ملاحظة الآثار العظيمة للاعتقاد بالغيب عموماً المناداة بالعودة إلى الروحانيات من قبل علماء النفس والأطباء وغيرهم في الغرب، وكثرت الأبحاث التي تدرس أثر العبادات والعقائد على الصحة البدنية والنفسية، فتغيرت تبعاً لذلك نظرة كثير من الغربيين إلى الأديان وإلى من يسمون وسطاء روحانيين، الأمر الذي أدى إلى خروجهم بكثرة في شكل حركات ومؤسسات منظمة في الآونة الأخيرة"⁴⁷.

ومن أهم هذه الآثار الجمّة، كما يعرضها الدكتور يوسف القرضاوي في أسلوب يتعاطم وقيمة الإيمان المركزية :

-الإيمان هو قوة الخلق، وخلق القوة، وروح الحياة وحياة الروح، وسر العالم، وعالم الأسرار، وجمال الدنيا، ودنيا الجمال، وطريق النور ونور الطريق.

-الإيمان هو واحة المسافرين، ونجم الملاح، ودليل الحيران، وعدة المحارب، ورفيق الغريب وأنيب المستوحش، ولجام القوي، وقوة الضعيف.

-الإيمان هو مصنع البطولات، ومحقق المعجزات، ومفتاح المغاليق، ومنارة الهدى في كل طريق .

-الإيمان -في كلمة واحدة- ضرورة للفرد ليطمئن ويسعد ويرقى، وضرورة للمجتمع ليستقر ويتماسك ويبقى.

هذا الإيمان ليس مجرد شعار يرفع، أو دعوة تدعى. إنه أسلوب حياة متكامل، للفرد والأمة، ينفذ إلى الفكر والعاطفة والإرادة في دنيا الفرد، فيصيره إنساناً ذي رسالة وهدف.

فعالم الغيب الذي يريد الناس أن يحيطوا به علماً لا يمكن أن يكون على هذه الصورة؛ بل لا يمكن أن يكونوا مؤمنين أو عبيداً لله سبحانه وتعالى إلا إذا آمنوا بما أمر به الله، وصدقوا بما أنزله الله تبارك وتعالى؛ وإن لم يكن مما تدركه عقولهم أو تحيط به، فليس من حقه إذا أيها الإنسان المخلوق الضعيف

العاجز ألا تؤمن إلا بما أدركه علمك وأحاط به فكرك⁴⁸، قال تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ}. (يونس: 39).

إن تحقق الإيمان بالغيب بعد وقوعه في الشهادة لا ينفع صاحبه في التوبة من شيء "فالذين يقولون لا تؤمن إلا بما نشاهده، وبما نحس به، وبما نراه؛ فإذا وقعوا آمنوا، وليس الأمر كذلك فإن فرعون آمن لما أدركه الغرق، أما المحتضر حين تأتيه الملائكة لتقبض روحه فيؤمن حينئذ، ولكن هل ينفعه إيمانه في تلك اللحظة بالذات؟ جز ما لا"⁴⁹.

خاتمة:

من خلال ما تقدم وصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج يمكن إيرادها في النقاط التالية:

- يتحدد مفهوم الغيب بالنسبة للطرح الإسلامي موافقا لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفه ما غاب عن إدراكنا ومما ينبغي التوقف فيه، وإنما فقط الاكتفاء بالتسليم المطلق به، أما بالنسبة للتصور الحدائثي فيظهر منه موقفهم متناقضا ومتضاربا فهم على الرغم من نكرانهم له واعترافهم بعدم وجود عالم الغيب إلا أنهم بذلوا الوسع في بحثه والخوض فيه، فهل يجوز علميا الخوض فيما حكم على انتقائه ابتداء- المصادرة على المطلوب؟-
- أن العلم المطلق بجميع خفايا الغيب الماضي والحاضر والمستقبل على التفصيل والكمال هو مما يختص بخالق عوالم الغيب والشهادة سبحانه وتعالى لا يشاركه فيه أحد، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل.
- حاول الخطاب الحدائثي توظيف ترسانة من المفاهيم والاعتداد بحقيبة منهجية متعددة الآليات والمرجعيات من أجل النفاذ إلى العقيدة الإسلامية بكافة مباحثها ومصطلحاتها وديديهم في ذلك دحض الثوابت والحقائق العقديّة.
- التهافت الذي وقع فيه الخطاب الحدائثي، لم يترك مجالا لاحتواء الحقائق والثوابت العقديّة، فالإصرار على المكابرة العقلية دفعهم إلى الوقوع في المحذور العقدي.
- إن تشوه الفطرة وتكدر صفائها، بالتأثيرات المادية وغلبة الهوى، يجعل الإنسان يزيغ عن الجادة، بل ويبدل كل نفيس في تخريب الحقائق، وزحزحة الثوابت بكل جرأة، وتحامل لامعقول ولا منطقي على أتم الشرائع وأمتنها.
- إنه لمن العجب أن يكون الحدائثيون من أكثر القراء للتراث الإسلامي، لكن للأسف، ليس لتدعيم الفكر واستزادة الأجر والنهضة بالإسلام، إنما لتحين الثغرات، واصطياد الفجوات، ورد الشهادة على الشاهد، ظنا منهم أن الحدائث لا تؤتى إلا بإقصاء الإيمان واستبعاد الالتزام، وإلغاء التدين من الحياة، وقبول التقليد الأعمى بكل تفاصيله.
- تغييب الثوابت والمرجعيات، والتظاهر باليقين وتشديد الأدلة، وترويض العقل على المتناقضات للوصول إلى ترسيخ الأفكار المغلوطة، مرده المنهج الغريب عن موضوع الدراسة الذي يعتمده الماديون في التشكيك والإنكار على المؤمنين.
- إن الإيمان بالغيب هو مفتاح يُحصله المؤمن لاستقرار الطمأنينة وراحة العقل من الخوض في ما يرهقه ويوصله إلى طريق مبتورة، مما يجعل الإنسان يتيه في فراغ لا حدود له، والذي يجر المعرفة الإنسانية إلى عالم المتناقضات التي تعود بالبشرية عسورا إلى الوراء، بدل النهضة والتقدم الذي ينشدونه.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله، دار ابن كثير - دمشق بيروت، ط1(2002).
- 2- المؤثرات الغيبية في النفس الإنسانية بين الدين والفلسفة، فوز بنت عبد اللطيف كامل كردي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1(2015م).
- 3- القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 (2016م).
- 4- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية.
- 5- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1(1999).
- 6- الإسلام في الأسر (من سرق الجامع وأين يوم الجمعة)، الصادق النهوم، مكتبة الإسكندرية، ط3(1995).
- 7- الأسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط3، 1999م.
- 8- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة- بيروت، ط1(2001)، ط2(2008).
- 9- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط1(2004).
- 10- نقد الفكر الديني(مع ملحق بوثائق لمحاكمة المؤلف والناشر)، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9(2003).
- 11- أحكام القرآن، أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، راجعه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3(2003)، ج1.
- 12- الغيب والعقل (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، إلياس بلكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، مصر، ط1(2014).
- 13- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، طبعة جديدة مشروعة، ج6.
- 14- عن الدين (تحديث التفكير الديني، خطابات عن محترقيه من المثقفين)، فريدريك شلايرماخر، ترجمته عن الألمانية: أسامة الشحمان، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين(بغداد)، ط1(2017)،
On Religion: Speeches to its Cultured Despisers.
- 15- الدين، بحوث ممهدة لدراسة الأديان، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، مطبعة الحرية، بيروت.
- 16- أنظر الإيمان والحياة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4 (1979).

المجلات:

الدكتور مرزوق العمري، سياسة الأمل أو الإيمان من منظور الحداثة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة – الجزائر، مجلة الكلمة، مجلة فصلية يصدرها منتدى الكلمة في بيروت، العدد (96) السنة الرابعة والعشرون ، صيف 2017م.

المواقع الإلكترونية:

- 1- الإيمان بالغيب، دروس للشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - 106 درسا، <http://www.islamweb.net> ، صفحة المؤلف: سفر الحوالي ، ص9،8.
- 2- قراءة نقدية للإسلام، كمال النجار، [/http://www.yassar.freesurf.fr](http://www.yassar.freesurf.fr)
- 3- <https://knowingallah.com/ar/articles>، الشيخ فريد الأنصاري، شوهذ: 25-10-2019، 10:22، 25-2018-07.

- 1 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لنتبعن سنن من قبلكم"، حديث رقم 6928.
- 2- المؤثرات الغيبية في النفس الإنسانية بين الدين والفلسفة، فوز بنت عبد اللطيف كامل كردي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1 (2015م)، ص54، 55.
- 3- القراءة الحدائثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، محمد سالم النعيمي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 (2016م)، ص257.
- 4- التاريخانية : هي مصطلح حدائثي يرجع أول استعمال له إلى سنة 1937م وتعُد على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ، وهناك من يعتبرها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة أنظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2012م ص: 23.
- 5- سياسة الأمل أو الإيمان من منظور الحدائث، الدكتور مرزوق العمري، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة - الجزائر، مجلة الكلمة، مجلة فصلية يصدرها منتدى الكلمة في بيروت، العدد (96) السنة الرابعة والعشرون ، صيف 2017م ، ص1.
- 6- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، المجلد 4- النبوة، ص424.
- 77- حسن حنفي هو مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسوربون في فرنسا له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحافية أهم كتبه: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع أنظر أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، السيد ولد أباه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2010، 1، ص32.
- 8- المصدر نفسه، ص 425.
- 9- المصدر نفسه، ص 425.
- 10- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1 (1999)، ص121.
- 11- الصادق النهوم مفكر ليبي ولد في مدينة مدينة بنغازي عام 1937. درس جميع مراحل التعليم بها إلى أن انتقل إلى الجامعة الليبية، وتحديداً بكلية الآداب والتربية - قسم اللغة العربية، وتخرج منها عام 1961 وكان ينشر المقالات في جريدة بنغازي بين عامي 1958-1959 ومن ثم عُين معيداً في كلية الآداب.
- درّس مادة الأديان المقارنة كأستاذ مساعد بقسم الدراسات الشرقية بجامعة هلنسكي بفنلندا من عام 1968 إلى 1972.
- 12- الإسلام في الأسر (من سرق الجامع وأين يوم الجمعة)، الصادق النهوم، مكتبة الإسكندرية، ط3 (1995)، ص81.
- 13- المصدر نفسه، ص80.
- 14- المصدر نفسه، ص80.
- 15- القراءة الحدائثية للنص القرآني، مرجع سابق، ص259.
- 16-سيد القمني: واحدٌ من أكثر المفكرين إثارةً للجدل؛ فما بين اتهامه بالكفر والإلحاد من جهة، واحتسابه ضمن التيار العقائني والتنويري من جهةٍ أخرى، يتأرجح الموقفُ منه، دورُ المشروغِ الفكريِّ لسيد القمني حول نقد التراثِ وغربليته؛ حيث انتقد الكثير ممّا يراه خارج نطاق العقل في التاريخ الإسلامي، ومن أبرز مؤلفات القمني: «حروب دولة الرسول» «الجزب الهاشمي» «الأسطورة والتراث». ويظنُّ القمني — اتفقنا أم اختلفنا معه — مفكراً جريئاً يطرح آراءه دون مؤاربة، أنظر الموقع: <https://www.hindawi.org/contributors/46815737/>
- 17- الأسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط3، 1999م، ص26-27.
- 18- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة- بيروت، ط1 (2001)، ط2 (2008)، ص61-62.
- 19- طبيب عربي يعمل استشاري جراحة بإنكلترا. من هواة البحث في الأديان ومقارنتها بعضها البعض وعرضها على العقل لمعرفة مدى فائدتها أو ضررها على البشرية كان في صباه من جماعة الإخوان المسلمين حتى نهاية المرحلة الجامعية ثم هاجر إلى إنكلترا وعاشر "أهل الكتاب" وزالت الغشاوة عن عينيه وتبين له الخيط الأبيض من الخيط الأسود من حقيقة الميثولوجيا الدينية الهدف الوحيد من كتاباتي هو تبيان الحقيقة لغيري من مغسولي الدماغ الذين ما زالوا في المرحلة التي مررت بها وتخطيتها عندما كنت شاباً يافعاً أنظر ترجمته في: <https://mufakerhur.org/author/kamel-annjar/>
- 20- القراءة الحدائثية للنص القرآني، مرجع سابق، ص 259.
- 21- قراءة نقدية للإسلام، كمال النجار، <http://www.yassar.freesurf.fr/> ، ص99.
- 22- من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ج4، ص549.

- 23- المصدر نفسه، ج4، ص528-529.
- 24- المصدر نفسه، ص 508.
- 25- <https://knowingallah.com/ar/articles>، الشيخ فريد الأنصاري، شوهذ: 2019-10-25، 10:22، 07-25-2018.
- 26- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط1(2004)، ص170.
- 27- المصدر نفسه، ص170.
- 28- مفكر سوري درس في الولايات المتحدة الأمريكية ومارس التدريس فيها، وفي بلاده وفي الجامعة الأمريكية في لبنان، أثارت كتبه جدلاً واسعاً وخصوصاً كتابه " نقد الفكر الديني " من أبرز كتبه أيضاً:
- ذهنية التحريم والاستشراق والاستشراق معكوساً أنظر: أعلام الفكر العربي، السيد ولد آباه، ص: 62.
- 29- نقد الفكر الديني(مع ملحق بوتائق لمحاكمة المؤلف والناشر)، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9(2003)، ص25.
- 30- المصدر نفسه، ص25.
- 31- المصدر نفسه، ص25-26.
- 32- سياسة الأمل، مرجع سابق، ص2.
- 33- أنظر القراءة الحداثية للنص القرآني، ص257.
- 34- أصول الإيمان بالغيب وأثاره، فوز بنت عبد اللطيف بن كامل الكردي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ ص: 04.
- 35- أحكام القرآن، أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، راجعه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3(2003)، ج1، ص8-9.
- 36- الغيب والعقل (دراسة في حدود المعرفة البشرية)، إلياس بلكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، مصر، ط1(2014)، ص134.
- 37- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، طبعة جديدة مشروعة، ج6، ص441.
- 38- الغيب والعقل، المرجع السابق، ص129.
- 39- المرجع نفسه، ص132.
- 40- فريديريك شلايرماخر، فيلسوف ألماني ومنصر، عاش بين (1786-1843م)، يعد أحد رواد علم الأديان في الكنيسة البروتستانتية الحديثة، وهو مؤلف كتاب العقيدة النصرانية.
- 41- عن الدين (تحديث التفكير الديني، خطابات عن محترقيه من المتقنين)، فريديريك شلايرماخر، ترجمته عن الألمانية: أسامة الشحمانى، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، مركز دراسات فلسفة الدين(بغداد)، ط1(2017)، ص 11، On Religion: Speeches to itsCulturedDespisers.
- 42- ادوارد برنت تايلور، عالم بريطاني تخصص في علم الانسان، عاش بين(1832-1917م) مؤلف كتاب الحضارات البدائية.
- 43("Primitive culture": Researches into the développement of religion, languages, art and customs mythology, philosophy
- 44- الدين، بحوث ممهدة لدراسة الأديان، محمد عبد الله دراز، دار القلم، الكويت، مطبعة الحرية، بيروت، ص41.
- 45- المصدر نفسه، ص43.
- 46- أصول الإيمان بالغيب وأثاره، مرجع سابق، ص224.
- 47- المرجع نفسه، ص224.
- 48- أنظر الإيمان والحياة، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4 (1979)، ص365-366.
- 49- الإيمان بالغيب، دروس للشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - 106 درسا، <http://www.islamweb.net>، صفحة المؤلف: سفر الحوالي، ص8،9.

الجذور التاريخية للتقنين في الفقه الإسلامي The historical roots of the legalization of the Islamic Fiqh

د/ مبروك بن عيسى

أستاذ متعاقد بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية- جامعة سعيدة

Benaissa.mebrouk@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/21

تاريخ الإرسال: 2020/06/13

الملخص:

يشكّل التقنين ظاهرة أساسية بارزة في القانون الوضعي، بوضع القوانين ودراستها وسياستها وحسن صياغتها وكمال إخراجها، لتحقيق الأهداف والغايات المسطرة من قبل الجهات الحاكمة أو المسيرة في جهاز الحكم أو في المؤسسات المختلفة.

والتشريع الإسلامي خاصة منه ما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة بما لا يحتمل الخلاف، ومنه ما هو ظني الثبوت ظني الدلالة بما يحتمل وجوها من الخلاف والتأويل. وذلك لتحقيق الثراء والتنوع والخصوبة في الشريعة الإسلامية، فضلا عن ضمان التيسير والتخفيف ورفع الحرج عن الناس.

ولما كان الأمر بهذه الصفة، كان التقنين موجّها في حسم القضايا الخلافية، وفق الملل والنحل والتراكيب المذهبية والأعراف السائدة داخل المجتمع، مع أولوية اعتماد مذهب معيّن في المجتمعات المتمذبة بمذهب معيّن غالب، وإمكانية الخروج عنه لدليل أقوى أو حجة دامغة أو رأي معتبر أو اجتهاد جديد، أو لمصلحة راجحة، ونحو ذلك من المسوّغات الشرعية المعتمدة.

ويتناول هذا البحث تحديدا دراسة موضوع التقنين من الجانب التاريخي الاستعراضي، بالبحث في تاريخ الظهور والاعتبار، واستعراض التاريخ العلمي والمنهجي، كذا الإطار العملي والمجال التطبيقي للتقنين، والظروف والملابسات التي عايشها، والأوضاع التي عالجها، والحلول والإجراءات التي ضبطها، في مواجهة الوقائع التاريخية المزامنة.

الكلمات المفتاحية: الجذور، التاريخية، التقنين، الفقه الإسلامي.

Abstract:

Legalization is a fundamental and prominent phenomenon in positive law, By laying down laws, studying them, and making them policies, as well as drafting them and completing their production, To achieve the purposes and objectives established by the governing or governing bodies of the government or in various institutions.

And Islamic legislation, especially from it, is the definite evidence, which is indisputable. And, from what is the belief of the evidence, I think the significance of the potential controversy and interpretation, This is to achieve wealth, diversity, and fertility in Islamic law, as well as ensuring ease, mitigation, and lifting embarrassment for people.

Whereas the matter is in this capacity, legalization was directed at resolving contentious issues, according to the doctrines, sectarian structures and norms prevalent within society, with the priority of adopting a specific doctrine in societies affiliated with a certain doctrine, and the possibility of departing from it for stronger evidence, irrefutable argument, considered

opinion or new jurisprudence. Or a favorable interest, and so on from legitimate legal justifications.

This research specifically deals with studying the topic of legalization from the historical review side, by examining the history of emergence and consideration, and reviewing the scientific and methodological history, as well as the practical framework and the applied field of legalization, the conditions and circumstances that he experienced, the conditions he addressed, and the solutions and measures that he set, in the face of the synchronized historical facts.

Key words: Roots, historical, legalization, Islamic Fiqh.

تمهيد:

يعتبر التقنين ظاهرة قديمة متجذرة في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث نادى به بعض المتقدمين، وحدثت محاولات سياسية مختلفة لترسيخه في الأحكام القانونية النازمة للعلاقات داخل الدولة وخارجها، كيفما كانت أطراف القضية والمنازعات القانونية الحادثة في ذلك.

وقد جرى ذلك فعلا بصور متعددة في أوضاع مختلفة في التاريخ الإسلامي، وصدرت به إصدارات رسمية وغير رسمية مختلفة، لا تزال شاهدة على ذلك إلى اليوم، وعرف صيغا متعددة وتعديلات مختلفة أكدت إمكانات الفقه الإسلامي وكشفت عن خصائصه المميزة في توجيه الأوضاع المختلفة والحكم على الحوادث والوقائع الجارية بين الناس بما جاء في الكتاب والسنة، لضبط الناس وفق تعاليم الشريعة الإسلامية.

ومن هذه الزوايا المختلفة، نستعرض مسألة التقنين في الفقه الإسلامي عبر العصور المختلفة تنظيرا وتطبيقا، بما يبين مسار التقنين وصورته عبر التاريخ الإسلامي وتطبيقاته المختلفة في الحياة.

الفصل الأول: التقنين في الفقه الإسلامي عبر العصور الإسلامية المختلفة

المبحث الأول: مبحث مفاهيمي

المطلب الأول: مفهوم التقنين.

في اللغة: جاء في الصحاح: القوانين: الأصول، الواحد قانون، وليس بعربي¹.

وفي تاج العروس: القانون: كلمة أعجمية، قيل: رومية، وقيل: فارسية. والقانون جمع قوانين، وهو مقياس كل شيء وطريقه².

وذكر المحامي محمود نعمان في كتابه: "موجز المدخل للقانون": أن القانون كلمة يونانية الأصل دخلت إلى العربية عن طريق السريانية³.

ويقصد بكلمة قانون في اللغة اليونانية (Kanun): العصا المستقيمة⁴. وفي اللغة السريانية: تعني المسطرة⁵. وتستعمل بهذه المعاني مجازا للدلالة على الاستقامة في القواعد والمبادئ القانونية⁶.

وكان استعمالها في الأصل بمعنى: القاعدة، وهي تستعمل في اللغات الأوروبية بمعنى: الشريعة الكنسية⁷ (Droit cononique). وقد كانت تطلق في الفرنسية في العصر المسيحي على القرارات التي تصدرها الكنيسة في أوروبا⁸.

وفي لغة العرب: القانون معناه مقياس كل شيء، ومنه أخذ التعبير العام الذي يطلق على كل قاعدة كلية إلزامية، فيقال: قانون الجاذبية، وقانون العرض والطلب، وغير ذلك⁹.

والقانون أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه، كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب¹⁰.

وجاء في المعجم الوسيط: قَنَّ، أي وضع القوانين¹¹.
ولفظ القانون يفيد النظام¹². وهو يعبرُ بمعناه العام في كل العلوم عن النظام والاستقرار والعلاقة الثابتة الدائمة بين الظواهر، أي تكرار حدوث الظاهرة كلما توافرت مسبباتها. ويقصد بذلك نظام الكون المستقر أو مقياس الأشياء، نحو: قانون الجاذبية الأرضية؛ في علم الطبيعة، وقانون دوران النجوم والكواكب، وقانون العرض والطلب¹³.

وبالتالي: فالقانون تعبير عن القاعدة والاستقامة والضبط والشفافية والصراحة والنزاهة، ونحو ذلك من صور الاستقامة وما يدل عليها، ولذلك اشتق لنفسه اسما من المسطرة أو الخط المستقيم في وجه الخط المنحني أو المائل أو المنحرف أو المنكسر، ونحو ذلك مما يخالف الاستقامة وما يؤدي إليها.
في الاصطلاح: القانون: هو مجموعة المواد المقتننة، نحو: قانون الجزاء، وقانون العقود.
وهو مجموعة القواعد العامة الإلزامية بوجه عام، نحو: القانون الوضعي.

ويستعمل لفظ القانون للدلالة على فرع معين من فروع القانون، ويقصد به التشريع الصادر عن السلطة التشريعية لتنظيم أمر ما، نحو: قانون مكافحة المخدرات، أو قانون مخاطر العمل¹⁴.
ويقصد بالقانون في اللغة القانونية: مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد في المجتمع، والتي تنظم العلاقات والروابط، وبناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذي توقعه السلطة العامة على من يخالفها¹⁵.

والفقهاء المسلمون نذر أن استعملوا هذه الكلمة، وإنما استعملوا مكانها كلمات: "الشرع، والشريعة، والحكم الشرعي"، وهي مأخوذة من كلمة الشارع، والمقصود هو الله سبحانه وتعالى، وهو مصدر الشرع الإسلامي الأول¹⁶.

ومن الفقهاء المسلمين من استعمل عبارة القانون، للدلالة على القواعد الفقهية، ومن هؤلاء: ابن جزئ (ت 741 هـ) في كتابه: "القوانين الفقهية"¹⁷.

والتقنين: هو كل فنة مترابطة من التشريعات في مدونة واحدة مرتبة، مبنية، كالتقنين المدني، والتقنين التجاري، وتقنين المرافعات¹⁸.

أو أن التقنين: هو صياغة الأحكام في شكل مواد قانونية مرتبة، مرقمة، على غرار القوانين الحديثة: المدنية، والجنائية، والتجارية، وغيرها¹⁹.

أو أن التقنين: هو عبارة عن جمع القواعد الخاصة بفرع معين من فروع القانون، في كتاب واحد، أو مدونة واحدة، وذلك بعد إزالة ما قد يكون بينها من تناقض أو غموض، وتبويبها، وتقسيمها في مجموعات تنظمها، ثم إصدارها في شكل مواد قانونية تفرضها الدولة عن طريق الهيئة التي تمتلك سلطة التشريع فيها²⁰.

المطلب الثاني: فلسفة التقنين

تعني فلسفة القانون: محاولة دراسة القانون دراسة عقلية في مكان وزمان معيَّنين. أو هي محاولة لصياغة نظرية عامة للنظام القانوني من أجل الوفاء بحاجات فترة معيَّنة من التطور القانوني. وهي تقوم بدور أساسي في تقدُّم القانون وتطوره²¹.

وموضوع فلسفة القانون عند هيجل: هو صورة القانون، أي مفهوم القانون، وتحقيق هذا المفهوم. وذلك أن المفهوم هو وحده الذي له وجود حقيقي وفعال. والصورة هي المفهوم الذي يتحقق بالفعل، والذي يستمر وجوده خلال التغيرات.

وعلم القانون جزء من الفلسفة، ومهمته هي التفصيل ابتداء من مفهوم هو الصورة، وهذه الصورة هي علة الشيء. أو بمعنى آخر: متابعة التفصيل والنمو الباطن الخاص بالشيء هو نفسه²². ويتشكل القانون من وجهة نظر فلاسفة القانون من ثلاثة عناصر رئيسية، وهي: الشرعية الشكلية، والتأثير الاجتماعي أو الفاعلية، والعدالة²³.

وقد قامت فلسفة التقنين على مراعاة الزمان والمكان والأمة، أي محل تطبيق القوانين، باحتواء الزمان والمكان واستيعاب فلسفة الأمة في الحياة، فلا جدوى من قانون غريب في زمانه ومكانه وأمته، يريد أن يعيش في غير أرضه وينبت في غير بيئته.

وعليه: فلا بد أن يستوعب القانون حاجات الأمة وتطلعاتها في الحياة، ويساهم في نشاطها وازدهارها وبناء حاضرها ومستقبلها بمرونة وسلاسة دون إعاقة أو خلل، بما من شأنه أن ينهض بحياة الأمة ويرقى بها إلى معالي الأمم.

ومن أجل ذلك وغيره، فقد قامت فلسفة التقنين في الفقه الإسلامي على مسألة الإلزام، بضبط الأحكام وتحديدتها، وإيرادها في صورة منظمة ودالة، لا تقبل التأويل ولا تحتمل الخلاف، وتلك هي الغاية الأساسية السامية من التقنين، بإلزام القضاة والمتعاملين وعمامة المواطنين وخاصتهم بالتطبيق والأخذ بأحكام التقنين.

وإنما كان التقنين بهذه الصفة، لمواجهة الاجتهادات والنظرات القضائية والتأويلات والقراءات الفقهية المختلفة، وتوحيد الأحكام القضائية داخل الدولة، بحكم وحدة المسائل القضائية المعروضة على المحاكم ووحدة المتقاضين في الدين أو المذهب، ونحو ذلك مما يؤسس حتماً للتقنين، تحقيقاً للمصالح ودفعاً للمفاسد وإقامة للعدل وجيراً للضرر الحاصل أحياناً وضماناً للانسجام داخل المجتمع.

كما انبنت فلسفة التقنين على التيسير والتوسعة وعدم التعسير على الناس ما أمكن ما دام الأمر يحتمل وفيه سعة، وذلك بعدم التقنين بمذهب معين على كل حال، بل بإمكانية الخروج عنه عند وجود قراءات مغايرة ذات قوة في النظر والاجتهاد أو تحمل حلولاً لقضايا خطيرة في حياة الفرد والأسرة والمجتمع.

وبهذا، فإن صياغة الأحكام الفقهية في صورة مواد قانونية ملزمة ومبوبة في نسق موضوعي متناسب، يحتاج إلى هيئة علمية رفيعة المستوى بتأهيل عال في الفقه والقانون، تضطلع بمهمة مراجعة الأحكام في المذاهب الفقهية المختلفة، ومناقشة أدلتها والترجيح فيما بينها، وصياغتها صياغة نهائية في قواعد قانونية موضوعية مرتبة، ونقدها نقداً علمياً بناءً، للتصحيح والتوجيه، وتقديمها للجهات الرسمية، من أجل تنزيلها إلى الواقع التطبيقي لتنفيذها والعمل بها.

المطلب الثالث: الحاجة إلى التقنين

يرى فقهاء القانون أن القانون ضرورة لحفظ كيان الجماعة البشرية واستقرارها وأمنها، وأداة لتقويم وترشيد سلوك الأفراد على مستوى تنظيم اجتماعي معين²⁴.

وتلجأ الدول غالباً إلى التقنين، لتنظيم الحقوق والواجبات في المعاملات، أو لوضع قواعد قانونية مستقرة يمكن الإضافة إليها، لكنها قلما تتعرض للتغيير²⁵.

وتدفع الحاجة إلى التقنين في حياة الدولة أوضاعاً وأحوالاً مختلفة، يأتي في مقدمتها سيادة الدولة وانتظام أمرها ورسوخها واستقرارها في الإقليم، بما يدفعها إلى تقنين القوانين لبطس سيادتها وتحقيق سلطتها واستقامة أمرها واستواء حالها أكثر فأكثر، لتكون ذات فعالية ومصداقية مع ذاتها ومع غيرها داخلها وخارجياً.

ويكون التقنين بحكم الحضارة والتمدن، والظروف والمعطيات والمتغيرات الواقعة في حياة الناس، فضلا عن اتساع رقعة الدولة، وكثرة القضايا المعروضة على المحاكم، وتداخل المصالح، وتشابك الأوضاع القائمة، ونحو ذلك مما يستوجب التقنين.

والحاجة ماسة إلى التقنين لدفع النزاع الواقع أو المتوقع، وحل المشكلات الحادثة، وترتيب أوضاع الدولة في علاقتها مع مواطنيها وزوارها والمقيمين فيها، وغير ذلك.

ولا يمكن أن يجتهد القاضي في كل مسألة تعرض عليه، ويقضي في كل قضية برأي ما أو وفق مذهب معين، وقد يرى في القضية نفسها رأيا مخالفا ويحكم بمذهب آخر، بغير مسوغ شرعي فاصل في الأمر، ويظل يتأرجح كذلك بين هذا وذاك في كل مرة، بلا ضوابط قضائية محددة حاسمة في هذا الشأن، بل لا بد من وضع قوانين قضائية ملزمة جاهزة صالحة للبحث في كل المشكلات الواقعة بين المتقاضين، حسما لمادة النزاع، وقطعا للخلاف، وحفظا للمصالح الخاصة والعامة من العدوان، وضمانا للحقوق، ورعاية للحرمان، وصيانة للأعراض، وتحقيقا للأمن والاستقرار في حياة الفرد والمجتمع والدولة.

المطلب الرابع: مقاصد التقنين.

يقصد التقنين إلى تحقيق عدة مقاصد وغايات هامة في حياة الفرد والمجتمع والدولة، ومن ذلك:

1- تنظيم الدولة وهيكلتها معالمها وضبط وجوه معاملاتها المختلفة، وبسط سلطة القانون بالعدل والمساواة بين الناس على كافة أرجاء الإقليم.

2- وضع قانون محكم مؤلف من عدة مصادر ومراجع محددة، بجمع مادته وتبويبه وترتيبه وتسهيل مأخذه على القاضي في القضاء بين الخصوم في المسائل القضائية المختلفة.

3- توحيد القضاء داخل الدولة، والحد من التناقض والاضطراب في الأحكام القضائية الصادرة في المسألة الواحدة في الإقليم الواحد.

ويرى الأستاذ محمود محمد علي صبره: « أن التقنين يفيد في التغلب على مشكلات ازدواج القوانين والتعارض فيما بينها أو بين غيرها من الأشكال الأخرى للتشريع، وإزالة الالتباس، والأحكام المهجورة وعديمة النفع، فضلا عن تجميع القواعد القانونية المستخلصة من الأحكام المتناثرة في قانون واحد»²⁶.

4- التقنين هو بمثابة ضمان أو حماية ومناعة للقاضي، حيث يقول الدكتور عباس حسني محمد: « التقنين يمنع القاضي من أن يتوه في الاختلافات الكثيرة في المسألة الواحدة، وتضارب الأحكام في المحاكم في الدولة الإسلامية. والتقنين يساعد القضاء على سرعة الفصل في القضايا، بسرعة العثور على القواعد التي تحكم الوقائع المعروضة أمام القضاء»²⁷.

5- انتشال القاضي من تخبطه في مسارب الأقوال المتضاربة، وإلزامه برأي معين لا يتعداه، ولا سيما مع افتقاره إلى آلة الترجيح والاختيار.

6- سد الذرائع إلى اختيار الأقوال بالهوى والتشهي وموافقة الغرض. وهذا لا يتحقق إلا بالإلزام والتقييد.

7- تمكين المتقاضين من معرفة ما يتجه إليه الحكم لهم أو عليهم²⁸.

8- تحديد المراجع القانونية وتسهيل مأخذها، بما يمكن بيسر أن يتقيد به القضاة، ويرجع إليه المحامون، ويتعامل على أساسه المواطنون²⁹.

9- ضبط الحقوق والواجبات بين المتعاملين، وذلك بأن يعرف كل ذي حق حقه، ويصل إليه من أخذه بغير حق كاملا غير منقوص.

10- تحقيق المصلحة العامة والخاصة في حياة الفرد والمجتمع والدولة.

- 11- تحقيق العدالة القضائية بين كافة أفراد المجتمع في الإقليم. وهذا المقصد يضمنه توحيد القوانين القضائية الحاكمة في المحاكم المختلفة في الدولة.
- 12- تمكين القاضي من معرفة الأحكام الشرعية في القضايا المختلفة.
- 13- ضبط الاجتهاد القضائي، وذلك بعدم ترك القضاء مجالاً للاجتهاد في كل كبيرة وصغيرة، بلا ضوابط محدّدة، تبيّن أصول الاجتهاد ومجالاته وشروطه وأحواله، بل بتقنين ذلك وتحديده، بما يضمن سلامة القضاء من الخلل والتعارض من قاض إلى آخر في الدائرة القضائية الواحدة أو في الإقليم الواحد.
- 14- تحقيق هيئة القضاء، وذلك بعدالة الأحكام الصادرة عن جهاز القضاء وانضباطها وانسجامها وتساوي المواطنين والمتقاضين أمامها، الأمر الذي يجعل المحاكم في درجة واحدة عند الرأي العام، بما يحقّق هيئة القضاء داخل الدولة وخارجها، وذلك هو أحد مقاصد إنشاء القضاء في حياة المجتمع والدولة.
- 15- ضمان السلام والأمن والاستقرار في حياة الفرد والمجتمع والدولة.

المبحث الثاني: مبحث تاريخي

المطلب الأول: تاريخ ظهور التقنين.

يعد التقنين³⁰ الفقهي في الفقه الإسلامي ظاهرة قديمة في التاريخ الإسلامي، فقد ظهرت فكرة التقنين منذ العهد العباسي، في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور (ت 158 هـ)، بغرض جمع الناس على رأي واحد مقتن في القضاء، وتوحيد العمل في المحاكم، والقضاء على الاضطرابات والاختلافات المتباينة في الأحكام الصادرة من الجهات القضائية المختلفة في المسألة الواحدة³¹.

المطلب الثاني: الظروف والدوافع التي ساهمت في ظهور التقنين.

إذا ما نظرنا إلى تاريخ التقنين والأحداث المزامنة له عند ظهوره، نجد بأن التقنين لم يتولّد فجأة ولم يحدث بالطفرة ولم ينشأ بنفسه من فراغ، ولكنه حدث بالاحتكاك مع المعطيات القائمة والتفاعل مع الواقع والتعامل مع المجريات الضاغطة الحاصلة على أرض الواقع.

وقد دعت إلى التقنين ظروف قضائية ودوافع سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة، بالاتجاه إلى توحيد الاجتهاد القضائي، والحد من المنازعات الاجتماعية، وتحقيق مزيد من التحكم والضبط في ميدان التقاضي والمحاكمات بين المتقاضين، وبسط السياسة العامة للدولة في المجتمع، ونحو ذلك.

وسنستعرض لاحقاً هذه الظروف والدوافع، أي البواعث الباعثة على ذلك مفصّلة في بابها عند بسط صور التقنين المختلفة عبر العصور التاريخية في الإسلام.

المطلب الثالث: مصادر التقنين.

استمدت مصادر التقنين من الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين وأصلين حاكمين من أصول الإسلام، أخذاً بمذاهب الفقهاء وأقوال العلماء، بما نص عليه القرآن الكريم والسنة النبوية، أو استنبطه الفقهاء منها، وبما جاء عن السلف الصالح، لأنهم عايشوا الوحي، وعرفوا التنزيل، وصحبوا النبي ﷺ، وعرفوا تطبيقات القرآن الكريم والسنة النبوية في الواقع.

وقد أخذت أغلب مشاريع التقنين بالنزعة المذهبية، بالاتجاه المذهبي، اعتماداً على مذهب معيّن، وإن خرجت عنه أحياناً لمصالح معيّنّة، ابتعاداً عن التفتيق والجمع بين المذاهب وتتبع الرخص، وعملاً بالمذهب السائد الذي عليه المجتمع، بتحكيمة في المعاملات وغيرها كما في العبادات.

فقد اعتمدت مجلة الأحكام العدلية المذهب الحنفي، واعتمدت مشاريع قدري باشا المذهب الحنفي، واعتمد القاري في مجلته المذهب الحنبلي، ونحو ذلك، كما سيأتي بيانه لاحقاً في مواضعه.

وهكذا جاءت هذه القوانين والمشاريع وفقا لأوضاع المجتمع وحالته المذهبية، بما يضمن لها القابلية في التطبيق، ويحقق لها القبول في الواقع.

ويرى الدكتور قطب الريسوني بأنه ينبغي أن يتوفر في مصادر التقنين الفقهي شرطان؛ هما: القيمة العلمية، والتنوع. أما الأول: فيرتبط بالنقل عن أمهات كتب الفقه في المذهب ومطانه المعتمدة التي يُقرُّ لأصحابها بالتحقيق والتحري ووفور العلم. وأما الثاني: فمנוط بالاستفادة من مصادر الفقه على تباين أنماطها وفنونها، ككتب النوازل والوثائق والشروط والخلاف العالي، إذ يوجد فيها أحيانا من الفوائد ما لا يوجد في غيرها.

ويستفاد من موسوعات فقه الصحابة والتابعين وكتب المذاهب الأربعة، لأن المشرع قد يخرج عن مذهبه في التقنين، مراعاةً للخلاف، إذا ترجَّح دليله وقوي مدركه، فالحق لا يتعيَّن في مذهب، وطلبه يقتضي البحث والتقصي دون تعصب³².

ولذلك، فعند البحث في التقنيات المختلفة الصادرة في الفقه الإسلامي في العالم الإسلامي، نجد بأن مصادر التقنين تختلف باعتبار المرجعية السائدة في الدولة، بحكم طبيعة المذهب والأعراف السائدة في المجتمع.

وقد تختلف المراجع أحيانا في المذهب الواحد، بالاعتماد على الراجح غالباً، أو الأخذ بالمرجوح أحيانا، والاعتماد على المشهور، وترك الشاذ، ومراعاة العرف، ونحو ذلك مما عملت به التقنيات المختلفة، كالفتاوى الهندية ومجلة الأحكام العدلية، وغيرهما في العالم الإسلامي.

المطلب الرابع: أثر التقنين في التطبيقات المختلفة في الواقع.

كان لهذا التقنين أثرا بالغا في التطبيقات المختلفة في الواقع، إذ حفَّز الهمم وأثار العزائم السياسية والعلمية، للمبادرة به وريادته والدفع به إلى قيادة القضاء للفصل بين الخصوم.

وكان هذا التقنين بمثابة مقدمة كبرى لغيره من التقنيات التالية التي أخذت بما جاء فيه وبنيت عليه، بالنظر في النقائص والثغرات بسدها، وفي الإيجابيات والمحاسن بتطويرها وتمكينها في الواقع.

ولذلك، فقد كانت المشروعات القانونية الفردية والجماعية غير الرسمية الصادرة من جهات مختلفة أساسا لمشروعات رسمية وجدت طريقها للتصديق والاعتماد في الواقع القضائي في حياة الدولة.

ودخلت المجلة العدلية إلى الواقع العملي ونفذت أحكامها بحكم السلطان، وكانت هي المرجع في القضاء في الدولة العثمانية، وامتدت المجلة بعدئذ إلى قانون العائلة، ثم قانون الأحوال الشخصية، وغير ذلك مما حدث في العالم الإسلامي، ولا تزال آثاره باقية إلى اليوم.

المبحث الثالث: التقنين في العصر العباسي

المطلب الأول: وجه التسمية.

تنسب الخلافة العباسية إلى العباس بن عبد المطلب (ت 32 هـ)، وهو عم الرسول ﷺ³³. والعباسيون هم أبناء العباس بن عبد المطلب، وأشهرهم: عبد الله بن عباس (ت 68 هـ)؛ الذي كان قريبا من رسول الله ﷺ في طفولته³⁴.

المطلب الثاني: فترة الحكم.

قامت الخلافة العباسية سنة 132 هـ³⁵. وقد قامت الثورة العباسية على إثر الكوارث التي حلت بآل البيت طيلة العصر الأموي، وما عمدت إليه الدولة الأموية من القضاء على الحركات العلوية وعلى زعمائها بشكل خاص، لئلا تقوم لهم قائمة³⁶.

ودام عهد العباسيين من (132 هـ - 656 هـ)، فوصل إلى ما يقرب من خمسة قرون وربع قرن³⁷.

المطلب الثالث: التقنين في هذا العصر.

جاءت فكرة التقنين الفقهي في هذا العصر من قبل الكاتب الأديب الشهير عبد الله بن المقفّع (ت 144 هـ)³⁸ الذي اتهم بالزندقة والكذب والتهاون في أمر الدين، حيث حاول إقناع أبي جعفر المنصور (ت 158 هـ) بالتقنين في بدء العهد العباسي في رسالة طويلة سمّاها: "رسالة في الصحابة"³⁹.

وكان الباعث على ذلك هو اختلاف الأفضية التي كان يصدرها القضاة، لقضاء كل منهم برأيه واجتهاده في الحكم الشرعي، بما كان حافظاً لابن المقفّع أن يقترح على الخليفة المنصور طريقة معينة لتوحيد هذه الأفضية في الموضوع الواحد التي كانت تصدر متناقضة⁴⁰.

وذلك بجمع الأحكام الفقهية وإلزام القضاة والناس بالعمل بها، حفظاً للقضاء من الاضطرابات، وعصمة للدماء والأنفس، ولزوماً للسنة بحق، بالقضاء بالبيّنة والبرهان.

ومما جاء في رسالته: «... فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأفضية والسُنن المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً عزماً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ، حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السيّر قريبة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر آخر الدهر إن شاء الله...»⁴¹.

هذا، وإن صح ذلك، فلا ترد الفكرة بإطلاق باعتبار صدورها من كافر أو منافق ونحوهما، فالحكمة ضالة المؤمن، وهو حقيق بها وأولى من غيره، وقد يصدر الحق من منافق، فيقبل، كما قال معاذ بن جبل رضي الله عنه: «قد يقول المنافق كلمة الحق، فاقبلوا الحق، فإن على الحق نورا»⁴².

• ثم دعا أبو جعفر المنصور عام 148 هـ الإمام مالك (ت 179 هـ) إلى تقنين الموطأ وإلزام الناس به، فأبى الإمام مالك ذلك.

• ثم أعاد أبو جعفر المنصور المحاولة مرة أخرى عام 153 هـ، فامتنع الإمام مالك من ذلك أيضاً. فقد فكر الخليفة أبو جعفر المنصور بأن يجعل موطأ الإمام مالك المذهب الرسمي للدولة، وذلك بحمل الناس على التزامه والأخذ به، لكن الإمام مالك رفض ذلك⁴³.

فلما حج المنصور، دعا الإمام مالك، فدخل عليه، فحدثه، وسأله فأجابته، فقال له: «عزمت أن أمر بكتبك هذه - يعني: الموطأ - فتنسخ نُسَخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم». فقال الإمام مالك: «يا أمير المؤمنين: لا تفعل، فإن الناس قد سيقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق لهم وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم». فقال المنصور: «لعمري، لو طوعني، لأمرت بذلك»⁴⁴.

• ثم دعا إليه الخليفة المهدي (ت 169 هـ)، فامتنع الإمام.

وقال المهدي للإمام مالك: «ضع، يا أبا عبد الله، كتاباً أحمل الأمة عليه. فقال الإمام مالك: يا أمير المؤمنين: أما هذا الصُّق - وأشار إلى المغرب - فقد كُفِّبَتْه، وأما الشام، ففيهم من علمت - يعني: الأوزاعي - وأما العراق، فهم أهل العراق»⁴⁵.

- ثم دعا إليه الخليفة هارون الرشيد (ت 193 هـ)، بتعليق الموطأ في الكعبة، وحمل الناس على ما فيه، فامتنع الإمام مالك كذلك⁴⁶.
- ولم يعرف للإمام مالك منازع في عصره من العلماء في رد ما دعا إليه الخليفة⁴⁷.
- وقد تبنى هارون الرشيد كتاب الخراج لأبي يوسف، في الاقتصاد، وألزم الناس بالعمل بالأحكام التي وردت فيه⁴⁸.

المبحث الرابع: التقنين في العصر العثماني المطلب الأول: وجه التسمية.

سمّيت الدولة العثمانية تاريخياً باسم عثمان بن أرطغرل (ت 1326 م) رئيس قبيلة قابي من قبائل الغز التركية. وقد خرجت هذه القبيلة من أواسط آسيا متجهة إلى الغرب تحت قيادة أرطغرل، ووقفت إلى جانب السلطان علاء الدين الأول (ت 1237 م)؛ سلطان دولة الروم السلاجقة، إذ انضمت إلى جيشه ضد جيش أعدائه، مما أدى إلى انتصاره سنة (630 هـ = 1232 م)، فما كان من السلطان علاء الدين إلا أن أعطى تلك القبيلة التركية منطقة تابعة له في شمال غرب الأناضول، يطلق عليها: سكود، على الحدود البيزنطية السلجوقية، مكافأة له، كما حصل رئيس القبيلة على لقب: "محافظة الحدود".

ولكن أرطغرل لم يحافظ على الحدود، بل شرع يهاجم - باسم السلطان علاء الدين الأول - ممتلكات الدولة البيزنطية في الأناضول، وضم إلى المنطقة التي كان يحكمها مدينة أسكي شهر.

ولما مات أرطغرل سنة (687 هـ - 1288 م)، خلفه في حكم الإمارة ابنه عثمان؛ الذي سمّيت باسمه الأمة والدولة⁴⁹.

المطلب الثاني: فترة الحكم

دامت فترة الحكم العثماني في العالم الإسلامي من سنة (699 هـ - 1299 م - 1343 هـ - 1924 م)⁵⁰. وكانت الدولة العثمانية في البداية مجرد إمارة صغيرة داخل حدود العالم الإسلامي تعتمد فكرة الغزو ضد الكفار المسيحيين، ثم أخذت تتوسع بشكل تدريجي، وذلك بإخضاع الأراضي التابعة لبيزنطة في الأناضول والبلقان، وضمّت إليها الدول العربية، فأصبحت منذ 1517 م أقوى دولة في العالم الإسلامي⁵¹. وصارت بذلك إمبراطورية كبرى مترامية الأطراف، وامتدت أقاليمها في آسيا وأوروبا وإفريقيا، وغدت من أكبر الدول الإسلامية في التاريخ⁵².

واستمرت كذلك قروناً من الزمن وهي تسيطر على العالم إلى أن زالت لأسباب دينية وسياسية وعسكرية وأخلاقية وداخلية وخارجية عديدة، وانهارت في العالم عامة، وتلاشت وحوّرت في عقر دارها عاصمة الدولة: تركيا⁵³.

المطلب الثالث: التقنين في هذا العصر.

ظهرت محاولات عديدة لتقنين الفقه الإسلامي منذ القرن السادس عشر الميلادي، الموافق للقرن السابع الهجري. ومن هذه المحاولات:

1- **مرحلة اعتماد المذهب الحنفي في الدولة العثمانية:** كان ذلك في القرن السادس عشر الميلادي، فإنه لما تولى العثمانيون الحكم، ناصروا مذهب أبي حنيفة. وفي خلافة السلطان سليم الأول (ت 1520 م)، اعتمد المذهب الحنفي، بصورة رسمية، وأصدر "فرماناً"، أي قراراً سلطانياً بذلك، وأصبح جميع القضاة والمفتين ملزمين بالحكم والإفتاء بالمذهب الحنفي، ولكن تركوا الناس على مذاهبهم في العبادات.

2- مرحلة الجمع الاختياري لأحكام المذهب الحنفي في الدولة العثمانية: وذلك في منتصف القرن السادس عشر الميلادي، حيث قام السلطان العثماني بالجمع الاختياري لأحكام المذهب الحنفي، فأمر السلطان سليمان الأول، المعروف بـ: سليمان الكبير، أو سليمان القانوني (ت 1566 م)، أمر شيخ الإسلام أبا السعود أفندي (ت 1574 م) بجمع القوانين التي أصدرها، فرتبها في مجموعة عرفت باسم: "قانون نامة" السلطان سليمان⁵⁴.

ومما جاء في تصدير هذا القانون: «لقد أمر السلطان بوضع القانون العثماني، لأن هذه الأنظمة مهمة لأجل ازدهار شؤون العالم، ولحل قضايا الرعية»⁵⁵.

وكلف السلطان سليمان الأول إمام وخطيب جامع السلطان الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي (ت 1549 م)، بجمع أحكام الفقه في كتاب مختصر، فجمع كتابا مختصرا في الفقه الحنفي سمّاه: ملتقى الأبحر؛ وهو من الكتب المعتمدة في المذهب. وهو كتاب علمي، ولكن ليست له صفة التدوين الرسمي⁵⁶.

3- مجلة الأحكام العدلية: وكان ذلك في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، حيث صدرت في استانبول بتركيّا سنة (1293 هـ = 1869 م).

وقد تضمنت هذه المجلة جملة من أحكام البيوع والدعاوى، والقضاء. واقتصرت على المعاملات دون التعرّض للأحوال الشخصية، لاختلاف الملل والطوائف والأديان في سائر أقطار الدولة العثمانية⁵⁷.

4- قانون حقوق العائلة: صدر هذا القانون في محرّم (1336 هـ = 1917 م) بتركيّا. وقد كان أول قانون صدر في الأحوال الشخصية. وهو يختص بقانون الزواج والطلاق وحقوق الأولاد⁵⁸.

المبحث الخامس: التقنين في الوقت المعاصر

المطلب الأول: وجه التسمية.

أ- من حيث اللغة: قال الخليل في العين: العصر: الدهر، وعصر يجمع على عُصْرَ وعُصُورَ ومَعَاصِيرَ. والعصران: الليل والنهار، والعصران: الغداة والعشي، والعصر: العشي؛ وبه سميت صلاة العصر، لأنها تعصر، والعصارة: ما تحلب من شيء تعصره، وكل شيء عصير ماؤه فهو عصير، وأعصرت الجارية، فهي معصير: بلغت عصر شبابها. والمُعصِرَات: سحب المطر، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (النبا: 14). وأعصر القوم: أمطروا، قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ (يوسف: 49). والإعصار: الريح التي تثير السحاب، والعصر والعصرة: الملجأ، والعصر: العطية، نقول: عصره عصرا، والعرب تقول: إنه لكريم العصار، وكريم المُعَصَّر، أي كريم عند المسألة، وكل شيء منعه فقد اعتصرتة، وبغير معصور، أي عصره السفر عصرا⁵⁹.

وقال ابن فارس في المقاييس: عصر: العين والصاد والراء أصول ثلاثة صحيحة. فالأول: دهر وحين، والثاني: ضغط شيء حتى يتحلب، والثالث: تعلق بشيء وامتسك به.

فالأول: العصر، وربما قالوا: عُصْر، والعصران: الليل والنهار. وسميت صلاة العصر، لأنها تعصر، أي تؤخّر عن الظهر. وأعصر القوم وأقصروا، من العصر والقصر. ويقال: عصرُوا واحتبسوا إلى العصر⁶⁰.

وفي المعجم الوسيط: عاصر فلانا: لجأ إليه ولاذ به، وعاش معه في عصر واحد. والزمن ينسب إلى ملك أو دولة، أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية، فيقال: عصر الدولة العباسية، وعصر هارون الرشيد، والعصر الحجري، وعصر البخار والكهرباء، وعصر الذرة، ويقال في التاريخ: العصر القديم والعصر الوسيط والعصر الحديث⁶¹.

ب- من حيث الزمان: يعد التأريخ هنا هو العامل الأساسي في التقسيم في مسألة الزمن، وذلك بظهور الكتابة، وبداية تأريخ الإنسان وتسجيله للأحداث والوقائع في الحياة.

وعليه: يقسم المؤرخون العصور التاريخية كما يلي:

مرحلة ما قبل التاريخ: وتمتد هذه المرحلة من تاريخ ظهور الإنسان في الوجود حتى ظهور الكتابة، وذلك حوالي 3200 سنة ق.م. وهي مرحلة العصور الحجرية الثلاثة: العصر الحجري القديم، والعصر الحجري الوسيط، والعصر الحجري الحديث⁶².

مرحلة ما بعد التاريخ: وتبدأ هذه المرحلة من حوالي 3200 سنة ق.م. وهو تاريخ ظهور الكتابة وبداية التأريخ إلى الوقت المعاصر.

وتتألف هذه المرحلة من عدة عصور، قسمها المؤرخون كما يلي:

العصر القديم: (3200 ق.م – 476 م): أي أن بداية هذا العصر باختراع الكتابة، بحوالي 3200 سنة ق.م، ونهايته بسقوط الإمبراطورية الرومانية على يد القبائل الجرمانية سنة 476 م.

العصر الوسيط: (476 م – 1453 م): أي عصر القرون الوسطى، وهي تتوسط التاريخ القديم والحديث، وذلك بداية من القرنين الرابع والخامس الميلاديين حتى سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح العثماني (ت 1481 م).

العصر الحديث: (1453 م – 1789 م)⁶³: ويبدأ العصر الحديث من هذا التاريخ، بسبب الأحداث الكبرى التي أثرت في شكل أوروبا، في الفترة من نهاية القرن الخامس عشر وحتى القرن السادس عشر، بدءاً من فتح القسطنطينية عام 1453م، وسقوط الأندلس واكتشاف الأمريكيتين عام 1492م، فضلاً عن ظهور عصر العقلانية وعصر التنوير والنهضة الثقافية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وحتى بداية الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، وتغيّر وجه أوروبا بما عرف بـ: أوروبا الحديثة⁶⁴.

هذا، وقد أخذت عبارة التاريخ الحديث من الأوروبيين الذين يعنون بالتاريخ الحديث من الفترة الممتدة من القرن السادس عشر الميلادي إلى اليوم. وللتاريخ الحديث عند الأوروبيين ميزات تميّزه عن غيره من الفترات التاريخية، ومن هذه الميزات: ظهور الكيانات السياسية الموجودة اليوم، ونمو المدن، والطبقة الوسطى، ووفرة المال، والتقدم العلمي والنظريات في مختلف مجالات الفكر.

وقد اعتاد العرب تقليداً لا واقعا أن يبدؤوا تاريخهم الحديث بالقرن السادس عشر الميلادي، باستيلاء العثمانيين على مقاليد السلطة في البلاد العربية⁶⁵.

العصر المعاصر: (1789 م – إلى العصر الحالي): أي أن بداية هذا العصر من الثورة الفرنسية سنة 1789 م، وذلك بالإطاحة بعرش أسرة البوربون، وإلغاء حقوق ومزايا أمراء الإقطاع؛ وهو الحدث الذي يمثل حد نهاية التاريخ الحديث وحد بداية التاريخ المعاصر⁶⁶. وذلك لأثر الثورة الفرنسية الكبير البارز في الثقافة والفكر على أوروبا والعالم.

ووجه التسمية في التاريخ المعاصر: هو المعاصرة، أي المزامنة والمواقفة في العصر الحالي، بانتماؤه إلى عصرنا اليوم الممتد منذ العصر الحديث.

المطلب الثاني: دعوات التقنين في العالم الإسلامي.

ارتفعت الأصوات الداعية إلى التقنين في الوقت المعاصر من قديم، من قبل المصلحين والعلماء والدعاة، ومن بعض الجمعيات والأحزاب والمنظمات في العالم الإسلامي.

وقد اتجه المصلحون في هذا العصر إلى الاستفادة من المذاهب المختلفة، تيسيرا على الناس، ورفعاً للحرَج، ودفع الضرر عن الناس، وفاقاً لروح الشريعة الإسلامية.

وكان من أبرز الداعين إلى العودة بالفقه الإسلامي إلى مصادره الأولى ومحاربة الجمود الفقهي: الشيخ جمال الدين الأفغاني (ت 1898 م)، ثم تلميذه الشيخ محمد عبده (ت 1905 م)، وكذا الشيخ محمد الغزالي (ت 1996 م) في كتاباته المختلفة.

وقد نادى كثير من العلماء والدعاة والمصلحين في العالم الإسلامي، بتحكيم الشريعة بين المسلمين، واعتبارها المصدر الأول من مصادر التشريع في القوانين الحاكمة.

ويعد الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري (ت 1971 م) واضع القانون المدني المصري وغيره في البلاد العربية، يعد من أكبر المصلحين العاملين في تقنين الفقه الإسلامي، وكان من أكبر الدعاة إلى إحلال التراث الفقهي الإسلامي محل القوانين الوضعية.

المطلب الثالث: التقنين في هذا العصر.

أخذت الجهود المختلفة من المصلحين والعلماء والمفكرين تسير في اتجاه التقنين، وأثمرت تلك الجهود نتائج عملية طيبة في بعض البلاد الإسلامية.

ففي أواخر سنة 1914 م، تألّفت لجنة من كبار علماء الشريعة في مصر، بعضوية شيخ الأزهر وبعض كبار رجال القضاء الشرعي وأساتذة كلية الحقوق، فوضعت مشروعاً للأحوال الشخصية، مقتبساً من المذاهب الأربعة، واستغرقت اللجنة في وضعه أكثر من سنتين، ولكنه لم يصدر، بسبب ما لوحظ فيه من قبل بعض الجهات الرسمية من التلّفيق بين المذاهب والترخُّص المفسد للأحكام الشرعية، وذلك باطل بالإجماع⁶⁷.

وكان العمل في الديار المصرية بالراجح من مذهب أبي حنيفة في الأحوال الشخصية، بمقتضى المادة: (280) من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية لسنة 1910 م. ولما ضاق الناس ببعض الأحكام القضائية في المذهب الحنفي، طالبوا بعدم التقيّد به، تحقيقاً للمصلحة، وتيسيراً على الناس⁶⁸.

ففي سنة 1920 م، صدر قانون الأحوال الشخصية، رقم 25⁶⁹. وكان من عمل لجنة مؤلفة من شيخ الأزهر وشيخ المالكية ورئيس المحكمة العليا ومفتي الديار المصرية، وغيرهم من العلماء⁷⁰. وكان أول قانون قرّر أحكاماً في مسائل مختلفة من غير مذهب أبي حنيفة، ولم يخرج عن المذاهب الأربعة، وإن اعتمد في أكثر أحكامه على المذهب المالكي⁷¹.

وفي ديسمبر 1936 م، وافق مجلس الوزراء المصري - باقتراح من وزارة العدل - على تكوين لجنة لوضع قانون الأحوال الشخصية عامة من الفقه الإسلامي من غير تقيّد بمذهب معيّن، فأصدرت اللجنة قانون الميراث، وصدر به قانون رقم 77 لسنة 1943 م⁷².

كما أصدرت اللجنة قانون الوقف، وصدر به قانون رقم 48 لسنة 1946 م، ثم قانون الوصية رقم 71 لسنة 1956 م⁷³.

وقد توالى التقنين بعد ذلك، مع مراجعات وتعديلات مختلفة في كثير من البلاد الإسلامية، وبخاصة في الأحوال الشخصية.

المطلب الرابع: مستقبل التقنين.

أخذ التقنين طريقة نحو القضاء من قديم، وخطا خطوات معتبرة في مجال الأحوال الشخصية خاصة في كثير من البلاد الإسلامية، في تركيا وفي بلاد الشام والجزيرة العربية وإفريقيا، وغيرها من البلاد في العالم الإسلامي.

ويحتاج التقنين الفقهي إلى جهود معتبرة من العلماء العاملين المخلصين والفقهاء الشرعيين والقانونيين المجتهدين والحكام المتمكنين، للسير قدما بالتقنين شيئا فشيئا إلى استيعاب الحياة عامة، لتحقيق مقاصد الشريعة.

فالتقنين الفقهي في الأوضاع الدولية والمحلية والسياسية والاجتماعية والتجاذبات الحالية الحادثة في العالم الإسلامي عموما وخصوصا، مرهون بإرادة الحكام ومبادرة العلماء وحكمة الفقهاء والقانونيين وتجاوب عامة الناس في ذلك.

والتقنين بالصورة الشرعية الجامعة المراعية للاجتهادات الشرعية المختلفة، مع الاحتفاظ بالسيادة العامة للمذهب السائد، من شأنه أن يكون سبيلا لترسيم أحكام الشريعة عامة في التقاضي في حياة المجتمع.

المبحث السادس: مشروعات التقنين

المطلب الأول: مفهوم مشروع التقنين.

يقصد بـ: مشروع القانون، عموما: مسودة القانون قبل إقراره من السلطة التشريعية وإصداره من السلطة التنفيذية المخولة سلطة إصداره بموجب الدستور. وتمثل عملية طرح فكرة مشروع القانون المرحلة الأولى من مراحل العمل التشريعي، وفيها تولد فكرة القانون، وتنشأ فكرة مشروع القانون⁷⁴. ويقصد بـ: مشروع التقنين، هنا: ما قُتّن من التشريعات في العصور المختلفة، قبل اعتماده وترسيمه من طرف الجهات الرسمية في الدولة.

وعند فقهاء القانون: يسمّى مشروعا: كل قانون قبل إقراره ونشره في النشرات الرسمية للدولة. ويمر التشريع بأربع مراحل أساسية: (الاقتراح، المناقشة والإقرار، التصديق والإصدار، النشر والإنفاذ)⁷⁵.

ويتنوع التشريع إلى ثلاثة أنواع رئيسية:

الدستور: وهو التشريع الأساس في الدولة. وبيّن الدستور شكل الدولة ونظام الحكم فيها وعلاقات السلطات الثلاث فيما بينها، وحدود كل سلطة في الدولة.

التشريع العادي: وذلك عن طريق القوانين الصادرة عن المجلس الشعبي الوطني، وعن طريق القرارات والمراسيم.

التشريع الفرعي أو التشريع المفوض: وهو التشريع الذي تسنّه السلطة التنفيذية بمقتضى الاختصاص المخول لها في الدستور. ويصدر التشريع الفرعي في لوائح تنفيذية وتنظيمية وضبطية⁷⁶.

المطلب الثاني: المشروعات الرسمية.

هناك مشروعات قوانين استمدت من الفقه الإسلامي وقامت عليها جهات رسمية، ومنها:

1- مجلة الجنايات والأحكام العرفية: صدرت هذه المجلة بتونس سنة 1861 م، أخذت أغلب أحكامها من المذهب المالكي السائد في المغرب العربي، وفق مخطط المشروع.

2- مجلة الالتزامات والعقود: صدرت هذه المجلة بتونس أيضا سنة 1906 م⁷⁷، وقد ألفت لجنة المجلة سنة 1896 م، لوضع مشروعات القوانين في تونس، لتقنين الفقه المالكي جزئيا، واستمر عملها عشر (10) سنوات لوضع هذا القانون⁷⁸.

وقد صدرت المجلة سنة 1906 م. وجاءت مستقاة من عدة مذاهب في الفقه الإسلامي⁷⁹.

3- موسوعة⁸⁰ كلية الشريعة بجامعة دمشق: قام عميد الكلية الدكتور مصطفى السباعي (ت 1964م)، بالاستعانة بعلماء من جامعة دمشق وخارجها، فأثمر مشروع موسوعة الفقه الإسلامي، تبنته الكلية، وصدر به مرسوم جمهوري رقم 1711، بتاريخ: 03/05/1956 م. وقد احتوت الموسوعة⁸¹ على كل المذاهب الإسلامية، بما فيها المذهب الظاهري والزيدي والإمامي والإباضي، مع اعتماد المذهب الحنفي أساسا لعرض الموضوع، باعتباره هو المذهب السائد، ثم ذكر وجوه الاختلاف مع المذاهب الأخرى. وقد رتببت المجلة وفق الحروف الهجائية⁸².

4- مشروع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة: أدت الوحدة بين مصر وسورية سنة 1958 م إلى اتصال العلماء في البلدين، بالتعاون في مشروع الموسوعة الفقهية التي بدأت بها كلية الشريعة في دمشق، فجددت الجمهورية العربية المتحدة مرسوم إنشاء الموسوعة بالقرار الجمهوري رقم 1536 لسنة 1959 م، وخلال سنة 1960 م، حدثت اتصالات بين رجال الموسوعة بدمشق ووزير الأوقاف بمصر، أنشأ على إثرها وزير الأوقاف بمصر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ومن بين لجانها لجنة موسوعة الفقه الإسلامي، ثم صدر قرار وزاري في يناير 1961 م بتشكيل هذه اللجنة من السوريين والمصريين⁸³، برئاسة سوري ووكيل مصري وأعضاء من كبار الفقهاء، وسميت: "موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي".

وبانفصال سورية عن مصر سنة 1961 م، تأثرت الموسوعة، وتعذر اجتماع أعضائها السوريين، وأعيد تشكيلها سنة 1962 م، ومرة أخرى في آخر سنة 1964 م⁸⁴.

وقد جاءت الموسوعة جامعة للمذاهب الإسلامية الثمانية، وجمعت جميع الأقوال ما عدا الشاذة. وقد شملت الموسوعة مسائل أصول الفقه والقواعد الفقهية، مع التدليل بقدر البيان. وقد صدر الجزء الأول من أجزاء الموسوعة سنة 1386 هـ، وصدر منها حتى سنة 1398 هـ، خمسة عشر (15) جزءا. ورتببت وفق حروف المعجم⁸⁵.

5- مشروع جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة: فكرت هذه الجمعية في مدونة فقهية تجمع المذاهب الثمانية، وتكونت لجنة من الأساتذة والقضاة، وبدؤوا بكتاب النكاح، فجمعوا ألفا وخمسة مائة (1500) صفحة، ولم يخرجوا عن أركان النكاح وشروطه، ثم رأى مجلس الإدارة أن النفقات أكثر من الإنتاج، فقرروا استبدال المدونة بإنشاء موسوعة فقهية بالحروف الهجائية، جامعة للتراث الفقهي، مع عرض آراء بعض الصحابة والتابعين التي وردت في الكتب المعتمدة، مع ذكر المصدر عقب كل بحث أو في الهامش، باعتماد الأقوال المتفق عليها أولاً، دون تكرار، مع ذكر المذهب المخالف، وذكر المذهب الذي عليه الأكثر عند الخلاف، ومنشأ الخلاف، مع التعرض لأصول الفقه باعتباره جزءا من الموسوعة.

ترأس اللجنة الشيخ محمد أبو زهرة (ت 1974 م)، بعضوية الأساتذة: أحمد الشرباصي (ت 1980م)، وزكريا البرديسي (ت 1976 م)، وزكريا البري (ت 1991 م)، وجاد الحق علي جاد الحق (ت 1996م)، ومحمد فريد عبد الخالق (ت 2013 م)، وعباس متولي حمادة، وسيد بدوي، وحمزة عبد الباقي وهبة، وعبد الغني نور الدين، وعبد العزيز عامر، وآخرين.

وفي نهاية عام 1965 م، صدر الجزء الأول من الموسوعة، من حرف: آل إلى إباق، من خمس وأربع وأربعين (544) صفحة. ولم يصدر من هذه الموسوعة غير الرسمية سوى جزأين فقط⁸⁶.

6- مشروع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: أنجزت وزارة الأوقاف بالكويت مجموعة من الموسوعات الفقهية، منها:

موسوعة الفقه الإسلامي: وذلك سنة (1386هـ - 1967م). ودعت لذلك أحد مؤسسي موسوعة دمشق، الأستاذ مصطفى الزرقا (ت 1999 م)؛ الذي استكتب عددا من رجالات الفقه الإسلامي. وتناولت الموسوعة المذاهب الثمانية⁸⁷. ونشرت الموسوعة في الطبعة الأولى ثلاثة (03) نماذج تمهيدية من بين خمسين (50) موضوعا من موضوعات الموسوعة أنجزتها اللجنة في هذه الفترة⁸⁸. وصدرت الطبعة الأولى للموسوعة في الأطعمة والأشربة والحوالة، دون ترتيب ألفبائي، تحضيراً للموسوعة في صورتها النهائية بعد تلقي الملاحظات من الأساتذة. ثم نشرت نماذج أخرى في النسب والإرث والقصاص والتعزير. لكن المشروع توقف سنة 1972 م⁸⁹. وذلك لضعف ما قدم من إنتاج⁹⁰.

ثم استأنفت الوزارة نشاطها في الموسوعة سنة 1975 م⁹¹، وأخذت في ترتيب الموضوعات بطريقة ألفبائية، وأصدرت الجزء الأول في طبعته الأولى سنة (1400 هـ = 1980 م). وهي تتضمن صياغة التراث الفقهي الإسلامي إلى غاية القرن الثالث عشر الهجري، وتتابع الأجزاء بعد ذلك⁹². وهي اليوم موسوعة مكتملة من الألف إلى الياء، مؤلفة من خمس وأربعين (45) جزءا.

المطلب الثالث: المشروعات غير الرسمية.

هناك مشروعات قوانين استمدت من الفقه الإسلامي، ولكنها كانت أعمالاً فردية قام عليها أفراد، وإن لم يصدر بتطبيقها قرارات رسمية، ما يلي:

1- **مشروعات القوانين التي وضعها محمد قذافي باشا (ت 1306 هـ):** وضع محمد قذافي باشا ثلاثة

(03) مشاريع قوانين، وهي:

مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان: ويحتوي الكتاب على أحكام عامة وأحكام خاصة في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. وتضمن تسع مائة وإحدى وأربعين (941) مادة، وفق منهج مجلة الأحكام العدلية. وطبع الكتاب في مصر سنة 1890 م.

الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية: وذلك على مذهب أبي حنيفة النعمان. وهو مكون من ست مائة وسبع وأربعين (647) مادة، في الهبة والحجر والوصية، وغيرها⁹³. وشرحه محمد زيد الأبياني (ت 1354 هـ)، في ثلاثة (03) مجلدات.

العدل والإنصاف في مشكلات الأوقاف: ويتكون من ست مائة وست وأربعين (646) مادة. وطبعته وزارة المعارف المصرية في المطبعة الأهلية سنة 1893 م⁹⁴.

وكان عمل محمد قذافي باشا أول عمل في التقنين غير الرسمي، ويبدو أن عمله هذا كان في بدايته بتفويض من الحكومة المصرية، لامتصاص النقمة التي أثارها تحكيم قانون نابليون في رقاب المسلمين، فهدت إليه الحكومة بتدوين كتاب الأحكام الشرعية، لتهدئ من روع الناس إلى حين⁹⁵.

كما يبدو أن الباعث على ذلك هو رفض الخديوي⁹⁶ إسماعيل (ت 1312 هـ - 1895 م) الأخذ بقانون مجلة الأحكام العدلية، حبا في الاستقلال، وتخلصاً من التبعية للدولة العثمانية، فاتجه إلى قانون نابليون، بحجة أن كتب الفقه الإسلامي بما هي عليه لا يمكن التقنين منها، فأحدث ضجة في الرأي العام، ورأى الفقهاء إمكان التقنين من كتب الفقه الإسلامي⁹⁷.

فكان رد فعل المسلمين في مصر أن قام الفقيه محمد قدرى باشا بعمل مجموعة من القوانين الإسلامية أخذاً من المذهب الحنفي، مسترشداً بمجلة الأحكام العدلية، وهي الكتب المذكورة، وقد طبقت منها الدولة: مرشد الحيران، سنة 1890 م⁹⁸.

2- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، لأحمد بن عبد الله القاري (ت 1359 هـ): وكانت هذه المجلة بدعوة وتوجيه من الملك عبد العزيز آل سعود (ت 1373 هـ = 1953 م)، بتاريخ: 1927/08/26 م، لقضاة المحاكم الشرعية، بأن تكون المجلة مستنبطة من المذاهب الأربعة، دون تقييد بمذهب معين، بل أخذة بالأقوى حجة ودليلاً، معتمدة على أمهات المصادر، وأن تكون مشابهة لمجلة الأحكام العدلية.

فاستجاب الشيخ أحمد بن عبد الله القاري أحد قضاة مكة المكرمة، وكان رئيس المحكمة الشرعية الكبرى بمكة المكرمة سابقاً. وكان حنفي المذهب، فألف هذه المجلة من الكتب المعتمدة في المذهب في المعاملات وفق منهج مجلة الأحكام العدلية، بترتيب الحنابلة، مضيفاً إليها كتاب الوقف. وقد حقق هذا المخطوط الأستاذين: الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، والدكتور محمد إبراهيم أحمد، وصدرت الطبعة الأولى منه سنة (1401 هـ = 1981 م).

واشتملت المجلة على ألفين وثلاث مائة واثنين وثمانين (2382) مادة، في واحد وعشرين (21) جزءاً⁹⁹.

3- ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب الإمام مالك، لمحمد محمد عامر (ت 1381 هـ): وكان محمد عامر محامياً في بنغازي في ليبيا. وكان عمله هذا سنة 1937 م. وقد تناول في هذا الكتاب القضاء الشرعي ومتعلقاته، ثم تعرض إلى تقنين الحقوق العائلية، والأحوال الشخصية، والمعاملات، والتبرعات، والمواريث. وقد وضعه على صورة مواد قانونية بلغت تسع مائة وثمان وعشرين (928) مادة¹⁰⁰.

المطلب الرابع: أثر هذه المشروعات في خدمة التقنين واقعا ومستقبلا.

كان لهذه المشروعات المختلفة الأثر البالغ في خدمة التقنين واقعا ومستقبلا، وذلك ببعث التقنين في حياة المجتمع والدولة، وإثارة مسألة التقنين، وتحريكه في الواقع السياسي والقضائي، وتنشيطه واعتماده ضمن قوانين الدولة، وتحكيمه في الوقائع والأحداث الجارية، وتنزيله في المعاملات والأحكام التنفيذية، وترسيخه في الأذهان لدى الساسة والقضاة وعامة الناس، وتحصيل الإقناع به، واستمالة الناس حوله، ودفع الشبهات عن الفقه الإسلامي، وتعزيزه وتأييده وإسناده بالمؤيّدات والأسانيد المختلفة، وإثبات قابليته للتقنين في الواقع، ومعالجة القضايا الواقعة في حياة الناس.

وهذه المشروعات ترسم الطريق للفقه الإسلامي للوصول إلى مراكز التحكم واستلام مواقع إدارة القضاء، وتدفع به إلى الاعتماد في الحياة السياسية والقضائية، وتجعله يجد مجاله الطبيعي نحو التطبيق ما توفرت الإرادة السياسية في ذلك، وتهيأت له الظروف لأخذ موقعه الشرعي المناسب في حياة المسلمين.

الفصل الثاني: نماذج مختلفة عن التقنين في الفقه الإسلامي في العصور الإسلامية المختلفة

المبحث الأول: الفتاوى الهندية

المطلب الأول: تاريخ الصدور.

صدرت الفتاوى الهندية في القرن السابع عشر الميلادي، في عهد الملك الإمبراطور المغولي في الهند: محمد أورنگ زيب بهادر الهندي (ت 1118 هـ - 1707 م)، ومعناه: "زينة العرش"، الملقّب بـ: "عالم

كير"، أي: "فاتح العالم"، حيث أمر بتقنين الفقه الإسلامي، وألف مجلس الفقهاء سنة 1073 هـ، من مجموعة من علماء المذهب الحنفي، برئاسة الفقيه نظام الدين بن الملا قطب الدين السهالوي (ت 1161 هـ = 1748 م)، ومعه ما يقارب أربعين (40) فقيها من أكابر فقهاء عصره، منهم القضاة والمفتون والعلماء الراسخون، وهياً لهم مكتبة حافلة من جميع الأقطار، وأجرى لهم جناية كافية من الرزق، ليتفرغوا للعمل المطلوب¹⁰¹.

وكان الملك يشرف بنفسه على سير المشروع ويتابعه يوميا، ويقدم ملاحظاته في ذلك، فأتموا المشروع في ثماني (08) سنوات. وكان الإنجاز بمعدل حوالي أربع (04) صفحات يوميا¹⁰².

المطلب الثاني: عدد المواد.

لم يكن المشروع مبرمجا بضبط الفقه الإسلامي في مواد محددة يلتزمها كما هو الصنيع في تقنين القوانين، بل برمج ككتاب جامع في بابيه، حسب توجيهات الملك.

فقد دعا الملك العلماء إلى وضع كتاب جامع لظاهر الروايات¹⁰³ المتفق عليها وأفتى بها الفحول، وأمرهم بجمع النوادر¹⁰⁴ التي تلقاها العلماء بالقبول¹⁰⁵، بجمع أحكام الفقه في شتى الموضوعات، وبخاصة في المعاملات والقضاء والإدارة والتوثيق، في كتاب باللغة العربية، بالتنسيق والتبويب والترتيب والتنقيح، مع وضوح العبارة وسهولة التناول، مع عزو كل حكم إلى مرجعه.

وقد أنتج هذا الجهد الطيب الكتاب الفقهي العظيم الشأن في المذهب الحنفي الذي سمي بـ: الفتاوى الهندية، أو العالم كيرية، وهو في حوالي ستة (06) مجلدات ضخمة¹⁰⁶.

وهو كتاب معتمد في المذهب، ولكنه لم يجعل مصدرا رسميا إلزاميا، كما لم يدون بشكل مواد متسلسلة على طريقة المدونات العصرية¹⁰⁷.

المطلب الثالث: بواعث التقنين.

بعثت على التقنين في هذا العصر عدة بواعث دافعة، من أبرزها:

- 1- كثرة الآراء في المذاهب الفقهية.
- 2- تفرق كتب المذهب الحنفي في البلدان والخزائن، وليست في متناول كل أحد من الفقهاء والمتفهمين أن يصل إليها ويستفيد منها ويفيد.
- 3- تعذر الإحاطة الفقهية للفقيه المذهبي بكل ما في كتب المذهب من آراء وترجيحات، لسعة نفوذ المذهب في العالم، وكثرة مؤلفاته، وغازرة فروعه، وتشعب آرائه، واختلاف التصحيح والترجيح فيها¹⁰⁸.

المطلب الرابع: مجال التطبيق.

لم يطبق هذا المشروع في أرض المنشأ في الهند ولا في غيرها من البلاد، إذ لم يعد مصدرا رسميا للحكم والتقاضي بين الناس.

وكانت هذه محاولة أولية شبه تقنينية للفقه الإسلامي، لأن الكتاب لم يكن من حيث الشكل في صورة قانون، بل كان عبارة عن كتاب فقهي جامع للمسائل الفقهية في العبادات والمعاملات، وإن شابه صياغة القوانين إلى حد ما، مع خلوه من الأدلة والمناقشات، واقتصراره على القول الراجح في المذهب الحنفي. وكانت هذه الفتاوى بمثابة تمهيد لمجلة الأحكام العدلية¹⁰⁹.

المطلب الخامس: الوضعية الحالية.

بقي المشروع على وضعيته تلك، ولم يدخل مجال التطبيق، إذ لم يجد السند والدفع من السلطان، بتبنيه وإصداره وفرض تطبيقه في الواقع.

المبحث الثاني: المجلة العدلية المطلب الأول: تاريخ الصدور

صدرت المجلة في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، وذلك في استانبول بتركيا سنة (1293هـ- 1869 م)¹¹⁰.

وقد أعدت المجلة جمعية علمية من سبعة (07) علماء من استانبول، من مشاهير القضاة والفقهاء ورجال الدولة، برئاسة: أحمد جودت باشا (ت 1895 م): ناظر ديوان الأحكام العدلية، وعضوية: أحمد خلوصي: عضو ديوان الأحكام العدلية، و أحمد حلمي: عضو ديوان الأحكام العدلية، و محمد أمين الجندي: مستشار الدولة، و سيف الدين: مستشار الدولة، و السيد خليل: مفتش الأوقاف الهأثونية¹¹¹، و محمد علاء الدين بن عابدين (ت 1889 م)¹¹².

وفي أثناء مدة العمل، استبدل بعض أعضائها، وزيد عليها آخرون¹¹³. ومنهم: أحمد خالد: القاضي بدار الخلافة العلية، و عبد الستار: معاون مميّز الإعلانات الشرعية، و عمر حلمي: مستشار مفتش الأوقاف. وذلك سنة 1293 هـ¹¹⁴.

وصدرت أعمال اللجنة باسم: "مجلة الأحكام العدلية"¹¹⁵، كما عرفت المجلة باسم: المجلة العدلية¹¹⁶، لأنها كانت تصدر أبوابا متتابعة، فأشبهت في صدورها المجلات، واشتملت على ستة عشر (16) كتابا¹¹⁷. واستمر عمل اللجنة لمدة سبع (07) سنوات، وذلك في الفترة ما بين: (1869 م - 1876 م)¹¹⁸. وعدلتها وصدقت عليها المشيخة في الدولة العثمانية، فأصبح مدار تطبيق الأحكام عليها فقط¹¹⁹.

وقد صدرت الإرادة السلطانية في 26 شعبان 1293 هـ، بلزوم العمل بها وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة العثمانية. وبذلك أصبحت قانونا مدنيا عاما منتخبا من الأحكام الفقهية¹²⁰.

المطلب الثاني: عدد المواد

احتوت المجلة على ألف وثمان مائة وإحدى وخمسين (1851) مادة، استمد أغلبها من الفقه الحنفي. وقد حاول بعض العلماء الأتراك شرح المجلة، ومنهم: عاطف بك، و رشيد باشا، و جودت باشا (ت 1312 هـ- 1895 م).

ثم قام علي حيدر أفندي (ت 1353 هـ)، العالم الكبير، مدرّس المجلة في كلية الحقوق في الأستانة ورئيس محكمة التمييز وأمين الفتيا ووزير العدلية السابق (الحقانية) في الدولة العثمانية، فشرح المجلة شرحا وافيا¹²¹.

وقد تضمنت هذه المجلة جملة من أحكام البيوع والدعاوى، والقضاء. واقتصرت على المعاملات دون التعرّض للأحوال الشخصية، لاختلاف الملل والطوائف والأديان في سائر أقطار الدولة العثمانية¹²². وقد استمد معظم مقدّمة المجلة من كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، وكتاب الجامع لأبي سعيد الخادمي. وتتألف المقدّمة من مائة (100) مادة، في تعريف علم الفقه وتقسيماته¹²³، وقواعده الكلية، في تسع وتسعين (99) قاعدة، مبتدأة بقاعدة: « الأمور بمقاصدها »، ومختومة بقاعدة: « من سعى في نقض ما تم من جهته، فسعيه مردود عليه »¹²⁴.

والمجلة العدلية مأخوذة بوجه عام من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، وعند اختلاف وتعدّد الأقوال، تختار منها ما يوافق حاجات العصر والظروف القائمة¹²⁵. أما البعض الآخر؛ وهو قليل، فقد ترك ظاهر الرواية، ورجّح فيه رأي بعض المتأخرين من الحنفية، اتباعا لتغيّر العرف¹²⁶.

ومما يحسب لهذه المجلة من المحاسن: الأخذ بالقول الأصلح في مذهب الحنفية دون التقيّد بالراجح أو بظاهر الرواية عند الحنفية¹²⁷.

وقد أخذت المجلة ببعض الأقوال المرجوحة في المذهب¹²⁸، من باب التيسير¹²⁹، ورفع الحرج والمشقة¹³⁰، ومراعاة للمصلحة الزمنية التي اقتضتها حينئذ¹³¹.

المطلب الثالث: بواعث التقنين.

بعثت على التقنين في هذا العصر بواعث سياسية وقضائية واجتماعية مختلفة، دفعت الدولة العثمانية إلى اعتماده في الدولة والأقاليم التابعة لها في العالم الإسلامي، ومن ذلك:

1- محاولة إنقاذ المحاكم العثمانية من الارتباك والاختلاف الناشئين عن الأقوال المختلفة في كتب فقه الحنفية¹³².

2- موقع بلاد الدولة جغرافياً، حيث إن عاصمتها وجزءاً عظيماً بأوروبا البعض تحت سيادتها والبعض من أملاكها قديماً وحديثاً مجاور لأكثر الدول¹³³، بما أدى تأثير هذه الدولة المترامية الأطراف بالعالم الغربي، قربها منه واحتكاكها به، فضلاً عن الرغبة السلطانية في بسط النفوذ السياسي في البلاد الواقعة تحت سلطانها، بتوحيد الأحكام القضائية، لتحقيق مزيد من الضبط والتحكم في الدولة.

وقد صدرت المجلة بتقرير لائحة الأسباب الموجبة، أو بمذكرة إيضاحية¹³⁴. ونجد الباعث على ذلك واضحاً في التقرير الذي قدمه الصدر الأعظم¹³⁵ محمد أمين عالي باشا (ت 1849م) فيما يتعلق بالمجلة، وذلك في غرة محرّم سنة (1286 هـ = 1869 م)، حيث بيّن موجبات وضع المجلة ودوافع إنشائها والظروف التي أحاطت بميلادها في أحكام القضاء في الدولة العثمانية، كما يأتي:

1- اتساع المعاملات التجارية في تلك العصور، وازدياد الاتصالات فيها بالعالم الخارجي، بما مسّت معه الحاجة إلى استثناء كثير من المعاملات، كالمسوّجة¹³⁶ التي يسمونها: حوالة، وفي الأصل: بولجة، وكأحكام الإفلاس وغيرهما من القانون الأصلي المدني، ووضع لهذه المستثنيات قانون مخصوص يسمّى: قانون التجارة.

2- عسر الإحاطة بجميع الفتاوى التي أفتى بها السادة الحنفية في العصور الماضية.

3- ندرة وجود المتبحرين في العلوم الشرعية في جميع الجهات بعد العلامة زين الدين بن إبراهيم، المعروف بـ: ابن نجيم الحنفي (ت 970 هـ).

4- عدم إمكان تعيين أعضاء في المحاكم النظامية ذوي قدرة على مراجعة الكتب الفقهية وقت الحاجة لحل الإشكالات، مع صعوبة وجود قضاة كافية في المحاكم الشرعية في الممالك العثمانية.

5- إرادة السلطة العثمانية في تحقيق هذا المشروع، لتحصل به الكفاية في تطبيق المعاملات الجارية على القواعد الفقهية على حسب احتياجات العصر¹³⁷.

المطلب الرابع: مجال التطبيق

طبقت المجلة في تركيا وفي الدول التي تهيمن عليها¹³⁸. وحققت انتشاراً واسعاً وإحياء واضحاً للفقه الإسلامي على المذهب الحنفي في أقطار المشرق العربي، وبقيت لها آثاراً على مدى قرن من الزمان، وخاصة في لبنان والأردن وفلسطين والكويت والعراق¹³⁹.

ولم يكن لمصر نصيب من هذا القانون، لأنها استقلت عن الدولة العثمانية قبل ذلك سنة (1291 هـ - 1874 م)¹⁴⁰. واحتلت فرنسا الجزائر سنة 1830 م، فلم تطبق فيها. ولم تكن مطبقة في شبه الجزيرة العربية واليمن.

وقد تعيّرت كثير من التشريعات والقوانين بعد ذلك، ونسخت كثيرا من أحكام المجلة وعطلت المجلة في الدولة العثمانية والأقطار التابعة لها، ففي سنة 1880 م، صدر قانون المحاكمات الحقوقية¹⁴¹.

المطلب الخامس: الوضعية الحالية

ألغي تطبيق المجلة في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى بقليل، بعد انهيار دولة الخلافة سنة 1924 م، ثم ألغيت في باقي البلاد تدريجيا¹⁴²، إذ تخلى لبنان عنها سنة 1947 م، فسوريا سنة 1949 م، فالعراق سنة 1952 م، فالأردن سنة 1976 م، وآخرها الكويت¹⁴³. ولم يستمر التقنين الرسمي للأحكام الشرعية إلا في الأحوال الشخصية¹⁴⁴.

المبحث الثالث: قانون العائلة

المطلب الأول: تاريخ الصدور.

صدر قانون العائلة في محرّم (1336هـ - 1917م) بتركيا. وقد كان أول قانون صدر في الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي. وهو يختص بقانون الزواج والطلاق وحقوق الأولاد¹⁴⁵.

المطلب الثاني: عدد المواد.

اشتمل هذا القانون على مائة وسبع وخمسين (157) مادة.

ولم يلتزم هذا القانون بالنسبة للمسلمين المذهب الحنفي، بل خرج عنه، وأخذ بغيره من المذاهب الأخرى في بعض الأحكام، كفساد زواج المكره، وبطلان طلاقه، وطلاق السكران¹⁴⁶. وأخذت الدولة العثمانية فيه بطائفة من أحكام المذاهب الثلاثة الأخرى، واختارت بعض الأقوال غير الراجحة في المذهب الحنفي، وأخذت أحكاما من غير المذاهب الأربعة التي استقر عليها العمل، كراي عثمان التي وابن شبرمة وأبي بكر الأصم؛ في بطلان زواج الصغيرة¹⁴⁷.

المطلب الثالث: بواعث التقنين.

بعثت على قانون العائلة العثماني بواعث اجتماعية وعائلية رأتها الدولة العثمانية، فضلا عن الرغبة السلطانية في التحكم وضبط الأوضاع وحسم المنازعات العائلية في الدولة أكثر فأكثر.

وقد جاء قانون العائلة في أعقاب مجلة الأحكام العدلية التي اختصت في المعاملات.

وعليه: فإن بواعث هذا القانون جاءت لخدمة العائلة في الدولة العثمانية والتكفل بمشكلاتها وإصلاحها بما يتفق مع مبادئها في الحياة، ومن ذلك:

1- أفراد العائلة بقانون خاص تنتظم تحته كافة مسائل الأسرة.

2- مواجهة القضايا والمشكلات العائلية المعروضة على المحاكم.

3- سن قوانين عائلية تراعي الفروق العائلية الموجودة في التراكيب المذهبية في الدولة والأقاليم التابعة لها، كل بحسبه.

المطلب الرابع: مجال التطبيق.

كان العمل بهذا القانون سائدا في بلاد الشام كلها، حتى بعد زوال الحكم العثماني.

وصدر لطائفة الدروز قانون خاص بها في الأحوال الشخصية، وهو قانون منفصل في أساسه عن قانون العائلة التركي.

وصدر هذا القانون سنة 1948 م، واشتمل على أحكام جديدة ليست في المذاهب الأربعة ولا في غيرها من المذاهب المعتمدة، ومن ذلك:

- منع تعدد الزوجات، وبطلان الزواج بالزوجة الثانية.
- عدم جواز عودة المطلقة إلى عصمة مطلقها.
- تنفيذ الوصية للوارث ولغيره بالتلث وبأكثر منه¹⁴⁸.

المطلب الخامس: الوضعية الحالية.

انتهى العمل بقانون العائلة في سورية سنة 1953 م، باستبداله بقانون الأحوال الشخصية رقم 59، الصادر بتاريخ: 17/09/1953 م¹⁴⁹. وصار قانون العائلة مصدرا من مصادر القانون الجديد، فيما استمر العمل بذات القانون في لبنان، بتعديلات مختلفة¹⁵⁰.

المبحث الرابع: أثر التقنين في حياة الفرد والمجتمع والدولة

يؤثر التقنين تأثيرا واضحا في حياة الفرد والمجتمع والدولة إيجابا وسلبا. ويظهر ذلك في عدة نواح مختلفة، من بينها:

المطلب الأول: الآثار السياسية.

انعكست عن التقنين آثارا سياسية مختلفة، من بينها ما يأتي عرضه:

- 1- تحقيق هبة الدولة وضمان سيادة القانون: وهذا إنما يكون بسلامة القوانين من العيوب القادحة وحالات الاعتوار وجوانب الخلل التي قد تهوي بها إلى عدم الاعتبار، لغرابتها، أو شدتها في غير محلها، ونحو ذلك مما قد يضر بالقانون نفسه قبل نزوله إلى واقع التطبيق.
- 2- ضمان وحدة النظام: أي النظام السياسي المرجعي، بحكم القانون الساري المفعول، إذ يحتكم إليه الحاكم والمحكوم، وهو المرجع المعتمد الذي يفصل في المنازعات المختلفة داخل الدولة.
- 3- انسجام القوانين: وذلك بانبنائها على أصل محدّد وخروجها من مشكاة واحدة، بعيدا عن التضارب والاختلاط الذي يوجد في المتفرقات هنا وهناك.
- 4- انضباط الحياة السياسية: وذلك حول القوانين النازمة للعلاقات داخل الدولة وخارجها، بالالتزام بخط القانون، وعدم تجاوزه من الحكام والمحكومين.
- 5- تحقيق الاستقرار السياسي في حياة الدولة: وذلك باستقرار الأوضاع السياسية في الدولة، ما دام القانون هو السيّد والحكم في الدولة، والعدالة مضمونة للجميع، والناس متساوون أمام القانون سلطة ومعارضة، ونحو ذلك.

المطلب الثاني: الآثار القانونية.

انعكست عن التقنين آثارا قانونية مختلفة، من بينها ما يأتي عرضه:

- 1- تحقيق الوضوح في القوانين العاملة داخل الدولة: وذلك من حيث خصائص التقنين وأساليبه؛ في وضوح العبارات وبساطة الأسلوب، بما يمكن العام والخاص من الاطلاع عليه وفهمه.
- 2- مسايرة الطوارئ والأحوال والتغيّرات المختلفة الحادثة في حياة المجتمع: وذلك أن الفقه الإسلامي يمتاز بالشمولية والمسايرة للأوضاع المختلفة الناشئة في حياة الأمة، لاعتماده على القرآن الكريم والسنة النبوية.
- 3- تحقيق التعبئة القانونية الكاملة: وذلك دون فراغات قانونية قائمة أو محتملة، لما يمتاز به الفقه الإسلامي من غنى وثراء في الأحكام الشرعية للمسائل المختلفة.

المطلب الثالث: الآثار الفردية.

انعكست عن التقنين آثارا فردية مختلفة، من بينها ما يأتي عرضه:

- 1- تحقيق الراحة النفسية لدى الفرد والمجتمع في الدولة، بمعرفة القوانين الحاكمة عند النزاع.
- 2- الشعور بالطمأنينة والاستقرار، وذلك تحت وصاية القانون وضمانة العدالة المكفولة للجميع.
- 3- ضبط الهدوء وامتصاص الغضب وتحقيق الرضا في مواجهة التوتر والقلق والاستهجان من القوانين والأقضية المتضاربة في المسائل الواحدة، ونحو ذلك.
- 4- إدراك الفرد بما له وما عليه داخل الدولة وخارجها، بما يزيد من مسؤولياته بحق القانون السائد في المجتمع.
- 5- معرفة طرق الرد ومراجع الاحتكام عند النزاع مع أي طرف داخل الدولة وخارجها.

المطلب الرابع: الآثار الاجتماعية.

انعكست عن التقنين آثارا اجتماعية مختلفة، من بينها ما يأتي عرضه:

- 1- تحقيق التعاون والانسجام بين أفراد المجتمع. ومن شأن التقنين أن يحدث هذه الانعكاسات الإيجابية الرفيعة في حياة المجتمع، إذ التقنين يرمي إلى تحقيق سلوك معياري معيّن في حياة المجتمع وفق عقيدة المجتمع وشخصيته وهويته وتاريخه وأسلوبه في الحياة.
- 2- ضمان احترام الحقوق ورعاية الحرمات وكفالة المصالح بين أفراد المجتمع. وذلك أن التقنين يضطلع بحماية المجتمع من التآكل والضياع عبر الزمن، ويصون حرّماته، ويرعى مصالحه في كل الأحوال.
- 3- تحقيق العدالة والتوازن في حياة المجتمع. وهذا انعكاس طيّب وأثر صالح عن التقنين، ما دامت شعارات العدالة مطبقة، والواجبات معمولة، والحقوق مكفولة، والمصالح محقّقة، وتلك هي أهم وأبرز مقاصد التقنين. والقانون الذي لا يحقّق العدالة والتوازن في حياة المجتمع، قد يكون ضرره أكثر من نفعه، بما يغرس من الآثار السلبية في حياة المجتمع، والمرجو من القانون هو تحقيق التقارب والتآلف والمعاملات الحسنة بين أفراد المجتمع، وبناء المجتمع وتنميته والنهوض بواقعه ورفع مكانته والسير به نحو المعالي.

المطلب الخامس: الآثار الداخلية والخارجية.

يحقّق التقنين الرسمي الاجتماعي المنضبط بفلسفة المجتمع، يحقّق آثارا داخلية وخارجية مختلفة في الواقع، ومن ذلك:

- 1- تحقيق الفعالية والجدوى في تطبيق القوانين. وذلك بأن تؤتي القوانين السارية أكلها، وتؤدي دورها الطبيعي، وتباشر ما وجدت من أجله، وتحقّق احترام حقيقتها لها، وتنتج التزاما فعليا بها، وتجاوبا معها، وتفاعلا مع حراسها، واستئناسا بها، وتعايشا معها، وحبا فيها، وغيره عليها، ودفاعا عن أحكامها، وتبليغا بالعدوان عليها، بمقتضى الجدوى والفعالية الملحوظة في سريانها بين العامة والخاصة في الدولة.
- 2- تحقيق هيبة الدولة الفعلية، بعملها على فرض قوانين تطبيقية نافذة موحّدة بين كافة أطراف الدولة.
- 3- فرض الاحترام المتبادل بين الناس، بكفالة القانون وتحت وصاية السلطة الحاكمة الراعية للقانون والضامنة لتطبيقه بين الناس، سواء كانوا مواطنين أو مقيمين أو أجانب، ونحو ذلك.
- 4- تحقيق الشفافية في التعامل مع الجهات الرسمية المختلفة، بمعرفة كل مواطن ما له وما عليه، ومن أين تبدأ حرياته وإلى أين تنتهي، حفاظا على الحقوق والحريات من التصادم والهدم من قبل الغير.

5- عكس سمعة حسنة وذكرى طيبة عن الدولة ونظامها، في التزامها بالقوانين، واحترامها لحقوق الإنسان، ومساواتها بين الخصوم أمام القانون.

خاتمة

في بيان ضرورة مراجعة التقنين في صورته السابقة، والنظر في العيوب والمآخذ، بما يفيد في خدمة التقنين في الحاضر والمستقبل.

في أعقاب هذا العرض التاريخي عن التقنين الفقهي في مراحل وبصوره المختلفة، أصل هنا إلى تسجيل جملة من النتائج والتطلعات بشأن البحث، لمزيد من التقدم والانتشار والحضور في بابه، ومن ذلك:

1- أن التقنيات السابقة في العصور المختلفة قامت بجهود مشكور وأدت دورا بارزا بحق الفقه الإسلامي، ودافعت عنه بالإثبات والفعل ضد التهم الباطلة ودعاوى القصور المزعومة فيه عن مواكبة التغيرات في الواقع، وكشفت عن قدراته العجيبة في استيعاب قضايا المجتمع في كل زمان ومكان والتكفل بتطلعاته نحو المستقبل.

2- لا بد من مراجعة التقنين في صورته السابقة، بشكل كاف، من فقهاء وخبراء ومختصين في القانون، مع الاستعانة بمستشارين في علم النفس وفي علم الاجتماع والتنمية البشرية في قضايا معيَّنة، بالأخذ بالمحاسن وتبنيها، وتلافي المآخذ وطرحها، لضمان وصول سفينة التقنين إلى بر الأمان.

3- ضرورة التزام خط التقنين وفلسفته العامة المستوحاة من الشريعة والعقل والعرف والزمان والمكان والظروف المحيطة، ونحو ذلك، لتحقيق مقاصد التقنين وغاياته الشرعية في حياة الفرد والمجتمع والدولة.

4- الاستفادة من التجارب السابقة سلبيًا وإيجابيًا، لتوظيف مخرجاتها في ما يلي من المشاريع المختلفة، لأجل البناء والتقدم في حركة الحياة.

5- توسيع التقنين ليشمل جميع مجالات الحياة وفق أحكام الإسلام، بما يمكّن الشريعة الإسلامية من أخذ زمام الأمر والتحكم في حياة المسلمين عامة.

الهوامش:

¹- أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصّحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: الدكتور إميل بديع يعقوب، والدكتور محمد نبيل طريقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ - 1999 م، مادة: قنن، 61/06.

²- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم العزبائي، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، الطبعة الأولى 1422هـ - 2001 م، مادة: قنن، 24/36.

³- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون: النظرية العامة للقانون والنظرية العامة للحق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1975 م، ص 09.

⁴- الدكتور عمار بوضياف، المدخل للعلوم القانونية: النظرية العامة للقانون وتطبيقاتها في التشريع الجزائري، دار ربحانة، الجزائر، الطبعة الأولى 2001 م، ص 14.

⁵- الدكتور عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، الطبعة الأولى 1425هـ - 2005 م، ص 45.

⁶- الدكتور عمار بوضياف، المدخل للعلوم القانونية، مرجع سابق، ص 14.

⁷- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون: النظرية العامة للقانون والنظرية العامة للحق، مرجع سابق، ص 09.

⁸- الدكتور عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 46.

⁹- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون: النظرية العامة للقانون والنظرية العامة للحق، مرجع سابق، ص 09.

- 10- السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، مادة: قنن، 24/36 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الرابعة 1425هـ - 2004 م، مادة: قنن، 763/02.
- 11- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، مادة: قنن، 763/02.
- 12- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون، ص 10/09.
- 13- الدكتور محمد حسين منصور، المدخل إلى القانون: القاعدة القانونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2010 م، ص 07.
- 14- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون، ص 10/09.
- 15- الدكتور محمد حسين منصور، المدخل إلى القانون: القاعدة القانونية، مرجع سابق، ص 07.
- 16- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون، ص 10/09.
- 17- الدكتور عمار بوضياف، المدخل للعلوم القانونية، ص 15.
- 18- محمود نعمان، موجز المدخل للقانون، ص 82.
- 19- الدكتور يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1414 هـ = 1993 م، ص 259.
- 20- الدكتور يوسف أحمد محمد البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، الطبعة الأولى 2007 م، ص 367.
- 21- الأستاذ أحمد بو القصيبيات، دور الفلسفة في منهجة الفكر القانوني، مداخلة حول القانون الطبيعي، جامعة باتنة، ص 03.
- 22- الدكتور عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1996 م، ص 15.
- 23- الأستاذ روبرت ألكسي، فلسفة القانون: مفهوم القانون وسريانه، تعريب: الدكتور كامل فريد السالك، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 2013 م، ص 37.
- 24- الدكتور عمار بوضياف، المدخل للعلوم القانونية، ص 15.
- 25- محمود محمد علي صبره، الاتجاهات الحديثة في إعداد وصياغة مشروعات القوانين، مكتب صبره للتأليف والترجمة، الجيزة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 2009 م، ص 22/21.
- 26- محمود محمد علي صبره، الاتجاهات الحديثة في إعداد وصياغة مشروعات القوانين، المرجع السابق، ص 22/21.
- 27- الدكتور عباس حسني محمد، الفقه الإسلامي: أفاقه وتطوره، مطابع رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 1414 هـ، ص 245.
- 28- الدكتور قطب الريسوني، مدخل إلى تجديد الفقه المالكي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1427 هـ - 2006 م، ص 46.
- 29- الدكتور يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 259.
- 30- التقنين في القانون عموماً ليس وليد العصر الحديث، بل هو قديم عرفه الإنسان منذ القدم قبل الميلاد. ومن التقنينات القديمة في الشرق: قانون حمورابي في بابل (1728 - 1686 ق. م)، وقانون مانو في الهند (1280 ق. م)، وقانون بوكخوريس في مصر (718 - 712 ق. م). وفي الغرب: في أثينا: قانون دراكون (حوالي 621 ق. م)، وقانون صولون (حوالي 594 ق. م)، وفي روما: قانون الألواح الاثني عشر (541 ق. م). (الدكتور محمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الإسلامي: المبدأ والمنهج والتطبيق، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، الطبعة الثانية 1407 هـ - 1986 م، ص 31/30).
- 31- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق - سورية، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1998 م، 235/01.
- 32- الدكتور قطب الريسوني، مدخل إلى تجديد الفقه المالكي، مرجع سابق، ص 45.
- 33- الدكتور علي الصلابي، عصر الدولتين الأموية والعباسية وظهور فكر الخوارج، دار البيارق، عمّان - الأردن، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1998 م، ص 76.

- 34- عبد المنعم الهاشمي، الخلافة العباسية، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1424 هـ - 2003 م، ص 09.
- 35- الدكتور علي الصلابي، عصر الدولتين الأموية والعباسية وظهور فكر الخوارج، مرجع سابق، ص 76.
- 36- عبد المنعم الهاشمي، الخلافة العباسية، مرجع سابق، ص 15.
- 37- محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة 1411 هـ - 1991 م، 07/05.
- 38- عبد الله بن المقفّع: هو كاتب بليغ، مشهور، ويقال: كان اسم أبيه: ذؤويّة. وهو الذي عرّب كلية وضمنة. كان مجوسياً، وأسلم على يد عيسى بن علي، عم المنصور. قال الخليل لما اجتمع به: « رأيت علمه أكثر من عقله ». ونقل عن المهدي أنه قال: « ما رأيت كتاباً في زندقة إلا وهو أصله ». قتل بالبصرة بأمر المنصور سنة 144 هـ. (الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، بعناية: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1423 هـ - 2002 م، 23/21/05).
- 39- المقصود ب: الصحابة هنا: صحابة الخلفاء والولاة، لا صحابة الرسول ﷺ، كما هو شائع، واستعمال الكلمة بهذا المعنى معروف إذ ذاك نسبة إلى المتصلبين بهؤلاء. (بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1416 هـ - 1996 م، 18/01).
- 40- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، مرجع سابق، 235/01.
- 41- أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، 40/03.
- 42- الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1409 هـ - 1988 م، 232/01.
- 43- الدكتور عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، قصر الكتاب، البليدة - الجزائر، ص 183.
- 44- شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سبب أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1402 هـ - 1982 م، 79/78/08.
- 45- شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سبب أعلام النبلاء، المصدر السابق، 78/08.
- 46- عبد الرحمن بن سعد بن علي الشثري، تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم، دار الفضيلة، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1426 هـ، ص 13 - عبد الرحمن بن سعد بن علي الشثري، حكم تقنين الشريعة الإسلامية، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1428 هـ - 2007 م، ص 19.
- 47- بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، مرجع سابق، 23/01.
- 48- تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة 1422 هـ - 2001 م، ص 84.
- 49- الدكتور إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، ص 10.
- 50- الدكتور جمال عبد الهادي محمد مسعود، والدكتورة وفاء محمد رفعت جمعة، و الأستاذ علي أحمد لّين، أخطاء يجب أن تصحّح في التاريخ: الدولة العثمانية، تأليف مشترك، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1416 هـ = 1995 م، 05/02.
- 51- الدكتور خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة: الدكتور محمد م. الأرنؤوط، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2002 م، ص 09.
- 52- الدكتور إسماعيل أحمد ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، مرجع سابق، ص 10.
- 53- الأستاذ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1401 هـ - 1981 م، ص 734/730.
- 54- الدكتور عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 185.
- 55- الدكتور خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، مرجع سابق، ص 111.
- 56- الدكتور عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 185.
- 57- البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، مرجع سابق، ص 368.

- 58- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، دار الفكر العربي، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ص 20.
- 59- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين؛ مرتبا على حروف المعجم، تحقيق وترتيب: الدكتور عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ- 2003 م، مادة: عصر، 171/168/03.
- 60- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1399هـ- 1979 م، مادة: عصر، 341/340/04.
- 61- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، مادة: عصر، ص 604.
- 62- الدكتور تقي الدباغ، الوطن العربي في العصور الحجرية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد - العراق، الطبعة الأولى 1988 م، ص 07.
- 63- أشرف صالح محمد سيد، قراءة في تاريخ وحضارة أوروبا العصور الوسطى، شركة الكتاب العربي الإلكتروني، لبنان، الطبعة الإلكترونية الأولى 2008 م، ص 20/11.
- 64- الدكتور محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ص 24/20.
- 65- الدكتور أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث: بداية الاحتلال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثالثة 1982 م، ص 05.
- 66- محمد غريب جودة، موجز تاريخ العالم بالسنوات والأحداث، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1999 م، ص 196/195.
- 67- بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ص 112.
- 68- الدكتور عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 190.
- 69- بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 113.
- 70- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 190.
- 71- بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 113.
- 72- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 190 - بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 113.
- 73- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 191 - بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 114/113.
- 74- محمود محمد علي صبره، الاتجاهات الحديثة في إعداد وصياغة مشروعات القوانين، مرجع سابق، ص 33/32.
- 75- محمود محمد علي صبره، الاتجاهات الحديثة في إعداد وصياغة مشروعات القوانين، المرجع السابق، ص 31.
- 76- محمود محمد علي صبره، الاتجاهات الحديثة في إعداد وصياغة مشروعات القوانين، المرجع السابق نفسه، ص 26/17.
- 77- المستشار طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1432هـ- 2011 م، ص 22 - عاطف ماهر، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب المصري، تقديم: المستشار طارق البشري، والدكتور إبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1433هـ- 2012 م، 17/16/01.
- 78- الدكتور محمد الحسن البيغا، التقنين في مجلة الأحكام العدلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: 02، المجلد: 25، سنة: 2009، ص 768.
- 79- المستشار طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية، ص 22 - عاطف ماهر، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب المصري، 17/16/01.
- 80- الموسوعة أو دائرة المعارف أو المعلمة: تطلق على المؤلف الشامل لجميع معلومات علم أو أكثر، معروضة من خلال عناوين متعارف عليها، بترتيب معين، لا يحتاج معه إلى خبرة وممارسة، مكتوبة بأسلوب مبسط، لا يتطلب فهمة توسط المدرس أو الشروح، بل يكفي للاستفادة منه الحد الأوسط من الثقافة العامة، مع الإلمام بالعلم الموضوع له، مع توفر دواعي الثقة بمعلوماتها، بعزوها للمراجع المعتمدة، أو نسبتها إلى المختصين الذين عهد إليهم بتدوينها ممن يطمأن

- بصدورها عنهم. فخصائص الموسوعة التي توجب استحقاق هذه التسمية هي: الشمول، والترتيب السهل، والأسلوب المبسط، وموجبات الثقة.
- والموسوعات تختلف عن المدونات أو المطولات أو المبسوطات أو الأمهات من كتب الفقه، لأنها لا تراعي الخصائص المذكورة، وإن وجدت فيها بعض الخصائص قصداً أو موافقة، إذ من خصائص الموسوعات: اتخاذ المصطلحات المرتبة أساساً للبحث فيها، فضلاً عن سهولة الأسلوب، وإطلاق الحدود للبيان المتناسق. (الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية 1404هـ - 1983 م، 53/01).
- 81- يرجع تاريخ الموسوعة الفقهية إلى أن أول نداء صريح بإنجاز هذا المشروع هو النداء الذي صدر عن مؤتمر الفقه الإسلامي في باريس سنة (1370 هـ = 1951 م)، حيث كان من بين توصياته: الدعوة إلى تأليف موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقاً للأساليب الحديثة والترتيب المعجمي. وكانت أول محاولة لإبراز هذا الموضوع: هو العمل الذي ابتدأته كلية الشريعة في جامعة دمشق سنة (1375 هـ = 1956 م)، فكان لها فضل السبق في وضع خطة تنبني الموسوعة على أساسها في ذلك. (الدكتور عمر سليمان الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، ص 359).
- 82- مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام: تاريخاً ومنهجاً، مكتبة وهبة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الخامسة 1422هـ - 2001 م، ص 416/412 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 388/385.
- 83- مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 417/416 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 390/388.
- 84- الدكتور جمال الدين عطية، تراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامي والعالمي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1386 هـ = 1967 م، ص 71/70.
- 85- مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 417/416 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 390/388.
- 86- الدكتور جمال الدين عطية، تراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه على الصعيدين الإسلامي والعالمي، ص 78/72 - القطان، الفقه والتشريع في الإسلام، ص 419/418 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 391/390.
- 87- القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 420/419.
- 88- الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، ص 359.
- 89- مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 420/419.
- 90- الدكتور ناصر بن عقيل بن جاسر الطريفي، تاريخ الفقه الإسلامي، مكتبة التوبة، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية 1418 هـ = 1997 م، ص 199.
- 91- الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، ص 359.
- 92- القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 421.
- 93- الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه، وتاريخه، ومذاهبه، نظرية الملكية والعقد، الدار الجامعية، بيروت - لبنان، الطبعة العاشرة 1405 هـ - 1985 م، ص 159 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 375.
- 94- بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 111 - الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 192/191 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 375.
- 95- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 191.
- 96- الخديوي: كلمة فارسية، معناها: الملك والوزير، وصارت لقباً أطلق على بعض حكام المسلمين. وأول من اشتهر به: إسماعيل باشا، والي مصر؛ وهو من أصل تركي، ثم أطلق اللقب على أفراد سلالة محمد علي، من الحكام. (الدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة: فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1429 هـ = 2008 م، مادة: خُدوم، 622/01).
- 97- البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 375/374.
- 98- الدكتور عباس حسني محمد، الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره، مرجع سابق، ص 237/236.
- 99- القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 422/221 - الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 194/192 - الطريفي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 199 - البديوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 377/376.

- 100 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 375.
- 101 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، 236/235/01.
- 102 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، المرجع السابق، 237/236/01.
- 103 - **ظاهر الروايات أو كتب ظاهر الرواية: وتسمى مسائل الأصول:** وهي كتب محمد بن الحسن الشيباني الستة: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والسبب الصغير، والجامع الكبير، والسبب الكبير. وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب، وهم: أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد، ويقال لهم: العلماء الثلاثة، وقد يلحق بهم زفر والحسن بن زياد، وغيرهما ممن أخذ الفقه عن أبي حنيفة، لكن الغالب الشائع في كتب ظاهر الرواية: قول الثلاثة. وسميت بذلك، لأنها رويت عن محمد برواية الثقات، فهي ثابتة عنه، إما متواترة أو مشهورة عنه. (محمد أمين أفندي، الشهير، ب: ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، مطبعة دار سعادت، تومرولي، طبعة 1321 هـ، 17/16/01).
- 104 - **النوادر:** وتسمى مسائل النوادر: هي المسائل المروية عن أصحاب المذهب المذكورين، لكن لا في الكتب المذكورة، بل إما في كتب آخر لمحمد غيرها، كالكيسانيات والهارونيات والجرجانيات والرقيات. وإنما قيل لها: غير ظاهر الرواية، لأنها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الأولى، وإما في كتب غير محمد، ككتاب المجرى للحسن بن زياد، وغيرها، ومنها: كتب الأمالي لأبي يوسف، وإما بروايات مفردة، مثل: رواية ابن سماعة ومعلّى ابن منصور، وغيرهما في مسائل معينة. (ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، مرجع سابق، 17/01).
- 105 - الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 186.
- 106 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، 237/236/01.
- 107 - الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 186.
- 108 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، 236/235/01.
- 109 - الزرقا، المدخل الفقهي العام، المرجع السابق، 238/01.
- 110 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 368.
- 111 - **الهَمَائُون:** كلمة فارسية، تعني: السلطان أو الإمبراطور. (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة: همهم، ص 996)
- 112 - إبراهيم بك حلیم، تاريخ الدولة العثمانية العليّة، المعروف ب: كتاب التحفة الحليمية في تاريخ الدولة العثمانية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422 هـ - 2002 م، ص 554/553.
- 113 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 368.
- 114 - الدكتور محمد الحسن البغا، التقنين في مجلة الأحكام العدلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: 02، المجلد: 25، سنة: 2009، ص 758.
- 115 - القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 404.
- 116 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 369.
- 117 - القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ص 404.
- 118 - المستشار طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية، ص 22.
- 119 - الطريفي، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 198.
- 120 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 369.
- 121 - علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة 1423 هـ - 2003 م، مقدمة المعرب، 03/01.
- 122 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 368.
- 123 - بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، ص 109.
- 124 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 370.
- 125 - بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، ص 109 - البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 369.

- 126- بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، ص 109.
- 127- الدكتور محمد الحسن البيغا، التقنين في مجلة الأحكام العدلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: 02، المجلد: 25، سنة: 2009، ص 764.
- 128- الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه، وتاريخه، ومذاهبه، نظرية الملكية والعقد، ص 158 – الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 187.
- 129- الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص 158.
- 130- البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 369.
- 131- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 187 – البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 369.
- 132- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مقدمة المعرب، 03/01.
- 133- إبراهيم بك حلیم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، مرجع سابق، ص 09.
- 134- البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 370.
- 135- **الصدر الأعظم**: هو أعلى الرتب والمناصب في السلطة في الدولة العثمانية. (الدكتور علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية: عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة – جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 1421 هـ = 2001 م، ص 393)
- 136- **السَّفْتَجَة**: (بضم فسكون ففتحتين): وهو أن يعطي مالاً لآخر، وللآخر مال في بلد المعطي، بصيغة اسم الفاعل، فيوفيه إياه ثم، أي هناك، فيستفيد أمن الطريق، وفعله السَّفْتَجَة (بالفتح)، والمراد الفعل اللغوي الذي هو المصدر، أي المصدر الذي يبني منه فعله هو السفتجة. (أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت – لبنان، 298/02)
- وفي المعجم الوسيط: **السفتجة**: فارسي معرب، جمع سفاتج، وهي أن يعطى آخر مالا وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه إياه هناك فيستفيد أمن الطريق. وفي علم الاقتصاد: حوالة صادرة من دائن يكلف فيها مدينه دفع مبلغ معين في تاريخ معين لإذن شخص ثالث أو لإذن الدائن نفسه أو لإذن الحامل لهذه الحوالة. (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة: سفتج، 432/01)
- وفي القاموس الفقهي: **السفتجة**: فارسي معرب، جمع سفاتج. وهو الكتاب الذي يرسله المقترض لو كيله ببلد، ليدفع للمقرض نظير ما أخذه منه ببلده، ليستفيد به المقرض سقوط خطر الطريق. (الدكتور سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر، دمشق – سورية، الطبعة الأولى 1402 هـ = 1982 م، 173/01)
- وفي الذخيرة: **السفاتج**: واحدها سَفْتَجَة (بفتح السين وسكون الفاء وفتح التاء بعدها جيم): وهي البطاقة تكتب فيها آجال الديون، كالرجل تجتمع له أموال ببلد فيسلفها لك وتكتب له إلى وكيلك ببلد آخر لك فيه مال أن يعطيه هناك خوف غرر الطريق، وقد أجازته ابن عبد الحكم للضرورة. (شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: الأستاذ محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1994 م، 293/05)
- وحكم السفتجة**: الجواز عند الفقهاء، إذا لم تكن مشروطة في عقد القرض. وإذا كانت مشروطة، فهي محل خلاف، فأجازها أحمد وابن تيمية ورواية عن مالك، بشرط: عدم منفعة المقرض من هذا الشرط. وذهب جمهور الفقهاء الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، إلى القول بالمنع.
- وعند المناقشة والتحقيق في هذه المسألة، يترجّح القول بالجواز، للمصلحة المترتبة عن ذلك في التعامل بها في هذا الزمان. (الأستاذ سامي محمد أبو عرجة، والأستاذ مازن مصباح صباح، أحكام رد القرض في الفقه الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الشرعية، العدد: 02، المجلد الثالث عشر (13)، يونيو 2005 م، جامعة الأزهر، غزة – فلسطين، ص 128/125)
- 137- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، 11/09/01.
- 138- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 188/187.
- 139- المستشار طارق البشري، السياق التاريخي والثقافي لتقنين الشريعة الإسلامية، ص 22 – عاطف ماهر، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب المصري، 17/16/01.

- 140- الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه، نظرية الملكية والعقد، ص 159.
- 141- الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص 187/188.
- 142- البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 370.
- 143- الدكتور محمد الحسن البغا، التقنين في مجلة الأحكام العدلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد: 02، المجلد: 25، سنة: 2009، ص 767.
- 144- البدوي، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص 371.
- 145- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، مرجع سابق، ص 20.
- 146- الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص 159 - الدكتور عباس حسني محمد، الفقه الإسلامي: آفاقه وتطوره، ص 236.
- 147- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، ص 23/20.
- 148- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، المرجع السابق، ص 27/20.
- 149- محمد أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، المرجع السابق، ص 24/20.
- 150- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: الدكتور إميل بديع يعقوب، والدكتور محمد نبيل طريقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1420 هـ = 1999 م، مادة: قنن، 61/06.

حجية عمل أهل المدينة النبوية بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية - عرض ونقد -

**The position of IbnTaymia and Ibn Al-Qayim regarding Considering the deeds of the people of Madina as an authority in Islam.
An expository and analytical study.**

طالب دكتوراه عبد الحق زاوي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة أحمد دراية- أدرار
Zaoui19871407@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/18

تاريخ الإرسال: 2020/01/06

الملخص:

هذا البحث يُعنى ببيان موقف عالَمين محققين من علماء المسلمين وهما ابن تيمية وابن القيم؛ من أصل من أهم أصول استنباط الأحكام الشرعية العملية وهو عمل أهل المدينة، وذلك لأن الإمام مالكا قد بنى كثيرا من آرائه الفقهية على هذا الأصل، وخالفه في ذلك جمهور الأئمة، ولما كانت لهذين الإمامين -ابن تيمية وابن القيم- اليد الطولى في تقرير الأحكام الشرعية العملية ترجيحاً واستدلالات، وكان هذا الأصل أصلاً مختلفاً فيه بين الأئمة، كان من مقتضى ذلك تحقيقهما في هذا الأصل المهم، وبيان قوته أو ضعفه أو اختلاف مراتبه قوة وضعفاً، مما ينتج عن ذلك: إما توافق كلياً بينهما أو اختلاف كلياً، أو توافقاً من وجه واختلافاً من وجه سواء قل أو كثر.
الكلمات المفتاحية: عمل أهل المدينة، أصول الفقه، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية.

Abstract:

This study exposes the position of IbnTaymia and Ibn Al-Qayim, two Muslim scholars, regarding considering the deeds of the people of Madina as being a principle to consider in extracting Shariah rules. As a matter of fact, Imam Malik founded many of his rules upon this principle which was a subject of disagreement among the majority of Muslim scholars . This study compares and contrasts the positions of two strong contributors in approving Shariah rules: IbnTaymia and Ibn Al -Qayim by showing how harmonious their positions were in invesigating the strengths and the weaknesses of this principle.

Key words: the deeds of the people of Madina, fundamentals of Islamic provisions, IbnTaymia, Ibn Al-Qayim

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى جميع من سبقه من النبيين، وعلى آله الطاهرين وأصحابه المتقين وأتباعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أما بعد:
فإن الإمام مالك بن أنس -إمام دار الهجرة- هو نجم الأئمة وعلم من أعلام علماء الأمة، ومذهبه من أعظم المذاهب قدراً وأصحتها وأكثرها موافقة للمعقول والمنقول وما كان عليه الصحابة والتابعون، وذلك لما تميز به عن كثير من أقرانه بصفاء المشرب وصحة الأصول وحسن الفهم ودقة الاستنباط ووفرة الأدلة الأثرية.

وقد كان -رحمه الله- جليل القدر عند كافة طبقات الأمة حكاما ومحكومين، وكان أعرف الناس به قدرا أهل العلم منهم سواء من مشايخه أو أقرانه أو تلامذته، بل إن عامة من جاء بعده من الأئمة والعلماء كانوا معظمين له ولمذهبه أصولا وفروعا، فأصوله من أعظم الأصول، وفروعه من أقرب الفروع للصواب وأدناها من الحق، ومع ذلك لا ندعي له عصمة، ولا ننزهه عن خطأ، فالعصمة لرسول الله عز وجل، والخطأ من طبيعة البشر مهما علا شأنه وارتفع.

وإن من أهم الأصول التي بنى عليها الإمام مالك مذهبه اتباع عمل أهل المدينة النبوية على ساكنها أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

وقد رمت في هذا البحث أن أتناول هذا الأصل ببيان موقف الإمامين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر قيم الجوزية منه.

التعريف بالموضوع:

من المسائل الأصولية المهمة التي تطرق للبحث عنها والتحقيق فيها الإمامان ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية مسألة حجية عمل أهل المدينة النبوية، والتي تعد من أمهات المسائل الأصولية التي اختلفت فيها آراء الأصوليين سواء من حيث معنى "عمل أهل المدينة" أو حجيته.

وهذه الدراسة تبين المقصود من هذا العمل ومدى حجيته عند كل من ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، مع المقارنة بين رأييهما في ذلكتوافقا واختلافا، ومقارنة ذلك بما ذكره المحققون من أصحاب الإمام مالك رحمه الله.

إشكالية الموضوع:

تكمن إشكالية الموضوع في كيفية تكيف ابن القيم وابن تيمية لعمل أهل المدينة، ووجه التوافق بين رأييهما من جهة وبين ما عليه المالكية من جهة أخرى.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة في أن عمل أهل المدينة أساسا من أعظم الأصول الاستنباطية عند السادة المالكية، وبحثه وتحقيق القول فيه من طرف هذين الإمامين بطريقتهما الخاصة يزيده أهمية لما عرف عنهما من التحقيق في العلوم، والاجتهاد في تحرير المسائل والأصول، ومن ثم فإن المقارنة بين رأييهما في هذا الأصل يزيده أهمية أخرى خاصة وأن ابن القيم تلميذ ابن تيمية البار، ثم إن المعروف المشهور بل المتواتر المقطوع أن ابن القيم أشبه الناس بشيخه وأصقهم به وأعجبهم برأيه، مع ما عرف عنه من إتباع الدليل والتحري في ذلك، فموافقة الشيخ تُنبئ عن قوة الدليل، ومخالفته تُنبئ عن قوة المسألة.

الدراسات السابقة: لقد اعتنى الباحثون بدراسة عمل أهل المدينة تأصيلا وتفريعا، ومن أهم البحوث في ذلك مما وقفت عليه:

1- "عمل أهل المدينة عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهية" د. محمد حسب الله محمد علي، مجلة تأصيل العلوم؛ جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم؛ أم درمان- جمهورية السودان، السنة الأولى-العدد الأول-ربيع الأول 1431هـ؛ مارس 2010م، ولم يتعرض فيه لكلام ابن تيمية وابن القيم.

2- "عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين" أ.د. أحمد محمد نور سيف؛ دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث؛ الإمارات العربية المتحدة؛ الطبعة الثانية، 1421هـ-2000م، وقد تعرض في ثناياه إلى عرض رأي ابن تيمية وابن القيم بنقل كلامهما دون نقد أو بيان، مع الاقتصار على بعض كلام ابن القيم دون سائره، وعلى موضع واحد دون باقي المواضع التي ذكر فيها المسألة، والأمر كذلك

حجية عمل أهل المدينة النبوية بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية

بالنسبة لما نقله عن ابن تيمية، وقد قام بمقارنة جيدة لكن أدخل في بعض الجوانب لاقتصاره على بعض الكلام دون الآخر.

3- "عمل أهل المدينة من خلال الموطأ في باب البيوع" دراسة مقارنة للطالب نبيل بن إبراهيم آل الشيخ، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة؛ الجمهورية التونسية؛ 1416هـ-1996م، وقد تعرض في ثناياه إلى عرض رأي ابن تيمية وابن القيم، وقد وقع فيما وقع فيه د. أحمد محمد نور سيف من اعتماد بعض كلامهما دون التطرق لما ذكره في بعض المواضع الأخرى، وأيضا فهذا الطالب لم يقيم بمقارنة بين رأي ابن تيمية وابن القيم.

4- "خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة دراسة وتطبيقا" د. حسان بن محمد حسين فلمبان، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث؛ الإمارات العربية المتحدة؛ الطبعة الأولى؛ 1421هـ-2000م، وقد تطرق لعرض رأي ابن تيمية وابن القيم لكن كان عرضا سريعا من جهة، اقتصر فيه على بعض كلامهما كالبحثيين السابقين، فنتج عن ذلك أيضا مقارنة سريعة أولا، وفيها نقص ثانيا.

5- "عمل أهل المدينة عند القاضي عياض وابن تيمية وابن القيم" دراسة مقارنة للباحث سعيد الصمدي، منشور بشبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات والأبحاث؛ <https://diae.net/40216/>؛ يناير 2017م، ولم يتبين لي هل هو مقال مستقل أو ملخص لرسالة مطولة في الموضوع، فإن كان مقالا مستقلا فلا يظهر أنه بحث أكاديمي، بل هو بحث مختصر جدا، أفضى إلى الإخلال في بيان حقيقة موقف الشيخين، ووقع فيما وقع فيه غيره من الاقتصار على بعض كلامهما دون غيره، مع أنه ادعى الاستقراء، وخلا من أي توثيق لما نقله من معلومات، فكانت مقارنته ضعيفة جدا، وقد جعل مبحثا ذكر فيه نماذج تطبيقية لأثر الاختلاف في عمل أهل المدينة، وكان البحث بمقدمته ودراسته التأصيلية والتطبيقية وخاتمته ونتائج البحث مع لائحة المصادر 10 صفحات! أما إن كان ملخصا لبحث مطول فلم أقف عليه حتى أبدي رأبي فيه.

ومع كل هذا فيشكرون على ما بذلوه من جهد، ولا يخلو عمل بشري من نقص، ويكمل بعضنا بعضا.

أهداف البحث: تهدف الدراسة إلى بيان ما يلي:

- 1- مدى حجية عمل أهل المدينة عند الإمامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية.
 - 2- مدى توافق واختلاف هذين الإمامين مع ما قرره المحققون من علماء المذهب المالكي في هذه المسألة.
 - 3- مدى توافق واختلاف ابن تيمية وابن القيم في تقرير هذه المسألة.
- وقد قسمت هذا البحث إضافة إلى المقدمة والخاتمة إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث.

المبحث الثاني: رأي ابن تيمية رحمه الله في حجية عمل أهل المدينة.

المبحث الثالث: رأي ابن القيم رحمه الله في حجية عمل أهل المدينة.

المبحث الرابع: مقارنة بين رأيي ابن تيمية وابن القيم.

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث:**المطلب الأول: معنى عمل أهل المدينة:**

لقد عرف الأصوليون عمل أهل المدينة تعاريف مختلفة، وكل يعرفه بحسب ما فهمه من كلام مالك وأصحابه، وكثير منهم لم يفهم مقصود مالك في ذلك فشنع عليه تشنيعا شديدا حتى قال القاضي عياض: (اعلموا أكرمكم الله أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الأثر والنظر إلب واحد على أصحابنا على هذه المسألة مخطئون لما فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم حتى تجاوز بعضهم حد التعصب والتشنيع إلى الطعن في المدينة وعد مثالبها وهم يتكلمون في غير موضع خلاف)⁽¹⁾، بل إن بعض المالكية لم يحرر القول في ذلك حتى قال الباجي: (قد أكثر أصحاب مالك رحمه الله في ذكر إجماع أهل المدينة والاحتجاج به، وحمل ذلك بعضهم على غير وجهه فتشنع به المخالف عليه وعدل عما قرره في ذلك المحققون من أصحاب مالك رحمه الله)⁽²⁾.

وقد حقق قول مالك من أصحابه جماعة منهم: القاضي عبد الوهاب والباجي والقاضي عياض وأبو العباس القرطبي وابن رشيقي وغيرهم، وقد جمع ذلك كله القاضي عياض، وقسم الكلام عليه في نقطتين⁽³⁾:

النقطة الأولى: أقسام عمل أهل المدينة وحجية كل قسم: وقد قسموا عمل أهل المدينة إلى قسمين:**القسم الأول:** ما كان من طريق النقل والحكاية الذي تؤثره الكافة عن الكافة وعملت به عملاً لا

يخفى ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي ﷺ، وقد جعله أربعة أنواع: نقل شرع من جهة النبي ﷺ بالقول أو الفعل أو التقرير أو الترك: كالأذان والإقامة والصاع والمد وترك الجهر بالبسملة وموضع قبره ومسجده وصفة صلاته وترك زكاة الخضروات... وهذا النقل حجة يجب المصير إليها، وترك ما خالفها من خبر آحاد أو قياس لأن المتواتر أقوى من غيره، وهذا القسم هو مراد مالك بعمل أهل المدينة عند أكثر أصحابه ومحققهم، ونقل عن القاضي عبد الوهاب أنه لا خلاف في هذا عند أصحابنا، وبه أخذ بعض أصحاب الشافعي.

القسم الثاني: إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال: وذكر أن المالكية اختلفوا فيه:

- 1- فأكثر المالكية أنه ليس حجة ولا فيه ترجيح، لأنهم بعض الأمة، والحجة إنما هي لمجموعها.
- 2- وذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة، ولكن يرجح به على اجتهاد غيرهم، ولكن لم يرتضه محققو المذهب. قلت: المقصود ههنا: ترجيح اجتهاد على اجتهاد وكلاهما ليس مستندا على خبر، لأنه سيأتي أن العمل يكون مرجحا لخبر على آخر عند التعارض عند المحققين من أصحاب مالك.
- 3- وذهب بعض المالكية إلى إن هذا النوع حجة كالنوع الأول وحكوه عن مالك، ورأوه مقدماً على خبر الواحد والقياس، وهذا هو الذي نسبه من شنع على الإمام مالك قوله، ولا يصح هذا عن مالك مطلقاً.

النقطة الثانية: أحوال عمل أهل المدينة مع خبر الآحاد: وقد ذكروا أن لخبر الواحد مع العمل

ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون الخبر مطابقاً للعمل:

- فإن كان العمل من طريق النقل كان مؤكداً لصحة الخبر.
- وإن كان العمل من طريق الاجتهاد كان مرجحاً للخبر في مقابل اجتهاد آخر دليلاً ليس خبراً: وهذان لا خلاف فيهما عند أصحاب مالك.

حجية عمل أهل المدينة النبوية بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية

■ فإن تعارض خبران كان عملهم الموافق لأحدهما مرجحا لخبرهم على الخبر الثاني، وهذا قول المحققين من الأصوليين من المالكية وغيرهم.

الحالة الثانية: أن يكون العمل مخالفا للخبر:

■ فإن كان عملهم من طريق النقل ترك له الخبر باتفاق المالكية، والمحققين من المذاهب الأخرى.

■ فإن كان عملهم من طريق الاجتهاد قدم الخبر عليه عند جمهور المالكية وغيرهم.

الحالة الثالثة: ألا يكون ثمت عمل بخلاف ولا وفاق:

■ فإن كان ثمت خبر وجب الرجوع إليه سواء كان من نقلهم أو من نقل غيرهم إذا صح ولم يعارض.

■ فإن تعارض خبران أحدهما نقله أهل المدينة والآخر نقله غيرهم كان ما نقلوه مرجحا عند المحققين.

وقد ذكر القاضي اختلاف المالكية في العمل المتأخر إن خالف فيه القليل من أهل المدينة، وأن التحقيق أنه لا يكون معتبرا.

هذه خلاصة مذهب مالك التي ذكرها المحققون من أصحابه، وبهذا التقسيم يتبين أن معنى عمل أهل المدينة: هو ما جرى به العمل من أهل المدينة بعد زمن النبوة إلى وقت الإمام مالك، سواء كان مستندا لهذا العمل ما نقل عن النبي ﷺ؛ أو كان مستندا اجتهاد من علمائها أو بعضهم.

فهذا العمل هو الذي وقع فيه الخلاف دون غيره، وتقييد العمل إلى وقت مالك رحمه الله: لأنه لا يتصور جعل عملهم حجة إلى آخر الدهر، فمالك رحمه الله احتج بعملهم لأن المدينة وقتها كانت مأوى العلم ومنبع الأثر ومجمع العلماء⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: ترجمة مختصرة لابن تيمية⁽⁵⁾

الفرع الأول: اسمه ونسبه ومولده

هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن أبي المحاسن شهاب الدين عبد الحلیم بن أبي البركات مجد الدين عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن إبراهيم بن علي بن عبد الله الشهير بابن تيمية، النُمَيْرِيُّ، الحرَّانِيُّ الأصل، ثم الدمشقي المنشأ والدار والوفاة.

ولد بحران يوم الاثنين 10 ربيع الأول سنة 661هـ، ولكن ظلم التتار دفع والده إلى الهجرة بهم إلى الشام، فخرجوا وقدموا دمشق سنة 667هـ.

الفرع الثاني: مكانته العلمية

نشأ رحمه الله منذ صغره على العلم، فعائلة آل تيمية عائلة علم، ومنذ مقدمه إلى دمشق مع أبيه سنة 667هـ بدأ بأخذ العلم عن كبار العلماء في ذلك الوقت، فتعلم الخط والكتابة والحساب في المكتب، وحفظ القرآن وهو في الصغر، وأقبل على الفقه فأتقنه، وأصول الفقه فأحكمه، والعربية وبرع فيها، وعني بالحديث حفظا وسماعا ونسخا، وتعلم علم أهل الكتابين، والملل الأخرى، وعلم أهل البدع، وغيرها، ثم أقبل على التفسير كليا حتى حاز قصب السبق فيه.

بهر أهل زمانه بحفظه، وقلما نسي شيئا حفظه، وكان مولعا بالمطالعة، لا يمل من الاشتغال، ولا يعيب من البحث.

ألف المؤلفات الكثيرة العدد، العظيمة النفع، المحققة تحقيقا قل نظيره، ودرس وأفتى وناظر؛ ولا يعرف أنه ناظر أحدا فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم - الشرعية أو غيرها- إلا فاق أهله المنسوبين إليه.

الفرع الثالث: وفاته

سجن ما بين سنة 693هـ إلى وفاته سبع مرات، وانتهى سجنه رحمه الله بوفاته في الثالث الأخير من ليلة الاثنين 20 ذي القعدة 728هـ، بعد عامين وثلاثة أشهر وأربعة عشر يوماً، وكان قد مرض سبعة عشر يوماً.

المطلب الثالث: ترجمة مختصرة لابن قيم الجوزية⁽⁶⁾

الفرع الأول: اسمه ونسبه ومولده

هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكّي الزُرعيّ ثم الدمشقيّ الشهيرُ بـ"ابن قيم الجوزية".

و"ابن قيم الجوزية": نسبة إلى أبيه أبي بكر إذ كان يلقب بـ"قيم الجوزية"، لأنه كان قيماً عليها، و"الجوزية" مدرسة من مدارس الحنابلة بدمشق. ولد في 07 صفر سنة 691هـ بدمشق ونشأ بها.

الفرع الثاني: مكانته العلمية

تفقه في المذهب الحنبلي، وصارت له اليد الطولى في الفقه ومعرفة الخلاف، فدرس وأفتى، واستطال بأصول الفقه، وطلب الحديث حتى برع فيه، بل لا يلحقه أحد فيه وفي معانيه وفقهه ودقائق الاستنباط منه، وروى منه وعرف الرجال، وأما التفسير فكان لا يجارى فيه، يستحضر منه كل فائدة مهمة، وأما الخلاف ومذاهب السلف فذاك عشه الذي منه درج لم يكن يباريه فيه أحد، وكان متبحراً في العربية متقناً لها محرراً لقواعدها، وإليه المنتهى في أصول الدين، وكان شديد المحبة للعلم وكتابته ومطالعه وتصنيفه، وأكب على الاشتغال وطلب من العلوم كل ما هو نفيس، لم يجمع أحد من الكتب ما جمع، فقد اقتنى من الكتب ما لا يتهيأ لغيره تحصيل عُشره من كتب السلف والخلف، وأقام أولاده شهوراً يبيعون منها غير ما اصطفوه لأنفسهم.

درّس بالصدرية وأم بالجوزية مدة طويلة، وناظر وجادل وأفحم الخصوم، وفاق الأقران، وكان ذا ذهن سيال، شغوفاً بحل الغوامض من المسائل، وإذا استوعب الكلام في بحث وطول ذيوله أتى بما لم يأت به غيره وساق ما ينشرح له صدور الراغبين في أخذ مذاهبهم عن الدليل.

الفرع الثالث: وفاته

توفي رحمه الله بدمشق وقت أذان العشاء ليلة الخميس 13 رجب 751هـ وصُلّي عليه من الغد بالجامع عقيب الظهر، ثم بجامع آخر، ودفن عند والده، وشيعه خلق كثير، وكانت جنازته مشهودة حافلة شهدها القضاة والأعيان والصالحون من الخاصة والعامة، وتزاحم الناس على حمل نعشه، ورُئيت له منامات كثيرة حسنة رحمه الله.

المبحث الثاني: رأي ابن تيمية رحمه الله في حجية عمل أهل المدينة

ذكر ابن تيمية رحمه الله أن إجماع أهل المدينة له مزية على إجماع غيرهم من أهل الأمصار، فإنه قد (تنازعت الأمة في إجماع أهل المدينة هل هو حجة أم لا؟ ولم يختلفوا في أن إجماع أهل مدينة غيرها ليس بحجة)⁽⁷⁾.

وقد أشار ابن تيمية إلى أن المقصود من عمل أهل المدينة إنما هو إلى زمن مالك، فأما بعده فقد صار العلم في المدينة كما هو في غيرها أو دونه، قال رحمه الله: (ثم إن بغداد إنما صار فيها من العلم والإيمان ما صار وترجحت على غيرها بعد موت مالك وأمثاله من علماء أهل الحجاز؛ وسكنها من أفشى

حجة عمل أهل المدينة النبوية بين ابن تيمية وابن قيم الجوزية

السنة بها وأظهر حقائق الإسلام مثل أحمد بن حنبل وأبي عبيد وأمثالهما... أما أحوال الحجاز فلم يكن بعد عصر مالك وأصحابه من علماء الحجاز من يفضل على علماء المشرق والعراق والمغرب⁽⁸⁾. وقد قسم ابن تيمية عمل أهل المدينة إلى أربع مراتب⁽⁹⁾:

المرتبة الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا حجة يجب اتباعها باتفاق العلماء، ومثل لذلك بنقلهم مقدار الصاع وترك زكاة الخضار والأحباس.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد نقل عن مالك والشافعي وظاهر كلام أحمد ومقتضى المحكي عن أبي حنيفة أن هذا النوع حجة يجب العمل بها، واستدل لذلك بما يقضي أنه يرى حجيته.

ثم ذكر أنه لا (يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ)⁽¹⁰⁾.

المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان سواء كانا حديثين أو قياسين جهل أيهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة، وهذه المرتبة فيها نزاع بين الأئمة الأربعة وأتباعهم، فذكر أن مذهب مالك والشافعي وأحد الوجهين في مذهب أحمد أن ذلك مرجح، وذكر عن أبي حنيفة أنه لا يكون مرجحاً.

وهل مقصوده من هذا العمل الذي يرجح به أحد الدليلين: العمل المتقدم أو المتأخر؟
ظاهر كلامه على هذه المرتبة أنه يريد العمل المتأخر، فإنه ذكر في هذا الصدد أبا مصعب الزهري تلميذ مالك، وأن أحمد كان يدل المستفتي عليه، ثم ختم كلامه بقوله: (فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة)، ومعلوم أن مذهب مالك ترجيح عمل أهل المدينة وأقوالهم سواء من تقدم أو تأخر وبخاصة شيوخه وعلماء زمنه ومن سبقه قليلاً.

لكن يشكل على هذا أنه قال في المرتبة الآتية: (وأما المرتبة الرابعة فهي العمل المتأخر بالمدينة فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا؟)⁽¹¹⁾، فظاهره أنه إنما أراد بهذه المرتبة العمل المتقدم وأنه هو الذي يكون مرجحاً، ويؤيد هذا أنه قال في موضع آخر: (والصحيح أن إجماعهم في زمن الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان، فإن أمير المؤمنين علياً - رضي الله عنهم - انتقل عنها إلى الكوفة. وفيما نقلوه عن النبي ﷺ كالصاع وترك صدقة الخضروات ونحو ذلك حجة يجب اتباعها).

وكذلك الصحيح أن اجتهاد أهل المدينة في ذلك الزمن مرجح على اجتهاد غيرهم، فيرجح أحد الدليلين بموافقة عمل أهل المدينة⁽¹²⁾ فهو يتكلم ههنا عن العمل القديم قبل مقتل عثمان، وذكر أنه يكون مرجحاً.

وأما ذكره لأبي مصعب وغيره من أهل المدينة المتأخرين فإنه كان نقلاً عن الإمام أحمد في بيان منزلة المدنيين، حيث ذكر عنه أنه كان يدل المستفتي على حلقة المدنيين حلقة أبي مصعب الزهري ونحوه⁽¹³⁾، فاستدل بكلام أحمد هذا ونحوه على أن مذهبه الترجيح بين الحديثين بعمل أهل المدينة المتقدم، ومما يؤكد ذلك أنه قال في هذه المرتبة لما نقل عن بعض أصحاب أحمد أنهم يرون الترجيح به: (قيل: هذا هو المنصوص عن أحمد. ومن كلامه قال: إذا رأى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية، وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق...)⁽¹⁴⁾ ثم ذكر ما سبق.

وعلى كل فكلامه عن هذه المرتبة يحتمل أنه يقصد العمل المتقدم، ويحتمل أنه يقصد العمل المتأخر.

ثم وجدت له كلاماً مطولاً في موضع آخر يفهم منه أنه إنما أراد الترجيح بالعمل المتقدم، حيث ذكر حديثين متعارضين: أحدهما: حديث نهى النبي ﷺ عن نكاح المحرم، وحديث أنه ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم، حيث ذكر في جملة المرجحات لحديث النهي: (أن أهل المدينة متفقون على هذا علماً ورثوه

من زمن الخلفاء الراشدين إلى زمن أحمد ونظرائه، وإذا اعتضد أحد الخبرين بعمل أهل المدينة كان أولى من غيره في أصح الوجهين... وإنما كان الناس تبعاً لهم في الرأي والرواية إلى انصرام خلافة عثمان، وبعد ذلك فإن لم يكونوا أعلم من غيرهم فلم يكونوا بدون من سواهم⁽¹⁵⁾.

ويمكن القول أن ابن تيمية يرى الترجيح بالعملين معاً، ولا مانع من حمل كلامه على كل ذلك، والله أعلم.
المرتبة الرابعة: العمل المتأخر بالمدينة: (فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية. هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم. وهو قول المحققين من أصحاب مالك)⁽¹⁶⁾، وقد ذكر ههنا:

1- أنه ليس في كلام الإمام مالك ما يوجب كون هذا النوع من العمل حجة، وإنما يحكي مذهبه.
2- أنه لو كان مالك يرى في هذا العمل المتأخر وجوب اتباعه على جميع الأمة وإن خالف النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس ذلك جهده، وقد عرض عليه الرشيد أن يحمل الناس على موطنه فامتنع وتعلل بتفرق الصحابة في الأمصار.

وأريد أن أذكر ههنا أنه يظهر من بعض كلام ابن تيمية أن اجتهاد أهل المدينة المتأخر إذا خالف اجتهاد غيرهم وليس في المسألة تعارض بين نصين أو قياسين فإنه يرجح قول أهل المدينة، ومن الكلام الذي استنتجت منه ذلك قوله: (وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة علم بذلك أن قولهم: أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأياً)⁽¹⁷⁾، وقوله: (ومما يوضح الأمر في ذلك أن العلم: إما رواية وإما رأي وأهل المدينة أصح أهل المدن رواية ورأياً)⁽¹⁸⁾، وقوله: (فلم يكن أهل المدينة أكثر من أهل العراق فيما لا يحمد وهم فوقهم فيما يحمده وبهذا يظهر الرجحان)⁽¹⁹⁾.

ويجدر التنبيه ههنا إلى أن تقسيم ابن تيمية هذا يرجع إلى تقسيم القاضي عياض - وغيره من محققي المالكية- الذي سبق ذكره، ذلك أن المرتبة الأولى والثانية هي القسم الأول الذي ذكره القاضي - العمل النقلي-، والمرتبة الرابعة هي القسم الثاني الذي ذكره القاضي -العمل الاستدلالي-، أما المرتبة الثالثة فهي إحدى فروع هذين القسمين، وقد ذكره القاضي عندما ذكر أحوال عمل أهل المدينة مع الخبر.

المبحث الثالث: رأي ابن القيم رحمه الله في حجية عمل أهل المدينة

ذكر ابن القيم في كتابه "أعلام الموقعين" في المثال السادس والخمسين من الأمثلة التي ساقها في رد من رد من الناس السنن الصحيحة المحكمة بالمتشابه منها: (رد السنن الصحيحة الصريحة المحكمة عن النبي صلى الله عليه وسلم التي رواها عنه خمسة عشر نفساً من الصحابة: "أنه كان يسلم في الصلاة عن يمينه وعن يساره: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله"⁽²⁰⁾)⁽²¹⁾ ثم ساق أسماء من روى ذلك من الصحابة ثم قال: (فرد ذلك -أي هذه السنن- بخمسة أحاديث مختلف في صحتها)⁽²²⁾ ثم ساقها وأعلها كلها، ثم ساق قول ابن عبد البر حول هذه الأحاديث إلى أن ذكر قوله: (والعمل المشهور بالمدينة التسليمة الواحدة، وهو عمل قد توارثه أهل المدينة كابرا عن كابر، ومثله يصح فيه الاحتجاج بالعمل في كل بلد؛ لأنه لا يخفى، لوقوعه في كل يوم مراراً)⁽²³⁾.

ثم شرع ابن القيم رحمه الله في بحث المسألة معترضاً على كلام ابن عبد البر فقال: (قلت: هذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور، وقالوا: عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام، فمن كانت السنة معهم فهم أهل العمل المتبع)⁽²⁴⁾، وأطال الكلام حول هذه المسألة تقريراً واستدللاً، لكن كان كلامه حولها متناثر الأطراف، غير متسلسل في الجملة، لكن مجموع كلامه يدل أنه يرى أن عمل أهل المدينة على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: عمل أهل المدينة من طريق النقل المتصل: وقد جعله ابن القيم ثلاثة أنواع:

1- نقل الشرع مبتدأ عن النبي صلى الله عليه وسلم: إما نقل لقوله أو فعله أو تقريره أو تركه، ونقل تركه ﷺ سواء كان تصريحاً بالترك، أو بعدم النقل مع توفر دواعي النقل مما يدل على عدم الوقوع أصلاً، وهذا النوع كله حجة، وضرب على كل نوع منها أمثلة كثيرة لا حاجة لذكرها لأن المقصود منها الأحاديث النبوية (المدنية التي هي أم الأحاديث النبوية، وهي أشرف أحاديث أهل الأمصار)⁽²⁵⁾، وآخر ما مثل به: هو تركه ﷺ أخذ الزكاة من الخضروات وهم يزرعونها بالمدينة فلا طلبها منهم ولا أؤها إليه.

2- نقل العمل المتصل زمناً بعد زمن من عهد النبي صلى الله عليه وسلم: كنقل الوقوف والمزارعة والأذان في المكان المرتفع والأذان للصبح قبل الفجر... وهذا حجة وسنة متفقا بالقبول.

3- نقل لأماكن وأعيان ومقادير لم تتغير عن حالها: كنقلهم المد والصاع، وتعيين الروضة والقبر والبقيع، وهذا يجري مجرى نقل مواضع المناسك كالصفا والمروة ومنى... وهذا حجة يجب إتباعه والعمل به. وهذه المرتبة من العمل يعتبرها ابن القيم:

■ حجة يجب المصير إليها والعمل بها، ويعتبر هذا العمل هو العمل (الصحيح المحتج به من إجماعهم دون ما طريقه الاجتهاد والاستدلال)⁽²⁶⁾.

■ يستحيل أن يعارض سنة صحيحة من سنن النبي ﷺ، ف (من المحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلًا أو عملاً متصلاً من عندهم إلى زمن رسول الله ﷺ وأصحابه وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته)⁽²⁷⁾، لأن عمل النبي ﷺ وخلفائه والصحابه هو السنة، فنقلهم للصاع والمد والأوقاف وترك زكاة الخضار وإجماعهم على ذلك حق، ولم تأت سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم تخالف ذلك.

■ يكون مرجحاً لأحد الدليلين على الآخر عند تعارضهما، وهذه النقطة ذكرها في موضع آخر أثناء كلامه على حديث القلتين: "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث"، فقد تعارض مفهومه مع منطوق حديث أبي سعيد الخدري: "الماء طهور لا ينجسه شيء"، وذكر من أوجه ترجيح العموم بمنطوقه على الخصوص بمفهومه أن هذا العموم (موافق لعمل أهل المدينة قديماً وحديثاً فإنه لا يعرف عن أحد منهم أنه حدد الماء بقلتين وعملهم بترك التحديد في المياه عمل نقلي خلفاً عن سلف فجرى مجرى نقلهم الصاع والمد)⁽²⁸⁾.

لكن ههنا تعقيب على قول ابن القيم باستحالة مخالفة هذا النوع من العمل للسنة الصحيحة: وهو أن يقال: إذا كان ابن القيم يعتبر هذا النوع من العمل بمنزلة السنة المنقولة فإن أراد بالمخالفة الكلية من كل وجه فهذا مسلم به، ولكن ليس هذا هو مراد من رجح هذا العمل على خبر الواحد، وإنما أراد به المخالفة الظاهرة، فإذا جوزنا أن يوجد حديثان صحيحان ظاهرهما التعارض فلم لا يجوز تعارض خبر مع هذا النوع من العمل؟ وعلى هذا فجعل ابن القيم ذلك مستحيلاً بعيداً، ولو نفى وقوع هذه المخالفة لكان وجيهاً، لأنه حينها يناقش بطريق إثبات فرد واحد حتى ينقض كلامه، وإلا بقي كلامه في محله.

ويكون حينها بحث المسألة إذا جوزنا وقوع مثل هذه المخالفة في كيفية التوفيق بين هاتين الحجتين: فإما أن يرجح العمل وإما أن يرجح الخبر إن لم يمكن الجمع بينهما.

ومما يدل على إمكان وقوع مثل هذا التعارض ما ذكره ابن القيم نفسه من ترجيحه لعموم حديث أبي سعيد على حديث القلتين، إذ هذا يعني أن العمل قد خالف هذا الحديث من جهة مفهومه، وإذا وقعت المخالفة في جزئية من الحديث أمكن أن تقع المخالفة الكلية، والله أعلم.

المرتبة الثانية: عمل أهل المدينة القديم قبل تفرق الصحابة في الأمصار: وهذا حجة يجب العمل به. لكن ههنا ملاحظة، وهو أن ابن القيم ههنا ضبط هذا العمل بما كان قبل تفرق الصحابة في الأمصار، ومعلوم أن الصحابة إنما كانوا متوافرين في المدينة عندما كانت هي دار الخلافة، وهذا قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وبعدما صارت الخلافة لعلي رضي الله عنه تفرق الصحابة في البلدان، حيث صارت الخلافة في الكوفة بعد انتقال علي رضي الله عنه إليها.

لكن نجد ابن القيم رحمه الله أطلق في مواضع أن (أحق عمل أهل المدينة أن يكون حجة العمل القديم الذي كان في زمن رسول الله ﷺ وأصحابه وزمن خلفائه الراشدين)⁽²⁹⁾، وأن (عمل أهل المدينة الذي يحتج به ما كان في زمن الخلفاء الراشدين)⁽³⁰⁾، ومعلوم أن خلافة علي رضي الله عنه خلافة راشدة وفي وقتها كان الصحابة قد تفرقوا في الأمصار، فهل هذا من اضطرابه في تحديد العمل القديم الذي يكون حجة؟ أم أنه أراد بزمن الخلفاء لما كانت الخلافة في المدينة وهذا قبل مقتل عثمان رضي الله عنه؟ الذي يترجح لي هو هذا لأنه قال: (وقد انتقل أكثرهم أي الصحابة- عن المدينة، وتفرقوا في الأمصار، بل أكثر علمائهم صاروا إلى الكوفة والبصرة والشام... فكيف يكون عمل هؤلاء معتبرا ما داموا في المدينة، فإذا خالفوا غيرهم لم يكن عمل من خالفوه معتبرا، فإذا فارقوا جدران المدينة كان عمل من بقي فيها هو المعتبر، ولم يكن خلاف من انتقل عنها معتبرا؟ هذا من الممتنع)⁽³¹⁾ وقوله هذا كان قبل قوله الأول، فهو يعني بالعمل القديم ما كان قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وتفرق الصحابة في الأمصار.

وظاهر تقرير ابن القيم رحمه الله أن عملهم هذا يكون إجماعا لا يجوز مخالفته، ولكن هل يتصور أن يأتي مخالفا لسنة صحيحة؟ لم أجد جوابا صريحا لهذا من كلامه، لكن طريقته رحمه الله تقضي أن مثل هذا محال ومما قاله: (ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به نبيها)⁽³²⁾، وقرر أنه إذا جاء الإجماع على خلاف النص فلا يخلو من حالين:

إما أن يكون الإجماع دليلا على نسخ الخبر، وفي هذا الصدد يقول رحمه الله: (محال أن الإجماع ينسخ السنة، ولكن لو ثبت الإجماع لكان دليلا على نص ناسخ)⁽³³⁾.

أو أن يكون الخبر دليلا على عدم وقوع الإجماع وإنما هو جهل بالمخالف فقط، وفي هذا الصدد يقول: (تنظر في صحة الحديث أولا فإذا صح لك نظرت في معناه ثانيا فإذا تبين لك لم تعدل عنه ولو خالفك من بين المشرق والمغرب، ومعاذ الله أن تتفق الأمة على مخالفة ما جاء به نبيها بل لا بد أن يكون في الأمة من قال به ولو لم تعلمه فلا تجعل جهلك بالقائل به حجة على الله ورسوله)⁽³⁴⁾.

ثم استظهرت من بعض كلامه أن ذلك ممكن وأن الحجة حينها في اتباع السنة، حيث ذكر أن (عمر بن الخطاب كان إذا كتب إليه بعض الأعراب بسنة عن رسول الله ﷺ عمل بها، ولو لم يكن معمولا بها بالمدينة، كما كتب إليه الضحاک بن سفيان الكلابي: أن رسول الله ﷺ ورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها"، ففضى به عمر⁽³⁵⁾)⁽³⁶⁾، فإذا خولف العمل المتقدم في زمنه لمجيء السنة الثابتة عن النبي ﷺ خولف العمل بعد زمنه لمجيء السنة الثابتة عن النبي ﷺ، إذ لا فرق بين هذا وذاك.

المرتبة الثالثة: عمل أهل المدينة المتأخر بعد تفرق الصحابة في الأمصار والذي طريقه الاجتهاد

والاستدلال: وهذا له أحوال عنده:

الحالة الأولى: ألا يخالف حديثا صحيحا ولا عملا متقدما ولا عمل أهل مصر آخر، فهذا حجة عنده يجب العمل بها، قال: (وأیضا فالعمل نوعان: نوع لم يعارضه نص ولا عمل قبله ولا عمل مصر

آخر غيره، وعمل عارضه واحد من هذه الثلاثة، فإن سويتهم بين أقسام هذا العمل كلها فهي تسوية بين المختلفات التي فرق النص والعقل بينها⁽³⁷⁾.

وقد قسم ابن القيم ما ذكره الإمام مالك من إجماع أهل المدينة إلى ثلاثة أقسام:

- 1- لا يُعرف مخالف لأهل المدينة فيه.
 - 2- أن يوجد من خالف أهل المدينة فيه - وإن لم يعلم خلافهم-.
 - 3- أن يوجد اختلاف بين أهل المدينة أنفسهم.
- ثم قال: (وعند هذا فنقول: ما عليه العمل إما أن يراد به القسم الأول، أو هو والثاني، أو هما والثالث، فإن أريد الأول فلا ريب أنه حجة يجب إتباعه، وإن أريد الثاني والثالث فأين دليله؟)⁽³⁸⁾، فقد صرح ابن القيم بأن القسم الأول حجة يجب إتباعه، ولكن بشرط ألا يخالفه خبر صحيح ولا عمل متقدم - كما سيأتي-.

الحالة الثانية: أن يخالف حديثاً صحيحاً: فيكون عملهم مردوداً لأن (العصمة لم تضمن لاجتهادهم)⁽³⁹⁾، إذ بعد انقراض عصر الصحابة بالمدينة كان العمل فيها بحسب المفتين المجتهدين، وكانت الرعية لا تخالف ذلك، والوالي ينفذ ما أفتوا به، فيصير بذاك عملاً منتشرًا مشتهراً؛ مثله مثل اشتهاار مذهب من المذاهب في مصر من الأمصار إما لكثرة علماء ذلك المذهب وطلابه وإما لإلزام الناس به بقوة السلطان أو غير ذلك من الأسباب، وهذا لا يلتفت إليه إذا خالف سنة صحيحة عن النبي ﷺ، لأن السنة لا تترك لمخالفة عمل بعض المسلمين لها، إذ يفضي ذلك إلى ترك السنن، وأيضاً تصير السنة تبعاً لذلك العمل وليس العكس، والسنة هي المعيار والمتبوع وليس العمل، ومثل لذلك بتركهم الاستفتاح وخيار المجلس ورفع الأيدي عند الركوع والرفع منه وأن ذلك كله مخالف لما ثبت عن النبي ﷺ فلا يلتفت إليه. ومما احتج به: أن السنة التي رواها غير أهل المدينة لو جاء من رواها وعمل بها في المدينة لم يكن عمل من خالفه حجة عليه فكيف يكون حجة عليه إذا خرج منها؟

وأيضاً طرح ابن القيم سؤالاً على من يقدم العمل على الخبر وهو: هل يمكن أن يخفى على أهل المدينة -بعد مفارقة أكثر الصحابة لها- سنة من سنن النبي ﷺ؟ وذكر أن جوابهم لا يخرج عن أحد أمرين:

- 1- أن يقولوا: أن ذلك لا يمكن، فيلزم من ذلك إبطال جميع السنن التي لم يروها أهل المدينة.
- 2- أن يقولوا أن ذلك جائز، فيقال: فلم تترك سنة لعمل من قد تخفى عليه بعض السنن؟

الحالة الثالثة: أن يخالف عمل أهل المدينة قبل تفرق الصحابة في الأمصار للعمل المتأخر المبني على اجتهاد بعض العلماء وانتشار اجتهادهم في زمن ما، وقد ضرب لذلك أمثلة منها:

- 1- أن العمل في زمن الإمام مالك كان على ترك الاستفتاح والتعوذ، ووصل التكبير بالقراءة⁽⁴⁰⁾، وهذا مخالف لما كان عليه أهل المدينة في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد كان عمر رضي الله عنه يستفتح في الصلاة ويجهر بذلك⁽⁴¹⁾.
- 2- أن العمل في زمن الإمام مالك عدم اعتبار خيار المجلس⁽⁴²⁾، وهذا مخالف لما كان عليه الصحابة في المدينة فقد كان ابن عمر يعتبر خيار المجلس بل يفارق مكان التباعد لكي يلزم العقد⁽⁴³⁾.
- 3- أن العمل في المدينة صار إلى عدم رفع اليدين في الركوع والرفع منه⁽⁴⁴⁾، وهذا مخالف لما عليه العمل في زمن النبي ﷺ وأصحابه وأكثر التابعين يعمل بذلك بالمدينة⁽⁴⁵⁾.

الحالة الرابعة: أن يخالف بعض أهل المدينة فيه: فهذا لا يكون حجة، لأنه ليس اتفاقاً، والقائلون بأن عمل أهل المدينة حجة إنما عنوا اتفاقهم، وليس عمل بعضهم بأولى من عمل الآخرين.

الحالة الخامسة: أن يخالف عمل مصر من الأمصار: فلا يكون حجة ولا يجب العمل به لأن (عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام... وإذا اختلف علماء المسلمين لم يكن عمل بعضهم حجة على بعض...) (46)، وأيضاً لا فرق بين عمل أهل المدينة وعمل أي مصر من الأمصار التي استوطن فيها الصحابة ونشروا علمهم كالكوفة والبصرة ونحوها، ف (لو استمر عمل أهل مصر من الأمصار التي انتقل إليها الصحابة على ما أداه إليهم من صار إليهم من الصحابة، ما الفرق بينه وبين عمل أهل المدينة المستمر على ما أداه إليهم من بها من الصحابة) (47)، ومما يدل على ذلك أن الإمام مالكا (نفسه منع الرشيد من ذلك، وقد عزم عليه، وقال له: قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ في البلاد، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم) (48).

وقد نبه الإمام ابن القيم رحمه الله ههنا إلى أمر غاية في الأهمية، وهو أن عمل أهل المدينة إذا خالف عمل أهل مصر من الأمصار فإن مالكا لا يجعله حجة واجبة العمل لا يجوز مخالفتها، وقد قال بعد كلامه السابق في سبب امتناع مالك عن طلب الرشيد: (وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل، ولم يقل قط في "موطنه" ولا غيره لا يجوز العمل بغيره، بل يخبر إخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده) (49)، فكان الإمام مالكا إذا رأى الخلاف اطمأن وعمل بما عليه العمل في المدينة، وكذلك إذا خالف الحديث الذي لم يشتهر عنده العمل المشهور.

الحالة السادسة: أن يتعارض حديثان أحدهما موافق لعمل أهل المدينة، والآخر قال به أئمة آخرون، فهل يكون عملهم مرجحاً لأحد الحديثين أو لا؟ بمعنى أنه إذا وافق اجتهاد أهل المدينة خيراً ووافق اجتهاد غيرهم خيراً وكلا الخبرين صحيح فهل نرجح أحد الخبرين بموافقة اجتهاد أهل المدينة له؟ وهذا لم أجد له جواباً صريحاً، لكن الظاهر من كلامه أنه لا يكون مرجحاً، لأنه قال: (لم تضمن لنا العصمة قط في عمل مصر من الأمصار دون سائرهما، والجدران والمسكن والبقاع لا تأثير لها في ترجيح الأقوال وإنما التأثير لأهلها وسكانها) (50)، ثم ذكر أن الصحابة تفرقوا في الأمصار فلم يبق للترجيح بعمل أهل المدينة معنى، وقال في موضع آخر بعد أن ذكر أن عمل أهل المدينة من طريق النقل هو الحجة: (وهذا هو الصحيح المحتج به من إجماعهم دون ما طريقه الاجتهاد والاستدلال، فإنهم وغيرهم فيه سواء وربما يرجح غيرهم عليهم ويرجحوا هم على غيرهم) (51).

المبحث الرابع: مقارنة بين رأيي ابن تيمية وابن القيم في حجية عمل أهل المدينة:

ويمكن المقارنة بينهما ببيان أوجه التوافق والتخالف مما سبق في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أوجه التوافق

لقد اتفق ابن تيمية وابن القيم في ما يلي:

- 1- أن عمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل حجة يجب اتباعها والعمل بها، وهذا موافق لما اتفق عليه أصحاب مالك رحمه الله.
- 2- أن العمل القديم قبل مقتل عثمان رضي الله عنه وتفرق الصحابة في الأمصار حجة يجب العمل بها، لكن لم أجد للمالكية تقسيماً للعمل من طريق الاجتهاد إلى قديم ومتأخر، وإنما تكلموا عن القسم الثاني - الذي هو قسيم العمل النقلي - دون تقسيمه إلى قديم ومتأخر، وذكروا اختلاف الأصحاب في حجيته، على أنه يمكن جعل العمل القديم من القسم النقلي عند المالكية.

- 3- أن العمل المتأخر ليس بحجة، وهذا هو مذهب جمهور المالكية.
- 4- أن العمل المتأخر إذا خالف نصا فهو مردود والحجة في الخبر، وهو مذهب جمهور المالكية.
- 5- أن العمل المتأخر إذا خالف عملا متقدما قدم العمل المتقدم، وهذا نص عليه ابن القيم، وهو مفهوم من كلام ابن تيمية، حيث نص على حجية العمل المتقدم وعدم حجية العمل المتأخر، فمجموع كلامه يقتضي تقديم العمل المتقدم إذا عارضه عمل متأخر، أما المالكية فلم ينصوا على هذه الجزئية.
- 6- نص ابن القيم أن العمل المتأخر إن وجد من خالفه من أهل المدينة أنفسهم في ذلك الزمن لم يكن حجة - ولو لم يخالف حديثا ولا عملا متقدما-، وهذا مقتضى كلام ابن تيمية والمالكية أيضا.
- 7- أن الإمام مالكا لم يوجب على الأمة اتباع عمل أهل المدينة المتأخر، ولا حرم مخالفته، وإنما كان يختاره على غيره ويضمن إليه دون ما سواه من الأعمال والاجتهادات.

المطلب الثاني: أوجه التخالف

لقد اختلف ابن تيمية وابن القيم في ما يلي:

- 1- أن ابن القيم قسم عمل أهل المدينة من طريق النقل إلى ثلاثة أنواع ومثل لكل نوع، أما ابن تيمية فلم يفصل واكتفى بالتمثيل له، ولم تكن الأمثلة شاملة للأقسام التي ذكرها ابن القيم بل مثل للترك ولنقل العمل المتصل؛ وللمقادير فقط وأهم القول والفعل والتقريب والأماكن والأعيان، فتفصيل ابن القيم أشمل وتمثيله أوفى، وابن تيمية اختصر لكنه أشار بالتمثيل لأهم الأقسام.
 - 2- أن ابن القيم ذكر في العمل من طريق النقل: أنه يستحيل معارضته لسنة صحيحة عن النبي ﷺ، أما ابن تيمية فلم ينص على هذه المسألة ولم يبحثها، وكان لا ينبغي عدم النص عليه لأنه المقصود ابتداء عند المالكية، فقد اتفقوا على حجيته وعلى تقديمه على خبر الواحد.
 - 3- أن ابن القيم جعل هذا النوع من العمل مرجحا بين الأحاديث إذا تعارضت، ولم ينص ابن تيمية على هذه الجزئية.
 - 4- أن ابن تيمية نص أنه لا يعلم وجود عمل قديم مخالف لسنة صحيحة عن النبي ﷺ، وأما ابن القيم فلم ينص على هذا، وإن كان ظاهر كلامه يدل على إمكانية وجود مثل هذه المخالفة وترجيح السنة حينها على العمل - كما سبق-، وأما المالكية فلم يتكلموا عن هذه الجزئية لعدم تقسيمهم للعمل من طريق الاستدلال إلى عمل قديم ومتأخر، وإن كان يفهم من كلامهم أن هذا العمل داخل في القسم الأول، فإذا خالف نصا فجمهورهم على تقديم العمل.
 - 5- يفهم من كلام ابن تيمية رحمه الله أن العمل القديم مرجح لأحد الحديثين المتعارضين على الآخر، أما ابن القيم فلم ينص على هذه المسألة ولم أجد في كلامه ما يفهم منه رأيه فيها، أما المالكية فسبق أنهم لم يقسموا العمل إلى متأخر ومتقدم، فيكون قسما واحدا، وقد اختلفوا في العمل هل هو مرجح لأحد الدليلين أو لا-كما سبق- والمحققون منهم أنه مرجح.
 - 6- أن ابن القيم يرى أن العمل المتأخر الذي لم يعارض نصا ولا عملا متقدما ولا عملا لمصر آخر أنه حجة يجب العمل بها، أما ابن تيمية فلم أجد له نصا في هذا، وإن كان إطلاقه عدم حجية هذا العمل يقتضي أنه ليس بحجة ولو لم يخالف نصا أو عملا آخر، وهو أيضا ظاهر إطلاق المالكية.
- لكن يظهر أن المسألة مبنية على حجية الإجماع السكوتي، فتكون خارجة عنها عن مسألتنا، والله أعلم.

7- أن ظاهر كلام ابن تيمية رحمه الله يقتضي أن عمل أهل المدينة المتأخر مرجح لأحد الحديثين المتعارضين، وظاهر كلام ابن القيم يقتضي عدم الترجيح به، وأما المالكية فاختلّفوا في ذلك، والمحققون أنه مرجح.

8- ظاهر كلام ابن القيم أن العمل المتأخر إذا خالفه عمل مصر من الأمصار - وكلاهما مبناه على اجتهاد دون نص- فلا يكون حجة ولا يرجح على العمل الآخر، ولا فرق بين العملين، وأما ابن تيمية فظاهر كلامه أن عمل أهل المدينة مرجح على عمل غيرهم عند عدم وجود مرجح من نص أو قياس، وأما محققو المالكية فلم يجعلوه مرجحا.

خاتمة:

بعد هذا العرض والمقارنة لكلام ابن تيمية وابن القيم حول هذه المسألة يمكن استخلاص النتائج التالية:

1- أن للإمامين ابن تيمية وابن القيم عناية فائقة في تحرير وتحقيق مسائل الأصول والاستنباط التي بنى عليها أرباب المذاهب مذاهبهم.

2- أنهما حققا في مسألة عمل أهل المدينة ببيان أقسامه وحجبه والاستدلال لذلك والترجيح والنقد.

3- أن ابن القيم أطال البحث في المسألة بحيث تطرق إلى ما لم يتطرق له ابن تيمية، وكان تقسيمه أدق وتمثيله أوفى.

4- أنهما اتفقا مع المالكية في كثير من تقريراتهم، وخالفا للمالكية في بعضها، كما أنهما انفردا عنهم بذكر قسم العمل المتقدم واتفقا على حجبه.

5- أنهما اختلفا في بعض جزئيات المسألة سواء من حيث التقسيم أو الحجية أو غير ذلك كما تقدم تقريره.

6- أنهما لم يتطرقا لجزئية وهي: إذا ما تعارض خبران، ولا يوجد عمل بوافق ولا خلاف لكن أحد الخبرين من رواية المدنيين والثاني من رواية غيرهم فهل يرجح خبر المدنيين؟ فمقتضى تقريرهم وكلامهم أن ذلك ليس مرجحا، وأما محققو المذهب فعندهم أنه مرجح.

7- ومن أعظم نتائج البحث: أنه لا ضير في مخالفة التلميذ لشيخه في مسائل العلم التي يسوغ فيها الاختلاف، لاختلاف وجهات النظر أو تعارض الأدلة أو تطرق الاحتمال فيها أو غير ذلك.

8- أن ابن القيم ليس نسخة من شيخه، وإنما له رأيه المستقل، وفكره المستنير، وهذا أخذه من شيخه.

ونختم هذا البحث بذكر بعض التوصيات:

1- الاعتناء بالتحقيق في مسائل الأصول من خلال المقارنة بين آراء الفحول فيها، فذلك يكسب المكنة والملكة الأصولية ومن ثم المكنة والملكة الفقهية التي تؤول إلى توظيفها في الترجيح بين الأقوال واستنباط أحكام النوازل والمستجدات العصرية.

2- الاعتناء بآراء الإمامين ابن تيمية وابن القيم الأصولية، والمقارنة فيما بينها والمقارنة بينها وبين آراء غيرهما من الأصوليين، وهذا يوسع دائرة المعرفة من جهة، ويقوي ملكة الاستدلال والترجيح.

3- الاعتناء بمنهج الاجتهاد عند الإمامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومدى تأثير ذلك في المسائل المستجدة في زمنهما وانعكاس ذلك على المسائل المعاصرة.

4- توظيف مثل هذه الدراسات عمليا في الحياة، فإذا كان الأعلام الأئمة اختلفوا، وإذا كان خواص التلاميذ يخالفون شيوخهم فمن دونهم من باب أولى، فهذا يفتح مجال اختلاف وجهات النظر واحترام آراء الآخرين مع وضع ضوابط لذلك حتى لا يكون الخلاف همجيا يؤول إلى مفاسد جاءت الشرائع بدرئها أو تقليلها.

قائمة المصادر والمراجع:

- رتبتها بذكر كتب السنة حسب سنة وفاة مؤلفها، ثم أتبعها بباقيها بالترتيب نفسه كما يلي:
1. مالك بن أنس ت179 هـ، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان- الإمارات، الطبعة الأولى 1425 هـ-2004 م.
 2. أحمد بن حنبل ت241، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى 1414 هـ-1995 م.
 3. محمد بن إسماعيل البخاري ت256 هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر، تحقيق محمد زهير الناصر، دار المنهج - جدة ودار طوق النجاة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1433 هـ-2013 م.
 4. مسلم بن الحجاج النيسابوري ت261 هـ، المسند الصحيح المختصر من السنن، تحقيق محمد زهير الناصر، دار المنهج - جدة ودار طوق النجاة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422 هـ.
 5. محمد بن يزيد ابن ماجه ت273 هـ، سنن ابن ماجه، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الثانية 1429 هـ-2008 م.
 6. سليمان بن الأشعث السجستاني ت275 هـ، سنن أبي داود، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الثانية 1427 هـ-2007 م.
 7. محمد بن عيسى الترمذي ت279 هـ، الجامع المختصر من السنن، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الثانية 1429 هـ-2008 م.
 8. أحمد بن شعيب النسائي ت303 هـ، سنن النسائي، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، الطبعة الأولى بدون سنة النشر.
 9. سحنون التتوخي ت240، المدونة الكبرى، تحقيق علي الهاشمي، طبع على نفقة الشيخ زايد آل نهيان، ولم تذكر دار الطبع ولا سنة الطبع.
 10. محمد بن إسماعيل البخاري ت256 هـ، تحقيق بديع الدين الراشدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1416 هـ-1996 م.
 11. يوسف بن عبد البر النمري ت463، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوعي - حلب - القاهرة، دار قتيبة- دمشق- بيروت، الطبعة الأولى 1414 هـ-1993 م.
 12. سليمان بن خلف الباجي ت474 هـ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية 1415 هـ-1995 م.
 13. عياض بن موسى اليحصبي ت544 هـ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق محمد بن تاوويت، مطبعة فضالة- المغرب، الطبعة الثانية 1403 هـ-1983 م.
 14. الحسين بن عتيق ابن رشيقة ت632 هـ، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق محمد غزالي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-الإمارات، الطبعة الأولى 1422 هـ-2001 م.
 15. أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728 هـ، جامع المسائل، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1424 هـ.
 16. أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728 هـ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-المدينة النبوية، 1425 هـ-2004 م.
 17. أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728 هـ، شرح العمدة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1436 هـ.
 18. محمد ابن عبد الهادي ت744 هـ، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق طلعت الحلواني، الفاروق الحديثة للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى 1422 هـ-2002 م.

19. محمد ابن عبد الهادي ت744هـ، طبقات علماء الحديث، تحقيق أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية 1417هـ-1996م.
20. محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عزيز شمس، دار ابن حزم - بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1440هـ-2019م.
21. محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، تهذيب سنن أبي داود، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1437هـ.
22. محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1439هـ-2018م.
23. محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، كتاب الروح، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1432هـ.
24. محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، تحقيق نايف الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1428هـ.
25. تقي الدين السبكي ت756هـ وابنه تاج الدين السبكي ت717هـ، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، الطبعة الأولى 1401هـ-1981م.
26. خليل بن أبيك الصفدي ت764هـ، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ-2000م.
27. محمد بن بهادر الزركشي ت794هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع- الكويت، الطبعة الثانية 1413هـ-1992م.
28. عبد الرحمن ابن رجب ت795هـ، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى 1425هـ-2005م.
29. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت852هـ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق سالم الكرنكوي، دار الجيل- بيروت، 1414هـ-1993م.
30. أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت852هـ، التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، دراسة وتحقيق محمد الثاني بن عمر، دار أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى 1428هـ-2007م.
31. حسان بن محمد فلمبان، خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة-دراسة وتطبيقا، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-الإمارات، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م.

الهوامش:

- (1) عياض بن موساليحسبي ت 544 هـ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق محمد بن تاويت، مطبعة فضالة-المغرب، الطبعة الثانية 1403هـ-1983م، ج1، ص47.
- (2) سليمان بن خلف الباجي ت474 هـ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية 1415 هـ-1995م، ج1، ص486.
- (3) عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (م.س)، ج1، ص47-52، وانظر للمسألة أيضا:
- سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، (م.س)، ج1، ص486-491.
- الحسين بن عتيق ابن رشيق ت632 هـ، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق محمد غزالي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-الإمارات، الطبعة الأولى 1422هـ-2001م، ج1، ص403-406.
- محمد بن بهادر الزركشي ت794هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع-الكويت، الطبعة الثانية 1413هـ-1992م، ج4، ص485.
- حسان بن محمد فلمبان، خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة-دراسة وتطبيقا، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-الإمارات، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م، ص95-103.

- (4) انظر: تقي الدين السبكي ت756هـ وابنه تاج الدين السبكي 771هـ، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، الطبعة الأولى 1401هـ-1981م، ج2، ص407.
- (5) لخصت هذه الترجمة من المصادر التالية:
- محمد ابن عبد الهادي ت744هـ، طبقات علماء الحديث، تحقيق أكرم البوشي وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية 1417هـ-1996م، ج4، ص279.
- محمد ابن عبد الهادي ت744هـ، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق طلعت الحلواني، الفاروق الحديثة للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى 1422هـ-2002م.
- عبد الرحمن ابن رجب ت795هـ، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى 1425هـ-2005م، ج4، ص491.
- (6) لخصت هذه الترجمة من المصادر التالية:
- عبد الرحمن ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، (م.س)، ج5، ص170.
- خليل بن أبيك الصفدي ت764هـ، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرئوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ-2000م، ج2، ص195.
- أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت852هـ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق سالم الكرنكوي، دار الجيل- بيروت، 1414هـ-1993م، ج3، ص400.
- (7) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728هـ، جامع المسائل، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1424هـ، ج5، ص272.
- (8) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728هـ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن القاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-المدينة النبوية، 1425هـ-2004م، ج20، ص319، وانظر: ج20، ص300.
- (9) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص303.
- (10) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص303.
- (11) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص310.
- (12) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، جامع المسائل، (م.س)، ج5، ص272.
- (13) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.س)، ج20، ص310.
- (14) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص309.
- (15) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت728هـ، شرح العمدة، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1436هـ، ج4، ص642.
- (16) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.س)، ج20، ص310.
- (17) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص311.
- (18) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص316.
- (19) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، (م.ن)، ج20، ص318.
- (20) التسليم بهذا اللفظ جاء من حديث عبد الله بن مسعود، رواه أحمد في "المسند" برقم (3699) و(3702) و(3736) و(3849) و(3879) و(3887) و(3972) و(4055) و(4172) و(4241) و(4280) وأبو داود في "السنن" برقم (996) والترمذي في "السنن" برقم (295) والنسائي في "السنن" برقم (1142) و(1319) و(1322) و(1324) و(1325) وابن ماجه في "السنن" برقم (914)، ورواه أحمد في "المسند" برقم (6397) والنسائي في "السنن" برقم (1320) و(1321) من حديث ابن عمر، ورواه ابن ماجه في "السنن" برقم (916) من حديث عمار بن ياسر، وانظر لأحاديث السلام عن اليمين وعن الشمال: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني ت852هـ، التمييز في تلخيص تحريج أحاديث شرح الوجيز، دراسة وتحقيق محمد الثاني بن عمر، دار أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى 1428هـ-2007م، ج2، ص774-777.
- (21) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عزيز شمس، دار ابن حزم - بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 1440هـ-2019م، ج3، ص342.
- (22) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن)، ج3، ص343.

- (23) يوسف بن عبد البر النمري ت463، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوعي - حلب - القاهرة، دار قتيبة- دمشق- بيروت، الطبعة الأولى 1414هـ-1993م، ج4، ص296.
- (24) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص348.
- (25) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص356.
- (26) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، تهذيب سنن أبي داود، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1437هـ، ج1، ص62.
- (27) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص371.
- (28) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود، (م.س)، ج1، ص62.
- (29) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص352.
- (30) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1439هـ-2018م، ج1، ص303.
- (31) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص349.
- (32) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، كتاب الروح، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1432هـ، ج2، ص734.
- (33) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ت751هـ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق نايف الحمد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع- مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1428هـ، ج2، ص692.
- (34) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، كتاب الروح، (م.س)، ج2، ص734.
- (35) أخرجه أحمد في "المسند" برقم (15745) و(15746) وأبو داود في "السنن" برقم (2927) والترمذي في "السنن" برقم (1415) و(2110) وابن ماجه في "السنن" برقم (2642).
- (36) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص350.
- (37) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص355.
- (38) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص352.
- (39) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص371.
- (40) انظر: سحنون التتوخي ت240، المدونة الكبرى، تحقيق علي الهاشمي، طبع على نفقة الشيخ زايد آل نهيان، ولم تذكر دار الطبع ولا سنة الطبع، ج1، ص198.
- (41) أخرجه مسلم في "الصحيح" برقم (399).
- (42) انظر: مالك بن أنس ت179هـ، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان- الإمارات، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م، ج4، ص969.
- (43) أخرجه البخاري في "الصحيح" برقم (2107) ومسلم في "الصحيح" برقم (1531).
- (44) انظر: سحنون التتوخي، المدونة الكبرى، (م.س)، ج1، ص205.
- (45) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري ت256هـ، تحقيق بديع الدين الراشدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1416هـ-1996م، ص109 وما بعدها.
- (46) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.س) ج3، ص348.
- (47) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص349.
- (48) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص351.
- (49) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص351.
- (50) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن) ج3، ص348.
- (51) محمد بن أبي بكر قيم الجوزية، تهذيب سنن أبي داود، (م.س)، ج1، ص62.

دعائم بناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا المازوني

The pillars of building a fatwa on the Maalikis through the pearls hidden in the cataclysms of Mazounia Abu Zakaria

طالب دكتوراه حلومي جعفر * د. بوقنادل عبد اللطيف

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة أحمد بن بلة وهران 1
boukenadelabdellatif@yahoo.fr djaaffarhalimi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/27 تاريخ القبول: 2020/11/01

الملخص:

دأب التصنيف في آداب الفتوى على تسليط الضوء على الجانب التنظيري والتمثيل له، على حساب مراعاة الشق العملي منها.

وفي هذه الدراسة ومن خلال فتاوى الفقهاء المالكيين الموثقة في ثنايا الدرر المكنونة في نوازل مازونة: سعي لفك هذه الإشكالية ببيان مدى استثمار التأصيل العلمي التنظيري لأدب الفتوى استثمارا تطبيقيا واقعيا، وفق دعائم إيمانية ومنهجية وعلمية، تجلت من خلالها مكانة أصول المالكية وقوتها ومرورتها، ومدى مسيرتها لمختلف القضايا والنوازل.

الكلمات المفتاحية: دعائم؛ الفتوى؛ المالكية؛ نوازل؛ مازونة.

Abstract:

The classification in the etiquette of the fatwa has always shed light on the theoretical side and inferred to it, at the expense of observing the practical part of it, and in this study and through the fatwas of the royal jurists present in the book Al-Durar Al-Maknoonah in Mazoonah issues: I seek to solve this problem by showing the extent of benefiting from the theoretical side, in practice and reality. On the basis of faith, scientific and discretionary foundations, it demonstrated the power, importance and flexibility of the owners' assets, and the extent of their handling of various issues.

Key words: Props; Fatwa; Maliki; cataclysms; Mazouna.

مقدمة:

من المعلوم أنّ المفتي مخبر عن الله وشرعه، وموقّع عنه - سبحانه - على أفعال المكلفين بحسب نظره ووسعه، ويأخذ أمره بمنشور الخلافة بأمره ووضعه، ولذلك سموا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة من له حق الأمر والزجر، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 58]، ومن ثمّ لم يزل أمر الفتوى عظيم الشأن، خطير الشأ، صعب المرتقى، عزيز المآخذ، نائي المطلب، لم يتحقّق به على مرّ وتعاقب الأزمان، إلا النزر القليل من الفرسان، فكم تدافع أمرها رجال لرجال، فلم ينبّر لها إلا من سبقت نجائبه العلمية في مضمار السبق والنضال، وإذا كان

* المؤلف المرسل.

التوقيع عن الملوك بالمحل الذي يعرف شرفه، ولا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، ويرجى نيله، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بالتوقيع عن ربّ البريات، ومن شرفها أن تولى الله أمرها في آياته البيّنات، فقال سبحانه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: 175]، فحسب المفتين بهذه المزية شرفا وقدرًا، وهذه المنقبة فضلا وذكرًا.

ونظرا لشرف الفتوى، وخطرها، ووعورة مسالكها، و تشعب مهايجها، أرسى فقهاء المالكية المتحقّقون بأمرها، المالكون زمام أعتنّها؛ أسسا تُسهم في بنائها وتكامل صرحها على الوقف الذي جاءت به الشريعة المطهرة، فبنوا خططهم في آثارهم المورثة تأصيلا وتقعيدا وتطبيقا وتحقيقا. ومن الخزائن الثرة والغنية بفتاواهم والجديرة بالدراسة والتمعن لاستجداء خلاصات قرائحهم في باب الفتوى وأصولها؛ وكشف مناهجهم فيها؛ كتاب: "الدرر المكنونة في نوازل مازونة" للقاضي يحيى بن موسى بن عيسى أبي زكريا المازوني، ت: 883هـ، والذي أحاول من خلاله الإجابة عن الطرح التالي:

إشكالية الموضوع

وعلى ضوء ما سبق تعنّ جملّة من التساؤلات، نحاول من خلالها بثّ النور لمكامن الخفاء في هذا الموضوع، ولعلّ أبرزها الإشكالات المحوريان التاليان:

- ما هي دعائم بناء الفتوى عند فقهاء المالكية؟
- ما مدى تناغم وتناسب الجانب التنظيري مع الجانب التطبيقي في الفتوى عند المالكية؟

وذلك بإبراز مدى استثمار التأصيل العلمي التنظيري لأدب الفتوى استثمارا عمليا وواقعيا.

أهداف البحث

وتهدف هذه الدراسة؛ إضافة لبيان تناغم الجانبين التنظيري والعملي لأدب الفتوى عند فقهاء المالكية؛ إلى بيان دور فقهاء المالكية في إرساء معالم هذا المنهج المتكامل في الفتوى، وتروم - أيضا - كشف مائة أصولهم المستمدة من عمق وأصالة مذهبهم المالكي، ومدى مرونتها وقوتها واستيعابها لنوازل ومستجدات حديثة، وأنهم لم يكونوا بمنهجهم بدعا من سالكي هذا المضمار المتشعب من علماء مختلف المذاهب الفقهية.

منهج البحث

- والمنهج الذي وائم الموضوع، واستقام لتغطية مراميه المأمولة، مؤلف من:
- المنهج الاستقرائي (الانتقائي)، وذلك باستقراء الدعائم والمعالم التي تبنى عليها الفتوى من خلال استنتطاق النوازل التي حظيت بالجواب.
- والمنهج البرهاني (التمثيلي)، المتمثل في التدليل والتمثيل لمدى التوافق بين الجانبين التنظيري والتطبيقي والشرط في الانتقاء؛ ما كان من المعالم مُطبّقا عليه وشائعا.

الدراسات السابقة

أما الدراسات التي تناولت الموضوع؛ موضوع الفتوى ومنهجها عند المالكية، ومن خلال استنتطاق كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة، فمما لم اقف علي شيء منها.

خطة البحث، وتصميمه:

انتظمت حلقات هذا الموضوع في عقد، نسقه كالتالي:

مقدمة؛ وتضمنت مدخلا للموضوع، وفلك الإشكال، ومرامه المنشود، والمنهج المتبع في حله، وخطة عرضه.

العرض؛ واشتمل على مباحث ثلاثة، وهي:

المبحث الأول: الدعائم الإيمانية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

المبحث الثاني: الدعائم المنهجية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

المبحث الثالث: الدعائم العلمية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

خاتمة؛ وفيها بيان للخلاصة التي يمكن استجداؤها، من البحث، من خلال عرض النتائج المتوصل

إليها.

المبحث الأول: الدعائم الإيمانية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

وتجلت أهم الدعائم الإيمانية التي بنى عليها المالكية الفتوى في مقامين: مقام التعبد، ومقام الأدب،

وتوضيحهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مقام التعبد

قال الشاطبي: "إن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما

مستنبط من المنقول، فالأول: يكون فيه مبلغاً، والثاني: يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الحكم، وإنشاء

الأحكام إنما هو للشارع، فهو بهذا الاعتبار شارع واجب إتباعه"⁽¹⁾، وبناء عليه:

فإن المفتي حتى يستقيم أمر فتواه لا بد أن يحمل قلبه وجوارحه على وظائف الشرع ونور من التقوى

وملازمة مقامات التعبد، والتحلّي بأحوالها، فتسري ألطافها وأسرارها في خلال الفتوى وتقاسيمها فتكون

أحظى بالتوفيق فيبلغ المرام ويصيب في الأحكام، ومن دعائم التعبد، المسالك المعقودة في الفروع التالية:

الفرع الأول: مسلك العدالة والورع

إذا تقرر أنّ من شرط المخبر عن أحوال الناس وأقضيتهم الاتصاف بالعدالة، والتحلي بالورع ليكون

بعيدا عن تأثيرات النزغات، واستفزاز الخطرات حتى تقوم عليهما ساق الحكم، وتعدّد عليهما ألويته،

فكيف بمن يخبر عن الله ورسوله؟، ومن ثمّ لم يكن هذا المسلك غفلا عن سمات أئمة المذهب وأساطين

الفتوى، من فقهاءنا المالكيين، بل لاحت فيهم تحاريره، وتجلّت عليهم قسماته، ومن شواهد الملحوظة في

خريدتنا المصونة: "الدرر المكنونة":

شهادة الإمام أبي الفضل قاسم العقباني للقاضي أبي زكريا المازوني، وقاضي ونشريس: أبي البيان

واضح الشلّفي بأنهما: "من أهل الله وأولياء الله" وأنهما: "قاضيان عالمان دينان" و"لا يسمع إلا التناء على

دينهما وعلمهما" وأنه: "يرى الأمر يجري على الاستقامة لديهما، ويبعد أن يقع الغبن في مجلسهما"⁽²⁾.

وأما دليل تحليهم بالورع؛ فاستفتاء أبي زكريا المازوني شيخه العقباني عن طروء ما أوجب عليه الشك

في حليّة أجرته على القضاء، حيث قال: "أنني لما توليت قضاء تنس وجدت مرتّب قاضيها يؤخذ من

"الباب"⁽³⁾ فحار أمرى، ذلك إن أنا أخذته أخذت ما لا يليق وإن أنا تركته تعلم أن قائد البلد يأخذه، فصرت

أجود به على الضعفاء،... فأجبت من سيدي يبحث لي على وجه يتوصل به إلى حليّة ذلك إن أمكن، فإن ما

للقاضي مرتزق عداه، وإن لم يرَ وجهها يوصل لحليّة ذلك، فهل أترك ذلك بيدي لينتفع به من لزمه ملازم

الباب، أو أهبه لضعيف أو مسكين؟"⁽⁴⁾.

فأنت ترى أنه مع حاجته لأجرته، لم ينثن عن الاستفتاء لمجرد طروء شبهة منفكة عن جهة وظيفته!

أفليس بحريّ أن يسدد للجواب الصواب من هذا وصفه ووصف مفتيه؟.

الفرع الثاني: مسلك التروي والسكينة

ذلك لأن سكون القلب، واطمئنانه، يستدعي الاستحضار، وجمع العلم، وعدم شروده، ولذلك أرشد النبي ﷺ القاضي بقوله: "لا يُفْضِي الْقَاضِي حِينَ يُفْضِي وَهُوَ غَضْبَانٌ"⁽⁵⁾، كما أرشد المصلي: "الْأُيُصَلِّي بِحَضْرَةِ طَعَامٍ وَلَا وَهُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَتَانُ"⁽⁶⁾، وما ذلك إلا لأن القلب يتشعب خاطره، ويتخلف شاهده، ويتعكر مورده ووارده، فلا غرابة - حينئذ - أن يتأنى المفتي، ويستدعي المشورة، والإعانة من غيره، لتتوارد على محل واحد الأنظار، وذلك من التوفيق بمحل ومقدار، ونماذج ذلك من دررنا المكنونة ما يلي: فمن التروي عند نزول المسألة؛ الاستشارة؛ كما أحال القاضي أبو زكريا المازوني على غير واحد من فقهاء القطر، وعلماء العصر، ومن ذلك؛ ما أورده على القاضي سيدي محمد بن سيدي عمر القلشاني، فأجابه بما نصه:

"سألتم عن مسائل جدية بالسؤال، وجديرة بما ظهر لكم فيها من الاستشكال، حقها أن تعرض على جهازة العلماء وأحاد النبلاء، وأنى لمثلي أن يتصدى فيها للجواب وأن يكشف عما أبدتكم فيها من الاستصعاب"⁽⁷⁾.

الفرع الثالث: مسلك التضرع إلى الله بين يدي الفتوى

لم يزل أمر دَرَك الأحكام الشرعية من سني المطالب، والاهتداء في حنادس ظلمات الخلاف وتشعباته من أزكى الرغائب، عند أرباب الهمم العلية، وأصحاب النفوس السنية، فكان أكثر ما يستعينون به طرُق أبواب التوفيق، لاستجلاء منارات الطريق.

قال ابن القيم: "مما ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب، ومعلم الخير وهادي القلوب، أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق"⁽⁸⁾، ولك أن ترى ذلك مجسدا في المنهج الذي انتخبه فقهاؤنا المالكيون، من الآتي:

فتوى الفقيه سيدي محمد بن العباس بما نصه: "الحمد لله، ما ذكرتم وأشرتم إليه بحث عظيم الموقع صعب المرام جليل القدر، لا يخلص من مسلكه إلا الله الذي به الحول والقوة، وإليه المفزع وله الأمر"⁽⁹⁾. وعن المسألة نفسها قال: "هذا السؤال حَقٌّ لسائله أن يستشكل ما ذكر فيه ابن رشد، والله يسهل علينا ما صعب بمنه وفضله"⁽¹⁰⁾.

المطلب الثاني: مقام الأدب

فالأدب جماع خصال الخير في العبد، وتركه يوجب الطرد، فمن أساء الأدب على البساط رُدَّ إلى الباب، ومن أساء الأدب على الباب رُدَّ إلى سياسة الدواب، كما قال أبو علي الدقاق⁽¹¹⁾، وأثره فقده على الحرمان مشهور، وعلى الخذلان منشور، وقد قال ابن المبارك: "من تهاون بالأدب حرم السنن، ومن تهاون بالسنن عوقب بحرمان الفرائض، ومن تهاون بالفرائض عوقب بحرمان المعرفة"⁽¹²⁾.

وأصله أن يكون مع الله وشرعه، وخواصه من خلقه، ومعاهد الأدب في فتاوى أئمة المذهب منثورة، وثمار أنخاب خطاباتهم معصورة، وملاك ما ورد عنهم في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: الأدب مع الله وشرعه

وتجلت مطالعه، في النقاط التالية:

النقطة الأولى: عدم التجرو على الفتوى

وهذا دأب قرآني، وأدب رباني، وغرضنا النقل من "الدرر المكنونة"، ففيها عن مطرّز حُلَّتْهَا وسابك دُرَّتْهَا، أبي زكريا المازوني ثم التلمساني؛ هذا النص العزيز: "لجأت إلى كتب الأسئلة فيما يشكل علي من نوازل الأحكام، متطلبا جوابها من الأئمة الأعلام، المتعرضين للفتوى بين الأنام، متخوفا مما قاله عليه الصلاة والسلام في القضاة الثلاثة الحكام، واجتهدت في ذلك -علم الله- جهدي، ولم أتجاسر على تنفيذ حكم في قضية فيها احتمال وحدي، حتى أكون على بصيرة من ذلك، كي لا أهلك مع كل هالك"⁽¹³⁾.

النقطة الثانية: الثناء على الله بين يدي الجواب

يشهد له افتتاح الله لكتابه بحمده نفسه بقوله سبحانه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 1]، ومن تصفح الدرر المكنونة، وكحل ناظره بفتاوى المالكية منها، يجد عند كل مسألة هذا المعقد الشريف من معاهد الأدب مع الله، ومن ذلك:

ما جاء في جواب الإمام بن مرزوق في للشريف التلمساني، وأبي عبد الله المقرئ، والرد على الغبريني في مسألة: الرجوع في الوصية بعدما اشترط الموصي عدم الرجوع: "الحمد لله ناصر الحق ومؤيد أهله وموفق من شاء من عباده لإتباعه بفضله، وصلواته على سيدنا ومولانا محمد سيد أنبيائه وخاتم رسله، وعلى آله وصحبه المتبعين لمنهج سبله"⁽¹⁴⁾، وغير ذلك كثير.

النقطة الثالثة: نسبة العلم لله تعالى

قال الله عن ملائكة قُذِّسِهِ: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]، وقال عن من اصطفاهم لخاصة نفسه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 109]، فنسبة العلم لله من أزكى الآداب وأسناها، ولا تختص بحال كون المفتي لا يعلم حكم الله في المسألة، بل حتى ولو كان له فيها رأي ونظر فيجدر به نسبة العلم لله، وهذا بحمد الله لا تخلوا منه فتوى، وإن اختلفت أحيانا بعض عبارات المفتين فيه، كقولهم: "الله أعلم"، أو: "والعلم عند الله تعالى".

الفرع الثاني: الأدب مع العلماء

وتجلية معالمه عندهم في النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: المبالغة في الثناء عليهم وإطرائهم

وهذا لا تكاد تنفك عنه مسألة من المسائل التي تصدى لها الفقهاء المالكية بالإجابة وحلّ مقفلاها، ومن ذلك؛ ما جاء في الدرر المكنونة عن العقباني:

" كتبت للحفيد سيدي محمد العقباني، ما نصه: "الحمد لله، الفقيه الجليل القاضي الأصيل، وصل الله حفظه، وأجزل من كل خير وبركة حظه، محبكم فلان يسلم عليكم، وعلى سيادتكم الكبرى الجامعة لعزّ الدنيا وشرف الأخرى، أعرف كمالكم، لذا أردت أن أعرض عليكم بعض ما يعرض لي لتتظن في ذلك بنظركم السديد، وتجيّبونا برأيكم الرشيد"⁽¹⁵⁾.

النقطة الثانية: الدعاء لهم، واحترام أقوالهم

وهذا لا تخلوا عنه مسائل الدرر، ومن ذلك؛ ما جاء فيها:

دعاء المصنف للعلماء إجمالا في مقدمة الكتاب: "أبهاهم الله للمعارف الدينية يرفعون منارها، ويطلعون شمسها وأقمارها"⁽¹⁶⁾.

ومن ذلك قوله في خصوص مشايخ قطره: "وأصحابنا من أهل وطننا، رحم الله من قني، وأدام النفع بمن بقي"⁽¹⁷⁾.

المبحث الثاني: الدعائم المنهجية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

كما راعى المالكية في بناء صرح الفتوى دعائم منهجية تمتثلت في حسن التصور، ودقة التكييف، وإصدار الحكم على وفق رؤية منهجية واضحة، على ما يبيّن في المطالب الثالث التالية:

المطلب الأول: مرحلة التصور

يقول ابن لب: "ولا شك أن لخواص السؤال أحكاما تختلف باختلافها، ولا يسع المفتي إهمالها"⁽¹⁸⁾. فلا ريب أن التصور ضروري لسلوك جادة الحكم، فغيره تتضارب الرؤى وتتشعب في عين المكلف المسالك؛ كسار في صحراء لا معالم لها، ولتصور النازلة تصورا صحيحا راعوا ما محصله مخروز في نقطتين هما كالتالي:

النقطة الأولى: ربط المسائل بعلماء المنطقة

وذلك لمعرفة بما يحيط بواقعهم، ولخصوصياتهم دون غيرهم بمعرفة ملايسات المسائل، وما يمكن أن يحيط بها، وتجسيدها لهذا المعنى يقول المازوني: "واقترت في جميع ذلك على أجوبة المتأخرين من علماء تونس والجزائر وأشياخنا التلمسانيين.. وغيرهم من أشياخنا وأصحابنا من أهل وطننا، رحم الله من فني وأدام النفع بمن بقي"⁽¹⁹⁾.

وإذا تأملنا النقل عن هذا الإمام تبين لنا أن المنهج القويم في اعتماد المفتين، أن يكونوا: من المتأخرين ومن علماء البلد، وذلك لقرب زمانهم ومكانهم من الحادثة.

النقطة الثانية: واقعية السؤال

قال ابن القيم: "ولكن إنما كانوا - أي الصحابة - يسألونه - أي النبي ﷺ عما ينفعهم من الوقعات، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت همهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه فأجابهم، وقد قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: 101]، ولم ينقطع حكم هذه الآية؛ بل لا ينبغي للعبد أن يتعرض للسؤال عما إن بدا له ساءه، بل يستعفي ما أمكنه، ويأخذ بعفو الله"⁽²⁰⁾. وجرى على هذا الوفق المالكية فكانت أجوبتهم عن مسائل واقعة، متصورة الحدوث، معقولة الماهية، ومما يبين لزومهم هذا الغرز المنهجي، ما جاء في الدرر المكنونة: "أما بعد فإني لما كثرت عليّ نوازل الخصوم، وتوالت عليّ شكايات المظلوم، لجأت إلى كتب الأسئلة فيما يشكل عليّ من نوازل الأحكام متطلبا جوابها من الأئمة الأعلام، المتعرضين للفتوى بين الأنام"⁽²¹⁾.

والمتمثل في الدرر كثيرا ما يجد مسألة وقعت لطلبة كذا، أو بأرض كذا.. ممّا يعطينا أن السؤال كان واقعيًا لا افتراضيا، مما من شأنه أن يهدي المفتي للتصور الحقيقي للواقعة، مثل: مسألة أهل مسجد له إمام راتب لجميع الصلوات تعاد فيه الصلاة مرات⁽²²⁾، ومسألة: إمامة أحد الطلبة عن شيخة⁽²³⁾، ومسألة: النزاع بين طلبة غرناطة في قراءة القرآن⁽²⁴⁾..

المطلب الثاني: مرحلة التكييف

والمراد بالتكييف؛ تحرير الأصل الذي تنتمي إليه المسألة، وإحاقها بموطنها من مسائل وأبواب الفقه، وتحرير محل النزاع، وتحرير مراجع البحث، وهذا يتطلب الإحاطة بأمرين ضمنا في نقطتين:

النقطة الأولى: العلم بأصول وقواعد الشريعة

ذلك لأن العلم بأصول وقواعد الشرع، والإحاطة بأدلة الأحكام وحسن استثمارها، من شأنه أن يعطي التكييف اللائق، والتوصيف الحسن، ومن ذلك:

فتوى الحافظ أبي عبد الله ابن مرزوق عن الكاغيد الرومي حيث حصر النصوص التي يمكن استخراج حكم الكاغيد منها في ثلاثة أقسام:

نصوص عامة: يندرج فيها هو وغيره مما ليس على صفته في الصنعة، والمنفعة.

وخاصة: يندرج فيها هو وما يشابهه في الصنعة دون المنفعة.

وخاصة دون هذا الخصوص: تختص بما يشاركه في منفعة الاستعمال⁽²⁵⁾.

النقطة الثانية: العلم بمسائل الفقه، وأقوال الفقهاء

كما أن العلم بمسائل الفقه وأقوال الفقهاء وفتاويهم وربط المسألة بها، يعين على حسن تكييف المسألة فيسهل إذ ذاك إناطة الحكم المناسب لها، ومن ذلك:

فتوى ابن الفخار عن رجل حلف لزوجته أو غيرها على تفاحة لتأكلها، فوقعت في كيس وانبهت؟ فذكر في الجواب نظائرها، مثل: وقعت قطعة من لحم خنزير في كدس⁽²⁶⁾ لحم، ومثل: من رأى لمعة بعد الاغتسال ثم انبهت عليه، ومثل: من أعطى درهما لمن يشتري له به ثم لم يتفقا على الشراء، فحلف على أن يرد له عين درهمه المختلط مع الدراهم في كيس، ومنها: من علم ذات محرم له ببلد وجهل عينها فلا يتزوج من تلك البلد... وغيرها مما يشابهها⁽²⁷⁾.

المطلب الثالث: مرحلة إصدار الحكم

وبعد حسن التصور للمسألة، وفهمها، ودرك ملابساتها، وما من شأنه، أن يؤثر في حكمها من أوصاف معتبرة، وطرح غيرها من الأوصاف الطردية، وبعد تكييفها بإدراجها تحت أصولها الشرعية، وإلحاقها بمحيطها الذي تعيش فيه بين المسائل الفقهية، تأتي مرحلة الحكم على المسألة مع لحظ ما يقوي الحكم ويعززه، وفي الفرعين التاليين؛ من أهم ما يمكن رعيه:

الفرع الأول: التدليل على الفتوى

والتدليل أعم من أن يكون نصوصا شرعية، بل يتعداها لأصول الشرع، وقواعده العامة، وغير ذلك، إذ "ذكر الاستدلال في الفتوى هو روحها وجمالها، لأن الدليل من كلام الله تعالى ورسوله وإجماع المسلمين والقياس الصحيح إن هو إلا طراز الفتاوى لأن قول المفتي ليس بموجب للأخذ به، فإذا ذكر الدليل فقد حرم على المستفتي أن يخالفه وبرئ المفتي من عهدة الفتوى بلا علم"⁽²⁸⁾.

وهذا مما لا يمكن عدّه أو إحصاؤه، فقد جاءت الفتاوى عن أئمة المذهب مكتملة باشمالها على الأدلة الشرعية، وربط الأحكام بعللها ومقاصدها، فمن أمثلة ذلك ما حوته النقاط الثلاث الآتية:

النقطة الأولى: اعتبار النصوص الشرعية

وقد سبق، وأن أوردنا فتوى ابن مرزوق في الكاغيد الرومي، وكيف كَيْفَ المسألة وفق ما ورد فيها من نصوص شرعية، وأحاديث نبوية، قد سبقت الإشارة إليها⁽²⁹⁾.

النقطة الثانية: اعتبار القواعد والأصول

فهذا مما عجت به الفتاوى عن فقهاء المالكية، كاعتبار قواعد العموم والخصوص، والأمر والنهي، والمفاهيم، وكاعتبار خمس القواعد الكلية الكبرى، وما يتفرع عنها، وغير ذلك كثير، ومما يشار إليه - تمثيلا - القواعد التالية:

أ- الدوام كالأبدي، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب: ومن ذلك، ما جاء عن الإمام سيدي أبي عبد الله بن مرزوق في جوابه عن إشكال أورده ابن عرفة في مختصره عن المازري أنه قال: "لا نص في جنب لم يجد الماء إلا في المسجد"، فأجاب بتفصيل وتأصيل جاء فيه الاعتبار لقواعد الضرورة والحاجة:

"فيمن نام في مسجد فاحتلم قال بعض أصحابنا يتييم لخروجه منه، فعلى مقتضى هذا يتييم لدخوله لأخذ الماء منه بجامع الضرورة ولاسيما مع ملاحظة قاعدة: الدوام كالابتداء... وما لا يتم إلا به، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽³⁰⁾.

ب- ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال: فقد جاء في الجواب عن الكاغيد الرومي، ما نصّه: "والراجح طهارة عرق النصراني لأن الله أباح نكاح الكتابية، ومن لوازم ذلك مضاجعتها، ومن لوازم ذلك عرق المضاجع، فلو كان نجسا لأمر بغسل جسده من ذلك ولم يؤمر، وفي البخاري: أن النبي ﷺ مرض وكانت عليه جبّة شامية ضيقة، ومعلوم أنها من نسج الكفار، لأن الشام حينئذ لم يفتح، واحتمال كون الجبة جديدة، أو لبست وقد غسلت، مرفوع بأن الأصل عدم، وذلك حتى يدل الدليل على خلافه، لاسيما على قاعدة الشافعي: "ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال"⁽³¹⁾.

ج- النطق باللسان والرقم بالبنان عنوان على المعنى المعلوم بالجنان: فقد جاء في جواب الحافظ بن مرزوق عن الكاغد الرومي، ما ملخصه: "أنّ الذكر باللسان في المواضع غير الطاهرة ككتابة الاسم الشريف في الخاتم ودخول الخلاء به، ولقد جاء: "أذكر الله على كل أحوالك"، وهذا وشبهه والله أعلم، هو دليل بن القاسم، لأن ذكر الاسم الأعظم وكتابته في شيء سواء؛ لأن النطق باللسان، والرقم بالبنان، عنوان على المعنى المعلوم بالجنان"⁽³²⁾.

النقطة الثالثة: اعتبار المقاصد الشرعية

ومن ذلك:

أ- تغليب جانب المفسدة على المصلحة عند التزاحم: ومنه: جواب الحافظ أبي عبدالله بن مرزوق، عن مسألة: الجنب لم يجد الماء إلا في المسجد، بما ملخصه: "يغتفر للقدوم على المكروه لتحصيل الواجب، لأن تجنب المكروه من باب جلب المصالح، وفعل الواجب من ذلك، ومن درء المفسد، وقد علمت أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، وله نظائر، فقولكم واضح أنه غير قادر على الاستعمال في المسجد فيه ما ترى"⁽³³⁾.

ب- الفتوى بالأحوط: ومن مراعاة الأحوط؛ ما وقع لابن عبد السلام في مسألة الأواني من كلام ابن الحاجب، وقد أجاب عنها سيدي أبو عبد الله بن عقاب، وفيه: "وقول سحنون وابن مسلمة يحتمل أن يكون بناء على ترجيح القاعدة الثانية على الأولى، لأنه رآه للاحتياط كقول بن وهب في الحائض إذا استظهرت، رأيت أن أحتاط فتصلي"⁽³⁴⁾.

ج- مراعاة الضرورة والحاجة العامة: ومنه: جواب ابن مرزوق عن مسألة: من إذا توضأ لم تسلم صلاته حتى تنتقض طهارته، وإن تيمم لا يحدث له شيء حتى تنقضي صلاته؟ فأجاب: "أن الضرر الناشئ عن مس الماء بدني، والضرر الناشئ عن فساد الصلاة ديني، فدفع الضرر الديني مقدم لما علم من ترتيب الضروريات الخمس"⁽³⁵⁾.

الفرع الثاني: الاستئناس بأقوال العلماء

وهذا من إتباع سبيل المؤمنين، المنوّه به في الكتاب المبين، "ففقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام؛ خصوا باستنباط الأحكام، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب"⁽³⁶⁾.

دعائم بناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة...

ومن هنا كانت ألية التوفيق معقودة، ووخزات الزلاّت معدودة، وقد ارتسم هذا المعلم في فتاوى المالكيين، وشاهده من "الدرر المكنونة"؛ النقلان التاليان الذكر:

النقطة الأولى: النقل عن أئمة المذهب

وهذا يكاد يكون من شرط الكتاب ونهجه، حيث قال الإمام المازوني في مقدمة الدرر المكنونة: "واقترت في جميع ذلك على أجوبة المتأخرين من علماء تونس والجزائر وأشياخنا التلمسانيين"⁽³⁷⁾.

النقطة الثانية: النقل عن علماء المذاهب الأخرى

ومنه: النقل عن أرباب المذاهب كالأوزاعي، والثوري، وأبي حنيفة، والشافعي، وأبي ثور، وابن المنذر، كما في فتوى ابن مرزوق في الكاغيد الرومي⁽³⁸⁾.

المبحث الثالث: الدعائم العلمية لبناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة

الفتوى الشرعية لا بد لها من دعائم وأصول شرعية تقوم عليها، فتتمايز بها عن غيرها من فتاوى الفنون الأخرى، وتكتسب بها القوة والحجية، فتوجب الانقياد لها والتسليم بها، والدعائم العلمية لبناء الفتوى إما أن تكون: دعائم إتباع، وإما أن تكون: دعائم اجتهاد.

وعليه؛ فسأحاول بيان مدى استثمار علماء المذهب لهذه الدعائم لبناء الفتوى، منتبذاً عن مقصدي ما شاركهم فيها أهل المذاهب الأخرى، إذ لا خصوصية للمالكية فيها عن غيرهم، وقد تفرع هذا المبحث بحسب طبيعته إلى مطلبين:

المطلب الأول: دعائم الإتباع لبناء الفتوى

وهو ربط المفتي للمسائل بوقائع سابقة، وبناء الحكم فيها لم يبين الحكم فيها على المنصوص المقرر، ومما يجدر أن يشار إليه من دعائم الإتباع؛ ما تضمنته الفروع الثلاثة التالية: العمل بالمشهور، وتقوية الضعيف لموجب، وما جرى عليه العمل:

الفرع الأول: العمل بالمشهور

والعلماء ينتشدون في لزوم المشهور وبخاصة؛ إن لاحت عليه أمارة السداد، فقد تجد أئمة مجتهدين، ومع ذلك يحملون الناس عليه، ومن ذلك: مسألة عرضت على أبي الفضل العقباني، تُعلم من جوابه: "... ولا ينبغي لمفت أن يفتي في ما علم المشهور فيه إلا بالمشهور، وقد قال المازري: "ما أفتيت قط بغير المشهور"، فإذا كان المازري وهو في طبقة الاجتهاد لا يخرج عن الفتيا بالمشهور، فكيف يصح ممن يقصر عن تلامذته أن يحمل الناس على الشواذ، هذا لا ينبغي"⁽³⁹⁾.

وهذا منهم لا على سبيل الإلزام والتعصب، وإنما في حق من لم تكتمل آتته العلمية، وتقاصر نظره عن التمييز بين راجح الأقوال من مرجوحها، ومنه: النقل عن الشيخ عبد الله الزواوي الذي أجاز الخروج عن المشهور، لمن تأهل للنظر، أو لم يظهر له المشهور من غيره"⁽⁴⁰⁾.

الفرع الثاني: تقوية الضعيف

وذلك: إذا قامت موجبات التقوية، ومن شواهد هذا التقرير من الدرر المكنونة: ما جاء في إحدى أجوبة ابن عبد السلام "وقد قال الإمام المقرئ في قواعده: "قد يقترن بالضعيف ما يلحقه بالقوي"⁽⁴¹⁾.

وبناء عليه؛ جواب أبي الفضل العقباني بما حصله: جواز الفتوى بالضعيف عند فساد الزمان، وعدم جريان الأحكام الشرعية عند أهله، ونقض الأمراء لفتاوى القضاة، فيحمل الناس على القول المرجوح خير من أن يُترك أمرهم على الانسلاخ، بخلاف من دأبه الاستخفاف فلينفذ عليه الحكم بالمشهور، والله أعلم"⁽⁴²⁾.

الفرع الثالث: اعتبار ما جرى عليه العمل

وهو جار على معنى إعمال القاعدة الكلية للعرف وغيرها، ومما يُمتثلُ به هنا: جواب سيدي موسى بن عمر في مسألة: بيع الكافل على مكفوله وأن الخلاف فيها على أربعة أقوال: المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والجواز في بلد لا سلطان فيه وقيل: بالجواز في اليسير لا في الكثير، قال بعض الشيوخ: وبه جرى العمل⁽⁴³⁾.

المطلب الثاني: الدعائم الاجتهادية لبناء الفتوى

وهو ربط المفتي للمستجدات بالقواعد والأصول، على وفق ما يملئ عليه نظره واستنباطه، ومما يشار إليه من دعائم الاجتهاد؛ مراعاة قواعد الاستحسان والاستصلاح، و مسالك التخيير، ونشر ما لُفَّ في الفروع الثلاث التالية:

الفرع الأول: مراعاة الاستحسان

ومن مراعاة الاستحسان عندهم توجيه الأدلة: كتوجيه الدليل لاعتبار المقام الذي قيل فيه، أو لاعتبار العرف:

النقطة الأولى: توجيه الدليل لاعتبار المقام الذي قيل فيه

ومنه: جواب الحافظ ابن مرزوق عن إيراد في مسألة: من قتل خارجياً استعان به أهل الحرب فليس له سلبه، وله سلب الحربي، وهذا ينافي العموم؟، فأجاب: إنما يعم اللفظ ما يصح أن يراد به باعتبار المقامات، والذي يراد بالقتيل في هذا المقام، من يجلُّ دمه وماله، وهم الكفار الحربيون..⁽⁴⁴⁾.

النقطة الثانية: توجيه الدليل لاعتبار العرف⁽⁴⁵⁾

ومنه: جواب سيدي أبي القاسم العبدوسي؛ عن قول ابن القاسم: من حلف ألا يظأ فرجا حراماً فاستمتع بجارية حتى أنزل، قال: إنه حانث، ولا أنويه؟ فقال:

".. الذي يقتضيه بساط يمينه أن لا حنث عليه لأن الزنا عرف مقصوداً في الإصابة، فكأنه قال: لا وطئت فرجا حراماً... والجاري على مقتضى اللفظ الحنث لأن ذلك كله يسمى زناً، قال ﷺ: "إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة فالعين تزني وزناها النظر...⁽⁴⁶⁾"⁽⁴⁷⁾.

فأنت ترى كيف لم يحكم بحنثه اعتباراً للعرف في إطلاق لفظ الزنا، وإن كان لفظ الحديث يطلق عليه.

الفرع الثاني: مراعاة قواعد الاستصلاح

ومن رعي قواعد الاستصلاح؛ مراعاة المصالح، واعتبار الحاجة والضرورة:

النقطة الأولى: مراعاة المصالح والمفاسد

ومنه: جواب ابن مرزوق عن مسألة: هل يجوز إعطاء مال المسلم لعدو كافر إذا خيف استئصال الإسلام، بما محصله: أحرى أن يجوز ذلك لدرء مفسدة عامة، لا مفسدة أعظم منها، وهي استئصال الإسلام المستلزم ذهاب أقوى الضروريات التي هي حفظ الدين، والقاعدة: أن درء المفاسد بالإطلاق أولى من جلب المصالح بالإطلاق، فكيف بهذه المسألة⁽⁴⁸⁾.

النقطة الثانية: اعتبار الحاجة والضرورة

ومنه: الجواب عن كاغد الروم لابن مرزوق حيث قال: "الضرورة الخاصة هل تنزل منزلة العامة، أم لا؟ وبئر بضاعة أكبر شاهد في هذا الباب وأن كثرة الاضطرار إلى الورق الرومي من كثرة الاضطرار إلى بعض هذه المياه"⁽⁴⁹⁾.

الفرع الثالث: مراعاة مسلك التخريج

وهو أن ينظر المجتهد في مسألة غير منصوص عليها فيقيسها على مسألة منصوص عليها في المذهب، مراعيًا ضوابط التخريج من علة، أو معنى ما نُصَّ عليه فيما سكت عنه⁽⁵⁰⁾ ومنه:

النقطة الأولى: التخريج على الأصول

وهذا مسلك عتيدي، معروف عند العلماء، لا خصوصية لفقهاء المذهب المالكي فيه عن غيره، بخلاف ما اشتهر عند المتأخرين منهم؛ من تخريج الفروع على الفروع، الذي نحن بصدد بيانه، والتمثيل له.

النقطة الثانية: التخريج على الفروع

ومنه: ما جاء في جواب ابن مرزوق عن الكاغيد الرومي مما نصه: "لكن قياس الفرع على الفرع بهذا الاعتبار ليس متفقًا على بطلانه، بل مختلف في صحته، ومن تتبع كثيرًا من أقاويل أصحاب مالك التي يقيسونها على أصوله، وجدها من نوع هذا القياس الذي أوردنا، ولابن القاسم من ذلك في المدونة كثير.. كقوله في البيوع الفاسدة: لما سئل عن بيع زبل الدواب، لم أسمع من مالك فيه شيئًا إلا أنه عنده نجس، وإنما كره العذرة لأنها نجس، وكذلك الزبل أيضًا، ولكثرة هذا المعنى فيها لا يكاد يخلوا باب منها منه"⁽⁵¹⁾.

خاتمة

وفيها؛ أهم نتائج الدراسة، وتوصيات مقترحة:

أولاً: نتائج البحث

ومما يمكن أن يستجدي من بحثنا هذا كنتاج متوصل إليها، ما يلي:

- 1- تعظيم شأن الفتوى، وضرورة العناية بدعائم بنائها وفق سبيل المؤمنين، ومسالك العلماء الراسخين، ذلك: لما يترتب عن خطورة الإخلال بدعائمها من مفاصد تطول الجانب العقدي والعملي إلى غيره من جوانب الحياة المختلفة، كما أنَّ في إحكامها إحكام لمختلف مناحي الحياة.
- 2- أن الناس لم يزل أمرهم على رفع الإشكالات و الظلمات إلى أهل العلم المتحققين بالعلم والإيمان، كما لم يزل أمر العلماء - ومنهم فقهاء المالكية - على القضاء والإفتاء بنور من الله وتوفيقه، ومن خلال مسيرة العلم والفتوى نجد أنَّ باب الاجتهاد لم يزل مفتوحًا وفق الضوابط المرعية والشروط العلمية، كما أنه ليس بالجمي المستباح لمن لم تكتمل آتته، ولم تنفق في سوق العلم بضاعته.
- 3- أنَّ الفتوى إنما يشعُّ فيها نور القبول والتوفيق لِمَا تكن مبنية على مبدأ التشاور، وعرض الآراء المختلفة في النازلة الواحدة، واتساع الصدر للمخالف وتوفية الرأي الآخر حقَّه من النظر والدراسة، وهذا مدعاة لتوثق المستفتي وإذعانه للفتوى، وتجلت سمة هذا المعلم ظاهرة في المنهج الذي انتخبه المالكية في الفتوى.
- 4- أنَّ الحكم الشرعي الذي يستند لمحكم النصوص، والإجماع المتيقن لا يلحقه بمرور الوقت واختلاف الزمن التغيُّر أو الضمور، بخلاف ما كان مبنياً على قواعد المصلحة واعتبار الأعراف، والأصول العقلية، التي من شأن مرَّ الدَّهر واختلاف القطر أن يحدث فيها ما يوجب التغيُّر بتغيُّرها.
- 5- أنَّ بناء الفتوى على وفق دعائم صحيحة، وأسس رصينة، ومنهج واقعي أصيل من شأنه أن يحافظ على وحدة الأمة واستقرار أمنها، وتوطيد أواصر الألفة بين شرائح أفرادها المختلفة، كما يسهم في حماية فكرها من كلِّ دخيل لا يتماشى وهويتها، وجذور انتمائها.

- 6- أنّ اختلاف العلماء يعطينا مرونة القواعد الشرعية، ومدى مواكبتها للمستجدات، كما يعدُّ منجماً ثراً لللاحقي ركب الاجتهاد والإفتاء.
- 7- أنّ المسلك الأسد في بناء الفتوى هو: طريقة عرض فتاوى المتقدمين بأدلتها وقواعدها وأصولها ومحاولة بناء جواب النازلة وفق خطتها، بخلاف ما لو يرسم المجتهد لفتواه تخطيطاً مستقلاً حتى إذا اكتمل صرحه نظر فيمن وافقه من السلف ومن خالفه، فالمسلك الأول يعطي التوثق والأصالة، ومدعاة للتوفيق بخلاف المسلك الثاني.

ثانياً: توصيات مقترحة

ومن أهم ما يمكن اقتراحه، ما يلي:

- 1- العناية بكتب الفتاوى والنوازل، واستنطاق مناهج وأسس الفتوى منها.
 - 2- إدراج مقياس يعنى بالفتوى، وآليات ضبطها ضمن المقررات الجامعية.
 - 3- عقد الملتقيات والأيام الدراسية التي تعنى بمسالك الفتوى ومناهجها.
- هذا أهم ما أمكن انتخابه من فوائد، و استجلأؤه من فرائد، مما يُعدُّ كأسس منهجية وعلمية، - سار عليها الفقهاء المالكيون - تسهم في بناء الفتوى واكتمالها، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- 1- أبو الحسين مسلم بن الحجاج (المتوفى: 261هـ)، صحيح الإمام مسلم، تحقيق: محمد زهير ناصر، دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1433هـ - 2013م.
 - 2- أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى المازوني (المتوفى: 883هـ)، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوطة، مكتبة الشيخ الحسين، ميله.
 - 3- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوطة المكتبة الوطنية، الجزائر العاصمة.
 - 4- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوطة زاوية المهدي البوعبدلي، بطيوة، وهران، الجزائر.
 - 5- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوطة، نسخة الحرم المدني، المدينة المنورة.
 - 6- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مسائل الطهارة والصلاة، تحقيق: بركات إسماعيل، أطروحة مقدمة لنيل الماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري، قسنطينة.
 - 7- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مسائل الجهاد والأيمان والنذور، تحقيق: قموح فريد، التاريخ الوسيط، جامعة قسنطينة.
 - 8- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، مسائل البيوع، تحقيق: شرقي زهرة، أطروحة لنيل الماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر.
 - 9- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مسائل الطلاق، تحقيق: سيد أحمد بلبشير، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران 1.
 - 10- أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، كتاب الجامع، تحقيق: نور الدين غرداوي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، جامعة الجزائر 2.
 - 11- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (المتوفى: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب لفتاوي علماء أفريقيا والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1401هـ - 1981م.
 - 12- إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تحقيق: الهاللي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1423هـ - 2002م.
 - 13- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت- لبنان، عام النشر: 1399هـ - 1979م.
 - 14- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، القاهرة، مصر، 1425هـ - 2004م.
 - 15- ابن القيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين (المتوفى: 751هـ)، دار التقوى مصر، 2004م.

دعائم بناء الفتوى عند المالكية من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة...

- 16- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- 17- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) الموافقات، تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن القيم، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1427هـ - 2006م.
- 18- محمد بن إسماعيل البخاري (المتوفى: 256هـ)، الجامع الصحيح، تح: محمد زهير ناصر، دار المنهاج، جدة، السعودية، الطبعة: الثانية، 1429هـ.
- 19- محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1416هـ - 1996.

الهوامش:

- 1- ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) ، الموافقات، تح: مشهور حسن سلمان، دار ابن القيم، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1427هـ - 2006م، ج4، ص 245.
- 2- ينظر: أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى المازوني (المتوفى: 883هـ)، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مسائل من الطلاق ، نسخة زاوية البوعبدلي، بطيوة، وهران (ق84 ظ)، و: الدرر المكنونة، مسائل الطلاق، تح: سيد أحمد بلشير، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران1، ص 203.
- 3- أي: الأموال التي تجبى على وجه الظلم، ينظر: الدرر المكنونة، تح شرقي زهرة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ص74.
- 4- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح زهرة شرقي، ص74. ببعض التصرف.
- 5- أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل (المتوفى: 256هـ)، في الجامع الصحيح، كتاب: الأحكام، باب هل يقضي القاضي وهو غضبان، رقم: 6739، تح: محمد زهير ناصر، دار المنهاج، جدة، السعودية، الطبعة الثانية، 1429هـ؛ ومسلم بن الحجاج النيسابوري، في صحيحه، كتاب الأقضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم: 1717، تح: محمد زهير ناصر، دار المنهاج، جدة، السعودية، الطبعة الأولى، 1433هـ - 2013م.
- 6- أخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب المساجد ، باب كراهة الصلاة بحضرة طعام، رقم: 557.
- 7- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، ، نسخة: بطيوة، وهران (92 ظ).
- 8- ينظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، القاهرة - مصر، 2004م، ج4، ص 424.
- 9- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، مسائل من الطلاق، نسخة وهران (92 ظ)، و: الدرر المكنونة، مسائل الطلاق، تح: سيد احمد بلشير، ص 222.
- 10- المصدر نفسه، (92 ظ)، والدرر المكنونة، تح: بلشير، ص 222.
- 11- ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار التقوى، مصر، 2004م، ج2، ص 107.
- 12- ابن القيم، المصدر نفسه، ج2، ص 108.
- 13- ينظر: أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مسائل الطهارة والصلاة، تح بركات إسماعيل، الماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 224.
- 14- ينظر: أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، مسائل الوصايا، نسخة الحرم المدني، (159). و: أبو العباس أحمد بن يحيى الوئشريسي (المتوفى: 914هـ)، المعيار المعرب، إشراف: الدكتور محمد حجي، وزارة الأوقاف المغربية، 1401هـ - 1981م، ج9، ص 280.
- 15- ينظر: أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، نسخة المكتبة الوطنية، (128/2و).
- 16- ينظر: أبو زكريا المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 223 - 224.
- 17- المصدر نفسه، ص 223 - 224.
- 18- ينظر: الوئشريسي، المعيار المعرب، ج9، ص 442.
- 19- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، المقدمة، تح: بركات إسماعيل، ص 226.

- 20- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 71 - 72.
- 21- ينظر: المازوني: الدرر المكنونة، المقدمة، تح: بركات إسماعيل، ص224.
- 22- المصدر نفسه، ص:43.
- 23- المصدر نفسه، ص 432.
- 24- المصدر نفسه، ص:43.
- 25- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 289 - 290.
- 26- كدس: العرمة من الطعام والتمر والداراهم، ونحو ذلك، والجمع أكداس، أنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ، ج6، ص 192؛ و: أحمد ابن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر، سنة: 1399هـ - 1979م، ج5، ص 164.
- 27- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل ص: 284.
- 28- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص 50.
- 29- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 289.
- 30- المصدر نفسه، ص38.
- 31- المصدر نفسه، ص 303.
- 32- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص310.
- 33- المصدر نفسه، ص 383 - 384.
- 34- المصدر نفسه، ص 273 - 274.
- 35- المصدر نفسه، ص353 - 352.
- 36- ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص 16.
- 37- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 226.
- 38- المصدر نفسه، ص 292 .
- 39- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة ، مسائل الجهاد، تح: قموح فريد، ص216.
- 40- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة ، كتاب الجامع، تح: نور الدين غرداوي، ص 302.
- 41- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 276.
- 42- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: فريد قموح، ص 218.
- 43- ينظر: الدرر المكنونة، مسائل البيوع، تح: زهرة شرقي، ص 303.
- 44- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، ، تح: قموح فريد، ص 166.
- 45- ينظر: إبراهيم اللقاني، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تح: د عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، سنة: 1423هـ-2002م، ص297.
- 46- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: قموح فريد، ص228.
- 47- أخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب: القدر، باب: قدر علي ابن آدم حظه من الزنا، رقم:2657.
- 48- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 307.
- 49- المصدر نفسه، ص 307.
- 50- ينظر: محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، دار النجاح، الدار البيضاء، المملكة المغربية الطبعة الأولى: 1996، ص 577.
- 51- ينظر: المازوني، الدرر المكنونة، تح: بركات إسماعيل، ص 296.

منهج الإمام الشنشوري الفقهي في الفرائض manhaj al'imam Al-Shinshuri alfeqhe fi alfaraydh

طالب الدكتوراه: حمزة فرطاس* أ.د/ عبد الكريم حامدي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

abdelkrim_2007@yahoo.fr hamza-fortas@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020 /09 /06 تاريخ القبول: 2020/11/27

الملخص:

يتناول هذا البحث ((منهج الإمام الشنشوري الفقهي في الفرائض))، من حيث ذكر سيرة الإمام الشنشوري، وبيان منهجه العام في التأليف في الفرائض، ثم ملامح منهجه الفقهي في الفرائض بذكر مصادره الفقهية التي يعتمد عليها وكيفية الإحالة إليها والاستفادة منها، وعرضه للمصادر التشريعية من قرآن وسنة وإجماع وقياس وأقوال الصحابة رضي الله عنهم، وكيفية الاستدلال بها والترجيح بينها، ثم بيان منهجه في عرض المذاهب الفقهية والترجيح بينها، وقد خلصت الدراسة إلى أن الإمام الشنشوري كان إمام الفرائض في زمانه وكان صاحب علم واسع في الفرائض وغيرها من علوم الشريعة، وأن كتبه من أهم المراجع المعتمدة في الفرائض وخاصة كتاب ((فتح القريب المجيب))، وهو صاحب معرفة واسعة بالمذاهب الفقهية، كما أنه التزم أصول المذهب الشافعي في مؤلفاته الفرضية، وأما ترجيحاته الفقهية فقد كان يعتمد على فروع المذهب الشافعي، وكان صاحب أمانة علمية وتوثيق سليم، وأدب علمي رفيع وخلق فاضل في تعامله مع المخالفين.
الكلمات المفتاحية: الشنشوري؛ منهج فقهي؛ فرائض؛ مصادر تشريعية؛ مذاهب فقهية.

Abstract:

This research deals with ((manhaj al'imam Al-Shinshuri alfeqhe fi alfaraydh)), In terms of mentioning the biography of Imam Al-Shanchuri, as well as explaining his general approach to authorship, and then the features of his jurisprudential approach to obligations, by mentioning his jurisprudential sources on which he relies and how to refer to and benefit from them. As well as his presentation of the legislative sources from the Qur'an, Sunnah, consensus, measurement and the sayings of the Companions, may God be pleased with them, and how to infer them and weight them, then explain his method in presenting the jurisprudential schools and the weighting between them.

In end the study concluded that Imam Al-Shanchuri was the imam of the obligatory duties of his time and he was the author of a wide knowledge in the obligatory duties and other sciences of Sharia, and that his books are one of the most important references approved in the obligatory science, especially the book (Fath Al-Qareb Al-Mujeeb), and he has extensive knowledge of jurisprudence schools, and he adhered to the fundamentals of the Shafi'i school in his obligatory writings, and as for its jurisprudential preferences, he was based on the branches of the Shafi'i school of thought, and he was the owner of scientific trust and right documentation, as well as the owner of a high scientific literature and virtuous manners in his dealings with the violators.

Key words: Al-Shanchuri; a jurisprudential method; obligations; legislative sources; jurisprudential schools.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلّل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أمّا بعد:

فإنّ الفقه في الدين من أشرف العلوم وأعلاها قدراً وأكثرها فائدة، وهو من أفضل القربات عند الله تعالى، ولذلك حرص العلماء الأجلاء على الكتابة والتأليف فيه، فكتبوا في كل أبواب الفقه، وخصّوا من بين تلك الأبواب باب الفرائض بمزيد عناية وكبير اهتمام، فأفردوه بالتأليف، وكتبوا فيه المطوّلات والمختصرات وما بين ذلك، حتى استتمّ هذا العلم واستقرّ.

وممّن كتب في علم الفرائض واشتهر العالم الفرضي المحقّق المدقّق عبد الله الشنشوري، فكتب عدّة كتب منها المطبوع والمخطوط، جمع فيها بين العلم والعمل، والتنظير والتطبيق، بين الأحكام الشرعيّة والمسائل الحسابيّة، على طريقة رائعة بديعة، قلّ مثيلها وعزّ نظيرها، وقد سلك منهاجاً فقهياً دقيقاً جعل علماء المذاهب يعترفون بفضلها ويثنون عليه وينقلون عنه، فكان لزاماً بيان منهجه الفقهي في الفرائض، وإنما خصصنا بالفقهي؛ لأن علم الفرائض مبني في أساسه على علمين: علم الفقه، وعلم الحساب، أما علم الحساب فهو من العلوم العقلية العظيمة، وهو خارج ميدان اختصاصنا، وشأنه لأهله، وأما الفقه فهو بيت القصيد وهو الميدان الذي نبحت فيه، ولمعرفة منهجه الفقهي في الفرائض، لا بد من ذكر سيرته، ثم بيان منهجه العام في التأليف، ثم بيان ملامح منهجه الفقهي في الفرائض.

وعلى هذا يكون السؤال المطروح:

ما منهج الإمام الشنشوري في التأليف؟ وما ملامح منهجه الفقهي في الفرائض؟
وللجواب عن هذه الأسئلة اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم البحث إلى ما يلي:

المطلب الأول: سيرة الإمام عبد الله الشنشوري.

المطلب الثاني: المنهج العام في التأليف في الفرائض عند الإمام الشنشوري.

المطلب الثالث: المنهج الفقهي في الفرائض عند الإمام الشنشوري.

الدراسات السابقة: وقفنا على مقال بعنوان: الإمام الشنشوري وجهوده في علم الفرائض لعلي زين العابدين الحسيني سيد أحمد زايد، وهو بحث نشرته مجلة جامعة المدينة العالمية بماليزيا، العدد الحادي والعشرون يوليو 2017م، وقد سلط البحث الضوء على سيرة الإمام الشنشوري وآثاره المطبوعة ثم جهوده في خدمة علم الفرائض، لكنه لم يتناول جوهر كتبه الفرضية الذي يتمثل في دراسة منهجه في التأليف وكذلك منهجه الفقهي في علم الفرائض، ولذلك أردنا تسليط الضوء على هذا الجانب؛ لبيان مكانة كتبه من حيث ما تضمنته من فضائل تميّزها عن غيرها.

المنهج المتبع: اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الاستقرائي وذلك باستقراء وتتبع التفاصيل والجزئيات من كل الكتب المتعلقة بالموضوع، والمنهج التحليلي بجمع كافة المعلومات الخاصة بالموضوع، ثم تحليلها للتوصل إلى النتائج، والمنهج المقارن للمقارنة والترجيح بين أقوال العلماء في الفرائض والفقه والتاريخ والتراجم وغيرها.

المطلب الأول: سيرة الإمام عبد الله الشنشوري

الفرع الأول: حياة الإمام الشنشوري الشخصية

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه وشهرته:

هو: عبد الله بن بهاء الدين محمد بن جمال الدين عبد الله بن نور الدين الطنبغا التركي العجمي الشنشوري¹.

وكنيته ((أبو البركات))²، وأما لقبه فهو ((جمال الدين))³.

واشتهر بـ((الشنشوري))، نسبة إلى قرية شِنْشُور، وهي قرية من قرى المنوفية بمصر⁴. واختلف العلماء في ضبط شكلها، هل هي الشِنْشُورِي أم الشِنْشُورِي، أي بفتح الشين الأولى وضم الثانية، أو بكسر الأولى وفتح الثانية، جاء في "التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية" أن الأول هو المشتهر على الألسن⁵، وجاء في الأعلام: "بتونس، مخطوطة من كتابه ((فتح القريب المجيب)) قرئت على مصنفها الشنشوري، وشكلت فيها نسبه بكسر الشين الأولى وفتح الثانية"⁶، فتكون الثانية هي الأصوب؛ لأن الشيخ رحمه الله أقرها، وهي "الشِنْشُورِي".

ثانياً: مولده ونشأته ووفاته:

ولد الإمام عبد الله الشنشوري كما قال هو عن نفسه: "مولدي: سنة خمس أو ست وثلاثين وتسعمائة"⁷؛ أي أنه ولد في حدود 935 هـ و 936 هـ.

وقد نشأ الإمام عبد الله الشنشوري في بيت علم وشرف، فوالده الشيخ محمد الشنشوري كان عالماً فرضياً فقيهاً مسنداً، وكان معمرًا أيضاً⁸، وجده عبد الله أيضاً كان شيخاً، وجد أبيه علي العجمي أيضاً كان شيخاً⁹، ومنه فقد نشأ الإمام عبد الله الشنشوري على ما ينشأ عليه أبناء العلماء من الأدب والأخلاق، والتحصيل العلمي الوفير، في سائر العلوم الدينية والدنيوية، سيما وأنه نشأ في القاهرة، وبالتحديد في الأزهر في أزهى عصوره، وابن الشيخ عبد الله الشنشوري اسمه عبد الوهاب كان عالماً، وكان يملئ على والده في مؤلفاته، وقد اشتهر عبد الوهاب ابن الشيخ وقصده الطلاب¹⁰.

وكانت وفاة الإمام عبد الله الشنشوري في سادس ذي الحجة سنة 999 هـ، ودفن بتربة المجاورين بالصحراء¹¹.

الفرع الثاني: حياة الإمام الشنشوري العلمية

أولاً: شيوخه وتلاميذه:

لم تتحدث كتب التراجم والطبقات كثيراً عن شيوخ الإمام الشنشوري إلا أنه قد ذكر أن من شيوخه والده الشيخ بهاء الدين محمد الشنشوري الفقيه الفرضي المسند¹²، ومن شيوخه أيضاً نور الدين علي المنزلاوي الفرضي الحاسب¹³، وذكر صاحب كتاب ((المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد)) أن من شيوخه أيضاً محمد القاهري المعروف بالفارضي¹⁴، هؤلاء هم شيوخ الإمام الشنشوري المذكورين، ولكن من المعلوم أن الإمام الشنشوري قد نشأ في القاهرة وبالتحديد في الجامع الأزهر في أزهى عصوره وقد درس على علمائه ونهل من علومه ونال حظاً وافراً من ذلك.

وقد اشتهر الإمام الشنشوري في زمانه وذاع صيته، وقصده الطلاب للانتفاع به، وتتلذذ على يديه خلق كثير كمحمد بن أحمد المرادوي الحنبلي¹⁵، وحسين بن عبد الكريم زين الدين مفتي الشافعية بغزة¹⁶، وعبد الغفار بن يوسف جمال الدين العجمي الحنفي¹⁷، وغيرهم.

ثانياً: مكانته العلمية وأهم مصنفاته:

كان الإمام الشنشوري صاحب أخلاق فاضلة تجلت في كتاباته¹⁸، فقد كان رحمه الله متواضعاً طارح الكلفة، ولا يذكر العلماء الأعلام أو غيرهم من العلماء إلا بالترحم والترضي.

وقد لقي الإمام الشنشوري الكثير من الثناء في كتب الفقه والفرائض وغيره، نذكر منها:
- قال صاحب كتاب ((معجم المؤلفين)) في ترجمته: "فرضي، حاسب، خطيب، محدث، أصولي"¹⁹.

- وقال صاحب كتاب ((درر الحكام شرح غرر الأحكام)): "... ونقل هذا إمام الفرضيين عبد الله الشنشوري الشافعي رحمه الله تعالى في شرحه للترتيب عن الحنفية..."²⁰.

وقد شغل الإمام الشنشوري منصب خطيب الجامع الأزهر²¹؛ أي أنه كان مدير وشيخ الجامع الأزهر، وكان له قوة تأثير في الشؤون السياسية وغيرها في زمانه.

وقد ترك الإمام الشنشوري الكثير من الآثار العلمية في الفرائض والحساب والفقه وغيرها، وهي:
أ- مصنفاته في الحساب:

- بغية الراغب وشرح مرشد الطالب²².

- شرح تحفة الأحاب في معرفة الحساب²³.

ب- مصنفاته في الفقه: قررة العينين في مساحة ظرف القلتين²⁴.

ج - مصنفاته في الحديث:

- المختصر في مصطلح أهل الأثر²⁵.

- خلاصة الفكر في شرح المختصر في مصطلح أهل الأثر²⁶.

- سراج الكلم فيما يحتاج إليه المحدث من المهم²⁷.

د- مصنفاته في الفرائض:

وقد أخرناها؛ لأنها محل الدراسة وهي:

- فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب²⁸، وأحدث طبعة له هي طبعة مطبعة التقدم بمصر، 1925م، وهي طبعة قديمة، والمتوفر منها به الكثير من البتر، وهناك نسخة مخطوطة بجودة عالية ومنقحة في جامعة الرياض، برقم: 5042، وهي التي أشتغل عليها إن شاء الله في هذا البحث.

- الفوائد الشنشورية بشرح المنظومة الرحبية²⁹، وقد قام بتحقيق هذا الكتاب والتعليق عليه محمد بن سليمان آل بسام، وطبعته دار عالم الفوائد بمكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة 1422 هـ، الموافق لسنة 2002م.

- الدرّة المضية في شرح الفارضية³⁰: وهو شرح للمنظومة الفارضية، التي هي عند الحنابلة كالرحبية عند الشافعية، وقد قام محمد بن عبد العزيز بن مانع بتحقيق هذا الكتاب، وطبعه المكتب الإسلامي بسوريا الطبعة الأولى سنة 1381 هـ، الموافق ل1961م.

- الفوائد المرضية في شرح الملقبات الوردية³¹: وهو كتاب لا يزال مخطوطاً في دار الكتب المصرية، تحت رقم: 561/1.

- شرح الجعبرية: وهو كتاب لا يزال مخطوطاً، وهو مذكور في فهرس المكتبة الأزهرية، تحت رقم: 338811.

المطلب الثاني: المنهج العام في التأليف في الفرائض عند الإمام الشنشوري

لقد اعتنى الإمام عبد الله الشنشوري اعتناءً بالغاً بعلم الفرائض، وتتنوعت أشكال مؤلفاته فيه، فمؤلفاته في علم الفرائض إما شرح أو تقرير لمتون معتمدة، ويظهر ذلك جلياً في تصدي الإمام الشنشوري لشرح متون ثلاثة هي الأهم في علم الفرائض، وهي: ((الفارضية)) للإمام الفارضي، و((الرحبية)) للإمام الرحبي، و((ترتيب المجموع)) للإمام سبط المارديني، وقد وضع الإمام الشنشوري في هذا الأخير -شرح ترتيب المجموع- زبدة كتابه الفوائد الشنشورية، وعلم الفرائض هو الجانب المستتير من حياة الإمام الشنشوري العلمية، فهو أكبر ميدان نبغ فيه، وعلا فيه كعبه، وصار من السادة العلماء البارزين في هذا العلم، حيث أصبحت كتبه محط أنظار الفرضيين.

ومن أمعن النظر في كتب الإمام الشنشوري في علم الفرائض يجد أنه تدرج في شروحه لمتون علم الفرائض الأربعة؛ حيث نستطيع أن نقول بأن هذه الكتب التي وضعها كانت وفق مراحل متكاملة ومستويات مختلفة، لمن يريد تحصيل علم الفرائض والنبوغ فيه، وهي كما يلي:

- ((الدرة المضية في شرح الفارضية))، يمثل هذا الكتاب مرحلة المبتدئين، أي المرحلة الأولى للمتعلمين، وقد اختزل فيه الإمام الشنشوري الأقوال، بترتيب حسن وعبارة سهلة، وهو من المختصرات النافعة التي ذكر فيها خلاصة علم الفرائض.

- ((الفوائد الشنشورية في شرح المنظومة الرحبية))، هذا الكتاب يمثل المرحلة المتوسطة في التعليم لطلاب الفرائض؛ لأنه أشار فيه إلى الأقوال والمذاهب.

- ((فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب))، هذا الكتاب يمثل مرحلة المنتهين، فقد ذكر فيه كل شاردة وواردة في علم الفرائض، مع اعتناؤه بأدب الخلاف العالي، والتوسع بذكر الخلاف بين الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم من الأئمة، وتميز هذا الكتاب بدقة العبارة، وتحقيق الأقوال، وتوثيق النقول، وذكر الأدلة والقواعد، والترجيح بين الآراء.

- ((الفوائد المرضية في شرح الملقبات الوردية))، يعتبر هذا الكتاب تمام البناء العلمي للمتخصصين في علم الفرائض، وقد ذكر فيه الخلاف العالي ومذاهب العلماء.

الفرع الثاني: سمات وخصائص مؤلفات الإمام الشنشوري في الفرائض

سار الإمام الشنشوري على طريقة معينة شملت معظم مؤلفاته، فتميزت طريقته بخصائص ومميزات كثيرة في نقاط متعددة هي:

أولاً: براعة الاستهلال:

والمراد به: "هي أن يشير المصنف في ابتداء تأليفه قبل الشروع في المسائل بعبارة تدل على المرتب عليه إجمالاً، وهي كون ابتداء الكلام مناسباً للمقصود، وهي تقع في ديباجات الكتب كثيراً³²؛ أي يشير في خطبة الافتتاح إلى موضوع المؤلف، ومن أمثلة ذلك قوله في مقدمة كتابه ((فتح القريب المجيب)): "الحمد لله الباقي بعد فناء خلقه، المتكفل لكل أحد برزقه، الرؤوف الرحيم الوارث، الفتح العليم الباعث، الذي علمنا شرائعه في الأحياء والأموات، وأنزل ذلك على عبده في الآيات البيّنات، وتولى بنفسه قسمة الموارد ففصل وأعرب، ولم يكلها لنبي مرسل، ولا لملك مقرب، بل فرض وقدر وأوصى، وسوى ورجح وأحصى، أحمدته على نعم خولها، وقسم أجزائها، فبينها وفصلها، وأعالها وعدّلها، ولم يكرها بنقص ولا إجحاف، حمد معترف بذلك غاية الاعتراف..."³³.

ثانيا: التعريف بنفسه:

التزم الإمام الشنشوري التعريف بنفسه عند أول كل كتاب بعد انتهائه من خطبة الكتاب مقرونا بألفاظ الدعاء والتذلل والخضوع، وهذا أمر تعارفه العلماء، فبها يمكن التمييز بينهم، وصيغتها كانت تختلف من بلد إلى بلد ومن زمن إلى زمن، وفي هذا يقول رحمه الله في ((الفوائد الشنشورية)): "أما بعد، فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربه القريب المجيب، عبد الله الشنشوري الشافعي الفرضي الخطيب بالجامع الأزهر"³⁴.

ثالثا: اختيار الاسم المطابق للمسمى في مؤلفاته مع تلقيب بعضها: حرص الإمام الشنشوري رحمه الله على اختيار اسم يطابق مضمون الكتاب مع مراعاة السجع الذي كان شائعا في عصره، فضلا عن هذا فإنه كان يمنح بعض تصانيفه ألقابا تدل عليها، مثاله: ((الدرة المضية في شرح الفارضية)) وغيرها مما ذكر.

رابعا: تمييزه لمؤلفاته من ثانيا كلامه:

ذكر الإمام الشنشوري رحمه الله في كثير من مؤلفاته أوصافا ومميزات لها، تبين علو شأنها وانفرادها ببعض المميزات عن غيرها من ذلك:

أ- إنها تجمع ما تفرق من الأبحاث، وتيسر الوصول إليه، وتحتوي الفوائد، وهذا المقصد الأكبر في التأليف عادة، وقد وصف ذلك في كتابه ((فتح القريب المجيب)) فقال: "فالشافعي يقول: هذه الكفاية أو فرائض الروضة أو المنهاج، والحنفي يراه السراجية أو ضوء السراج، والمالكي يظنه الجعديّة أو فرائض المختصر، والحنبلي يحسبه التهذيب المعتمر، والحاسب لا يشك أنه الوسيلة، والفقهاء يخالونه حساب الوصايا في الروضة الجليلة، والجبري يقول: إنه المقنع أو الأصول، والدوري يعترف أنه غاية السؤال، قد اعتنيت فيه بتحرير المذاهب وما عليه الفتوى؛ لأنه الأحسن للمقلدين في الجدوى"³⁵.

ب- احتواؤها على التحقيقات النفيسة: سعى الإمام الشنشوري إلى تحقيق المسائل التي لم يسبقه إليها غيره بمثل طريقته، والنظر فيها يحتاج إلى الإنصاف لتحصيل الفائدة، يقول رحمه الله عن كتابه ((فتح القريب المجيب)): "فدونك كتابا تشد إليه الرحال، ومجموعا يغنيك من الكتب عن إجمال، لم آل جهدا في إجماله وتفصيله، طالما طالعت الكتب تهذيبه وتحصيله"³⁶.

خامسا: بيان أسباب تأليفه:

تنوعت أسباب تأليف الإمام الشنشوري رحمه الله، وقد كان يذكرها في مقدمة كل كتاب، وهي كالآتي:

أ- رغبته في زيادة الفائدة على كتاب ما، وإلحاح من له حسن اعتقاد وظن في الشيخ الشنشوري، كما في ((فتح القريب المجيب)): حيث قال: "فرايته كتابا جامعا للفوائد، مشتتلا على الأعمال الكثيرة والقواعد، ومع ذلك فأصله مشهور بالبركة، فرغبت أن أوافقه فيها وأشارك، بعد أن ألح علي في شرحه جماعة ممن يشتغل بهذا الفن، ممن له في حسن اعتقاد أو ظن... فلما تكرر منهم الطلب، وعلمت أنه لا ينفعني منهم العذر ولا الهرب، توجهت إلى ما طلبوا مني، راجيا من الله أن لا يخلف ظني"³⁷.

ب- طلب صاحب منظومة من الإمام الشنشوري أن يشرح منظومته، كما في ((الدرة المضية))، حيث قال: "قد سألتني ناظم هذه الأرجوزة -الفارضية- المهذبة، المختصرة الوجيزة، الذي لا أستطيع خلافة، ولا أرى وجها حسنا إلا إسعافه، أن أشرحها شرحا مختصرا غير ممل، ومع اختصار ليس بمخل"³⁸.

ج- سؤال من لا يستطيع الإمام الشنشوري مخالفته، أو سؤال قريبه منه التأليف كما في ((الفوائد الشنشورية))، و((الفوائد المرضية))، حيث قال في ((الفوائد الشنشورية)): "قد سألتني ولدي عبد الوهاب وفقه الله للصواب أن أشرح المنظومة الرحبية، أسكن الله مؤلفها الغرف العلية؛ فأجبتة لذلك"³⁹، وقال في ((الفوائد المرضية)): "قد سألتني من لا تسعني مخالفته أن أشرح الملقبات الوردية أسكن الله مؤلفها الغرف العلية؛ فأجبتة لذلك"⁴⁰.

سادسا: إيراده للحكم في كتبه:

اهتم الإمام الشنشوري بنقل الحكم في كتبه، منها ما ذكره في قوله: "وعند الامتحان يكرم المرء أو يهان"⁴¹، ومنها قوله: "أدخلني أخرجك واغرسني أفلحك"⁴²، وغيرها.

سابعا: كثرة تضرعه إلى الله تعالى:

الإمام الشنشوري كثير التضرع إلى الله تعالى في مؤلفاته، ومثاله قوله: "وأنا أسأل الله تعالى العون على الإكمال، والصيانة عن الخطأ في المقال، وأن ينفع به كما نفع بأصليته، فإنه الملجأ والمعول في الشدائد عليه، وأن ييسره على الأصاغر، وينفع به الأكابر، ويلهمهم كتابته بأقلام المحابر في الدفاتر، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، ويعصمني وقارئه من الشيطان الرجيم، لا رب غيره ولا مرجو إلا خيره"⁴³.

ثامنا: حرصه على استخراج الفوائد:

يذكر الإمام الشنشوري دائما الفوائد بعد الانتهاء من الكلام في كل مسألة مهمة دائما، مثاله قوله بعد الانتهاء من الحديث عن أن الكفر مانع من الإرث: "فائدتان: الأولى: هل الكفر ملة واحدة أم ملل؟، الأصح من مذهبا أن الكفر ملة واحدة...، الفائدة الثانية: بقي من موانع الإرث ثلاثة أيضا..."⁴⁴.

تاسعا: ذكر تاريخ اختتام المؤلف:

غالبا ما يذكر الإمام الشنشوري المكان الذي اختتمه فيه، وذلك في آخر كلامه فيه، مثاله قوله: "وكان الفراغ من تبييض هذه النسخة من نسخة الأصل، في سادس عشر من شهر صفر الخير سنة 983 من الهجرة النبوية"⁴⁵.

المطلب الثالث: المنهج الفقهي في الفرائض عند الإمام الشنشوري

تنوع منهج الإمام الشنشوري الفقهي في الفرائض بتنوع مصادره التي اعتمد عليها وكيفية تعامله معها، من حيث الاستفادة من المصادر الفقهية والاعتماد على المصادر التشريعية، وكيفية عرضه للمذاهب والترجيح بينها.

الفرع الأول: منهج الإمام الشنشوري في الاستفادة من المصادر الفقهية

إن المتأمل في كتب الإمام الشنشوري في الفرائض يعجب لكثرة ذكر الأقوال وكثرة ذكر الناقلين، والتعرض للكتب والإحالة العلمية لدرجة أن الإمام الشنشوري لا يكاد يذكر حكما إلا عزا النقول إلى أصحابها، وأحال إلى الكتب، وهو رحمه الله بهذا يفي بالأمانة العلمية التي يشترطها على نفسه في مقدمات كتبه⁴⁶.

أولا: مصادر الإمام الشنشوري في مؤلفاته:

أما مصادر الإمام الشنشوري الفقهية فيمكن تقسيمها إلى كتب علماء الشافعية، وكتب علماء المذاهب الأخرى وهي كما يلي:

أ- كتب علماء الشافعية: يعتبر الإمام الشنشوري من علماء المذهب الشافعي، ويظهر ذلك جليا في الكتب والتحقيقات والشروحات التي وضعها في خدمة علم الفرائض، ومن أهم المصادر التي ذكرها الإمام الشنشوري من كتب الشافعية:

- 1- أمالي السرخسي، للإمام أبي الفرج السرخسي الشافعي⁴⁷.
- 2- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للإمام البغوي⁴⁸.
- 3- الحاوي الكبير، للإمام الماوردي⁴⁹.
- 4- الذخائر في فروع الشافعية، للقاضي مجلي⁵⁰.
- 5- روضة الطالبين، للإمام النووي⁵¹.
- 6- الشامل في فروع الشافعية، لابن الصباغ⁵².
- 7- فتح العزيز شرح الوجيز، للإمام الرافعي⁵³.
- 8- المجموع شرح المهذب، للإمام النووي⁵⁴.
- 9- المهذب في الفروع، للإمام الشيرازي⁵⁵.
- 10- نهاية المطالب في دراية المذهب، للإمام الجويني⁵⁶.
- 11- الوجيز في فقه الإمام الشافعي، للإمام الغزالي⁵⁷.

ب- كتب علماء المذاهب الأخرى:

- 1- تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق للإمام الزيلعي الحنفي⁵⁸.
- 2- الذخيرة، للإمام القرافي المالكي⁵⁹.
- 3- الزيادات في فروع الحنفية، للإمام محمد بن الحسن الشيباني الحنفي⁶⁰.
- 4- شرح فرائض الحوفي، للإمام السطي المالكي⁶¹.
- 5- شرح فرائض الحوفي، للإمام سعيد العقباني المالكي⁶².
- 6- الشرح الكبير، للإمام ابن قدامة الحنبلي⁶³.
- 7- مختصر الخرقى، للإمام الخرقى الحنبلي⁶⁴.
- 8- المغني في فقه الإمام أحمد، للإمام ابن قدامة الحنبلي⁶⁵.
- 9- نفائس الأصول شرح المحصول، للإمام القرافي المالكي⁶⁶.

ثانيا: منهج الإمام الشنشوري في الإحالة إلى المصادر الفقهية:

وتتجسد هذه الإحالة في أمور، هي:

- أحيانا يذكر المؤلف مع الكتاب الذي نقل منه: ويقول في آخر النقل ((انتهى))، أو يضيف إليها كلمة أخرى تفيد كيفية النقل، هل هو مختصر أم ملنقط أم ماذا، فنقله في الأغلب يكون بذكر اسم المؤلف مع الكتاب، مثاله في ((فتح القريب المجيب)): "قال الماوردي، في أول كتاب الفرائض من الحاوي: حقيق لمن علم أن الدنيا منقرضة، وأن الرزايا قبل الغايات معترضة، وأن المال متروك لوارث، أو مصاب بحادث، أن يكون زهده فيها أقوى من رغبته، وتركه أكثر من طلبته، فإن النجاة منها فوز، والاسترسال فيها عجز، أعاننا الله على العمل بما نقول، ووفقنا لحسن القبول آمين. انتهى"⁶⁷.

- وأحيانا يذكر اسم المؤلف فقط لشهرته ومعرفة كتبه، مثاله في ((الفوائد المرضية)): "قال الشيخ تقي الدين ابن قاضي شعبة رحمهما الله: فقيه حلب ومؤرخها وأديبها تفقه على الشيخ شرف الدين البارزي له مصنفات جليلة..."⁶⁸.

- وأحيانا يذكر القول دون المصدر إذا كان القول مشتهرا بين العلماء، وأمثله كثيرة، منها ما ذكره في ((الفوائد الشنشورية)) بقوله: "وقال الشافعي رضي الله عنه: طلب العلم أفضل من صلاة النافلة، وليس بعد الفريضة أفضل من طلب العلم. انتهى" ⁶⁹.

- وأحيانا يذكر الكتاب الذي يوجد فيه البحث الذي يناقشه أو ينقله منه كما هو، ومثاله في ((فتح القريب المجيب)): "نختم بها فصل المناسحات، وهي في عمل المناسحات بالجدول...، ومن أحسن عبارة رأيتها عبارة الشيخ في شرح ألفيته، وأنا أسوقها بلفظها، وما يحتاج منها لبيان بيئته، مميزا لذلك بقولي في أوله يعني وفي آخره والله أعلم، فأقول وبالله التوفيق" ⁷⁰.

الفرع الثاني: منهج الإمام الشنشوري في الاستدلال بالمصادر التشريعية

كتب الإمام الشنشوري هي من كتب المواريث المهمة، ولا نكاد نمر بحكم في مسألة فرعية إلا وأورد الإمام الشنشوري الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

أولاً: القرآن الكريم

الإمام الشنشوري يبدأ الموضوع الفقهي أو المسألة الفقهية التي يبحثها بسرد الآيات القرآنية أولاً، ويكتفي منها بما يدل على القضية المطروحة، أو يعالج جانباً فقهيًا له علاقة بها، دون استئثار بسرد الآيات في الموضوع إذا كان بعضها أدل من الآخر، ودون اقتضاب لما هو لازم للاستدلال. وفي الموضوعات أو المسائل التي تحتاج إلى جميع النصوص القرآنية الواردة فيها، فإنه لا يألو جهداً في ذكرها وجمعها، ولا يتجاوز هذه الخطوة إلى استقراء السنة أو التعرّيج على اللغة إلا بعد جمع الآيات والترجيح والتعليق عليها.

وكان في عرضه واستقرائه لآيات القرآن الكريم يذكر وجه الاستدلال من الآيات محل الشاهد، ويذكر إذا ما كان فيها نسخ، ويتناول الظاهر والعام ودلالات الأمر والنهي فيها إلى غير ذلك. ومن نماذج هذا الاستقراء: آيات المواريث في كتابه ((فتح القريب المجيب)) ⁷¹. وهكذا يسير الإمام الشنشوري في كتابه كله باستقراء آيات القرآن الكريم والتعليق والتعقيب عليها؛ ليرسم بذلك منهجاً مطرداً قلّ أن نجد له نظير.

ثانياً: السنة النبوية الشريفة

تحلّل السنة النبوية المرتبة الثانية في الاستدلال عند الإمام الشنشوري، فقد كان بعد أن يذكر الآيات القرآنية في المسألة الفقهية المدروسة، يثني بالسنة النبوية المطهرة، وكان يبحث في سند الحديث، ويبين المتصل والمنقطع، والتخريج والراوي، وكثيراً ما يفسر السنة بالسنة، وينظر في الأحكام الزائدة التي تأتي بها السنة كما فعل ميراث الجدة في كتابه ((فتح القريب المجيب)) ⁷².

ويقتضي المنهج الفقهي للإمام الشنشوري عند الاستدلال بالسنة الخطوات التالية:

أ- عرض كل ما صح لديه من الأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بموضوع البحث عرضاً كاملاً من حيث الرواة والمتن إذا كانت متفقة.

ب- تحليل الأحاديث.

ج- بيان الأحكام الفقهية من جملة الأحاديث النبوية.

د- وفي حالة التعارض بين الأحاديث التي صحت عنده في موضوع البحث، فإنه يثبت الحديث المعارض الذي صحت روايته ويفصح في عبارة مؤدبة، وبطريقة مهذبة ما يشعر أخذه بأحدهما لو تحقق

ثبوتته ورجحانه على الآخر، ويبين الآثار الشرعية المترتبة على الأخذ به دون الحديث الآخر، كما يوضح الآثار الشرعية المترتبة على الحديث المعارض، كما يفهمها صاحب الرأي الآخر.

وعن مكانة السنة في التشريع فقد أجمع المسلمون على حجية ما صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، وكان مقصودا به التشريع، ونقل إلينا بنقل صحيح يفيد القطع، أو الظن الراجح بصدقه، ويكون حجة على المسلمين، ومصدرا تشريعيًا، يستتبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية، وكان الإمام الشنشوري أخذًا بهذا كله.

أما عن وظيفة السنة بالنسبة للقرآن الكريم فقد تحدث عنها الإمام الشافعي في رسالته الأصولية بقوله: "لم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه: أحدها: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فسن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما نص الكتاب، والآخر: ما أنزل الله فيه جملة، فبين عن الله معنى ما أراد، والوجه الثالث: ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص كتاب"⁷³، وقد طبق الإمام الشنشوري وظائف السنة في كتب الفرائض خير تطبيق.

ثالثا: الإجماع

الإجماع حجة عند الإمام الشنشوري وفق أصول مذهبه الشافعي بعد الكتاب والسنة وقبل القياس، وأول إجماع يذكره الإمام الشنشوري هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ما اجتهدوا فيه؛ لأننا نعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على الخطأ إن شاء الله.

ولا يرى الإمام الشنشوري إجماع أهل المدينة إجماعا، وإنما هو رأي بعض العلماء. هذا وقد أخذ الإمام الشنشوري بالإجماع في مسائل كثيرة في كتب الفرائض منها ما ذكر في ((الفوائد الشنشورية)): "أما عدم إرث الكافر من المسلم فبالإجماع"⁷⁴.

رابعا: القياس

الإمام الشنشوري فقيه شافعي يحتج بالقياس اتباعا منه لأصول مذهبه، ومن خلال كتبه الفرضية يتضح لنا جليا كيف أنه يعتمد على القياس في الاستدلال على الأحكام الشرعية، وهو يرتب الأدلة حسب ترتيب الشافعية لها، بداية بالكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس.

ومن أمثلة أخذ الإمام الشنشوري بالقياس قوله في الفوائد الشنشورية: "فيرث بها الأقارب، وهم الأصول، والفروع، والحواشي؛ للآيات الكريمة، والأحاديث الصحيحة، وما ألحق بذلك بإجماع، أو قياس على تفصيل سيأتي بعضه"⁷⁵.

ومنها قوله في فتح القريب المجيب: "وحينئذ فأحسن ما يقال في أولاد الأولاد، أن حكمهم بالقياس على الأولاد"⁷⁶.

خامسا: قول الصحابي

الصحابي عند جمهور الأصوليين: هو من لقي الرسول صلى الله عليه وسلم مؤمنا به، ولازمه زمنا طويلا. وعند جمهور المحدثين: من لقيه مسلما، ومات على إسلامه، سواء طالت صحبته أم لم تطل.⁷⁷

واتفق الأئمة المجتهدون من أصحاب المذاهب على أنه لا خلاف في الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي أو الاجتهاد فيه؛ لأنه من قبيل الخبر التوقيفي عن صاحب الرسالة عليه صلوات الله وسلامه. ولا خلاف أيضا في أن قول الصحابي المقول اجتهادا ليس حجة على صحابي آخر؛ لأن الصحابة اختلفوا في كثير من المسائل، ولو كان قول أحدهم حجة على غيره، لما تأتى منهم هذا الخلاف.

وإنما الخلاف في فتوى الصحابي بالاجتهاد المحض بالنسبة للتابعي ومن بعده، هل يعتبر حجة شرعية أم لا؟⁷⁸

وبناء على هذا فقد اختلف الأصوليون والفقهاء في القول بحجية المأثور من أقوال الصحابة وفتاويهم، فذهب جماعة منهم إلى القول بحجيتها. أما جمهور العلماء فذهبوا إلى أن أقوال الصحابة ليست بحجة، وعليه جمع من متأخري المذاهب الأربعة⁷⁹.

ومن تتبع جزئيات كتب الإمام الشنشوري في الفرائض نجد أنه كان يلتزم مذهب الشافعية في اختياراتهم لمذاهب الصحابة رضي الله عنهم، فقد كان يعرض في بعض مسائله لآراء الصحابة وفتاويهم ومخالفتهم، ويختار من هذه الآراء ما يراه موافقا لمذهب الشافعية من وجهة نظرهم في المسألة، وأحيانا يرفض بعضها إذا خالفت نص سنة ثبت عندهم، وأحيانا كان يأخذ منها ما أجمعوا عليه، فيكون سنده فيها الإجماع نفسه وليس قول الصحابي في ذاته، والمعتمد عندهم في الغالب في الفرائض هو مذهب الإمام زيد رضي الله عنه.

ومن أمثلة ذلك، ما ذكره في ((فتح القريب المجيب)): "وزيد بن ثابت ثابت فرضي الوجود، من وافقه الإمام الشافعي بغير تقليد، حتى تردد فيما وقع منه فيه التردد"⁸⁰.

وما ذكره أيضا في ((فتح القريب المجيب)) عند الكلام عن المسألتين الغراوين: "ويجوز أن يحتج للمسألتين باتفاق الصحابة رضي الله عنهم قبل إظهار ابن عباس رضي الله عنهما للخلاف"⁸¹.

الفرع الثالث: منهج الإمام الشنشوري في عرض المذاهب الفقهية والترجيح بينها

مصنفات الإمام الشنشوري رحمه الله من أكثر المصنفات الغنية بالنقول ونصوص المذاهب الفقهية، والمتأمل في مؤلفاته يجده يكثر النقل عن الفقهاء، ويعالج المسائل الفقهية على المذاهب الأربعة وغيرها، ومن مميزات منهجه في المذاهب الفقهية ما يلي:

أولاً: التصريح بأرائه واختياراته: حيث كان ينص عليها بعبارات تدل على الترجيح والاختيار كالأرجح، أو يظهر ذلك من تنصيبه على الأقوال الضعيفة، والشاذة؛ حيث يكون مذهبه مقابلاً، وقد يُعرف مذهبه من منطوق كلامه، مثاله: ما ذكره في ((الفوائد الشنشورية)) في مسألة عدد الإخوة الذي تحجب به الأم في رواية ابن عباس ومعاذ رضي الله عنهما: "والجمهور على خلافهما، وجوابهما مذكور في المطولات"⁸².

ثانياً: التعرض للخلاف العالي، وذكر الأقوال والنقول: فمما تتميز به كتبه في علم الفرائض هو نقله لأقوال المشهورين من الصحابة والتابعين في المسائل الفرضية، وكذلك تعرضه لأقوال الأئمة وأصحابهم في غالب المسائل التي يذكرها، وربما ذكر آراء وأقوال غيرهم من العلماء المشهورين، وإذا لم يتعرض لذكر الخلاف فالغالب أن المسألة تكون من المسائل الإجماعية، مثاله: قال في ((الفوائد المرضية)): "وتعرضت فيه للخلاف العالي لتعرض الناظم رحمه الله لذلك، وألحقته بحكم المسألة المعمول به عند أهل المذاهب الأربعة على ما في ذلك من خلاف أو وفاق"⁸³.

ثالثاً: بيان معتمد مذهب الشافعية: حيث اهتم ببيان مذهب الشافعية في غالب المسائل، وربما ذكر الأقوال، والأوجه في بعض المسائل عند الشافعية، وقد يبين المعتمد منها.

ولعل سرّ هذا الاهتمام بمذهب الشافعية يرجع لسببين: أنه من المنتسبين إليه، وقد صرح بذلك في غالب كتبه، وأن أغلب المتون التي شرحها في علم الفرائض هي متون الشافعية في هذا العلم، مثاله: قال في ((الدرّة المضية)): "فحيث قلت: مذهبنا، أو عندنا، فهو مذهب الشافعية رضي الله عنهم"⁸⁴.

خاتمة:

بعد هذه الجولة الموجزة في بحث ((منهج الإمام الشنشوري الفقهي في الفرائض)) يمكن التوصل إلى جملة من النتائج المستفادة من هذا البحث وهي:

- 1- موسوعية الإمام الشنشوري ومدى علمه واطلاعه على شتى العلوم ولا سيما الفرائض والفقهاء والحديث، وهو من العلماء الذين جمعوا بين الفقه والحديث.
- 2- يعدّ الإمام الشنشوري إمام الفرائض في زمانه، وهو من أهم المحققين في هذا العلم؛ شرح وحقّق ونقّح، وظهر ذلك جلياً في مؤلفاته في الفرائض.
- 3- كتب الإمام الشنشوري من أهم المراجع المعتمدة في الفرائض، وخاصة كتاب ((فتح القريب المجيب)).
- 4- يظهر من كتب الإمام الشنشوري معرفته الواسعة بمذاهب الفقهاء الآخرين.
- 5- الإمام الشنشوري يلتزم بأصول المذهب الشافعي في مؤلفاته الفرضية.
- 6- يلتزم الإمام الشنشوري في ترجيحاته مذهب الإمام الشافعي، بعد سرد جميع المذاهب الأخرى وأدلتها.
- 7- الإمام الشنشوري يستخدم منهج الدقة والأمانة العلمية والتوثيق السليم في نسبته لأقوال العلماء والإحالة إلى كتبهم.

التوصيات:

نوصي إخواننا الباحثين بالاعتناء بكتب علم الفرائض والتعريف بعلمائه، سيما وأنّ معظم كتب المتقدمين لا تزال مخطوطة.

كما نوصي بمزيد الاعتناء بكتب الإمام الشنشوري، والبحث في منهج المؤلف فيها، خاصة ما يتعلّق بالجانب الحسابي ممّا يختص بعلم الفرائض.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، ط3، 1428 هـ- 2008.
- 2- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان، ط5، 2002م.
- 3- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، بغية الراغب شرح مرشدة الطالب، مخطوط، جامعة الرياض، رقم: 6211.
- 4- إبراهيم بن محمد الباجوري (ت: 1277هـ)، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية، تحقيق أحمد سعد علي، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، (دت، دط).
- 5- علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1405هـ.
- 6- محمد أمين المحبي (ت: 1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، لبنان، (دت، دط).
- 7- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، خلاصة الفكر، تحقيق: صابر بن محمد الزبياري، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1405 هـ- 1984م.
- 8- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، الدرّة المضية في شرح الفارضية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 1381 هـ- 1961م.
- 9- محمد بن فراموز ملا خسرو (ت: 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العلمية، لبنان، (دت، دط).
- 10- محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان، (دت، دط).
- 11- عبد الحي ابن العماد العكري (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، محمود الأرئوط، دار ابن كثير، سوريا، 1406هـ.
- 12- علي زين العابدين الحسيني سيد أحمد زايد، الشنشوري وجهوده في علم الفرائض، جامعة ملايا، ماليزيا، مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد 21 يوليو 2017م.

- 13- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، فتح القريب المجيب، مخطوط، جامعة الرياض، رقم: 5042.
- 14- عبد الشنشوري (ت: 999هـ)، الفوائد الشنشورية، تحقيق: محمد بن سليمان آل بسام، دار عالم الفوائد السعودية، ط1، 1422 هـ.
- 15- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، الفوائد المرضية في شرح الملقبات الوردية، مخطوط، دار الكتب القومية، مصر، رقم: 268.
- 16- عبد الرحمن السيوطي (ت: 911هـ)، لب اللباب في تحرير الأنساب، دار صادر لبنان، (دت، دط).
- 17- بكر أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، السعودية، ط1، 1417هـ.
- 18- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (دت، دط).
- 19- إسماعيل بن محمد الباباني (ت: 1339هـ)، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (دت، دط).

الهوامش:

- 1- محمد أمين المحبي (ت: 1111هـ)، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، لبنان، (دت، دط)، 298/1.
- 2- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، بغية الراغب شرح مرشدة الطالب، مخطوط، جامعة الرياض، رقم: 6211، ص 204/أ.
- 3- إسماعيل بن محمد الباباني (ت: 1339هـ)، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (دت، دط)، 473/1.
- 4- عبد الرحمن السيوطي (ت: 911هـ)، لب اللباب في تحرير الأنساب، دار صادر لبنان، (دت، دط)، 147/1.
- 5- إبراهيم بن محمد الباجوري (ت: 1277هـ)، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية، تحقيق أحمد سعد علي، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، (دت، دط)، ص 6.
- 6- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، لبنان، ط5، 2002م، 129/4.
- 7- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، خلاصة الفكر، تحقيق: صابر بن محمد الزبياري، دار الأرقم، الكويت، ط1، 1405 هـ- 1984م، ص 38.
- 8- عبد الحي ابن العماد العكري (ت: 1089هـ)، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، سوريا، 1406هـ، 395/8.
- 9- الشنشوري، خلاصة الفكر، (م.س)، ص 37.
- 10- الشنشوري، خلاصة الفكر، (م.ن)، ص 37.
- 11- الباجوري، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 6.
- 12- ابن العماد، شذرات الذهب، (م.س)، 395/8.
- 13- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، فتح القريب المجيب، مخطوط، جامعة الرياض، رقم: 5042، ص 93/ب.
- 14- بكر أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، السعودية، ط1، 1417هـ، 767/2.
- 15- المحبي، خلاصة الأثر، (م.س)، 356/3.
- 16- المحبي، خلاصة الأثر، (م.ن)، 49/2.
- 17- المحبي، خلاصة الأثر، (م.ن)، 433/2.
- 18- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 2/أ-ب.
- 19- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (دت، دط)، 128/6.
- 20- محمد بن فراموز ملا خسرو (ت: 885هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العلمية، لبنان، (دت، دط)، 433/2.
- 21- الباباني، هدية العارفين، (م.س)، 473/1.
- 22- كحالة، معجم المؤلفين، (م.س) 128/6.
- 23- عبد الشنشوري (ت: 999هـ)، الفوائد الشنشورية، تحقيق: محمد بن سليمان آل بسام، دار عالم الفوائد السعودية، ط1، 1422 هـ، ص 07.
- 24- الباباني، هدية العارفين، (م.س)، 473/1.
- 25- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 26- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 27- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 28- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 29- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 30- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 31- الباباني، هدية العارفين، (م.ن)، 473/1.
- 32- علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، لبنان، ط1، 1405هـ، ص 63.
- 33- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 1/أ.
- 34- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 11.
- 35- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 2/أ.
- 36- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 2/أ.

- 37- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 1/ب.
- 38- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، الدرّة المضيّة في شرح الفارضية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 1381 هـ- 1961 م، ص 4.
- 39- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 11.
- 40- عبد الله الشنشوري (ت: 999هـ)، الفوائد المرضية في شرح الملقبات الوردية، مخطوط، دار الكتب القومية، مصر، رقم: 268، ص 1/أ-ب.
- 41- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.ن)، ص 97/ب.
- 42- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.ن)، ص 228/ب.
- 43- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.ن)، ص 2/ب.
- 44- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 34-35.
- 45- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 235/ب.
- 46- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 2/أ.
- 47- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 135/ب.
- 48- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 221/ب.
- 49- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 112/ب.
- 50- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 164/أ.
- 51- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 63.
- 52- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 15/ب.
- 53- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.س)، ص 6/ب.
- 54- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 210/أ.
- 55- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 168/ب.
- 56- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 113/ب.
- 57- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 90.
- 58- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 197/أ.
- 59- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 101/أ.
- 60- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 164/أ.
- 61- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 102/أ.
- 62- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 191/أ.
- 63- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 148/ب.
- 64- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 149/أ.
- 65- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.س)، ص 3/ب.
- 66- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 96/أ.
- 67- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 5/أ.
- 68- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.س)، ص 1/ب- 2/أ.
- 69- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 21.
- 70- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 107/أ.
- 71- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 17/أ- 20/ب.
- 72- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 16/أ.
- 73- محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، دار الكتب العلمية، لبنان، (دت، دط)، ص 91.
- 74- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 33.
- 75- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.ن)، ص 30.
- 76- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 18/أ.
- 77- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، ط3، 1428 هـ- 2008، 150/2.
- 78- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (م.ن)، ص 150-151.
- 79- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (م.ن)، ص 151-156.
- 80- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.س)، ص 1/ب.
- 81- الشنشوري، فتح القريب المجيب، (م.ن)، ص 14/ب.
- 82- الشنشوري، الفوائد الشنشورية، (م.س)، ص 54-55.
- 83- الشنشوري، الفوائد المرضية، (م.س)، ص 1/ب.
- 84- الشنشوري، الدرّة المضيّة، (م.س)، ص 4.

أحكام بيع الطبخة في الفقه الإسلامي

The rules of meal selling in Islamic Jurisprudence

طالب دكتوراه الطاهر مهاوة* د. عبد القادر مهاوات

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

مخبر الانتماء: الدراسات الفقهية والقضائية

tahar-mehaoua@univ-eloued.dz

abdelkader-mehaouat@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2020/09/10 تاريخ القبول: 2020/11/03

الملخص:

تناولنا في هذا البحث نمطاً مستحدثاً من أنماط البيع، يُسمّى في بعض الأسواق الجزائرية بـ: بيع الطبخة، وهو الذي يجري العمل به حالياً - فيما وقفنا عليه بعد تنبّع ميدانيّ- على نطاق واسع. وبِعرضه على أحكام البيع المقررة في الفقه الإسلاميّ، توصلنا إلى أنه: صورة متكاملة من صور التعامل الربويّ؛ ذلك أنّه بمختلف حالاته لا يكاد يخرج عن كونه شكلاً من أشكال الربا. الكلمات المفتاحية: الطبخة؛ الربا؛ التقسيط؛ التورق؛ العينة.

Abstract:

In this research, we will study a modernistic type of selling that has been called in some Algerian markets as "the Mealselling" and it has been widely used as we saw after field tracking. After exposing it to the provisions(rules) that have been established and has been agreed upon in the Islamic jurisprudence, we found out that this type is one of the complete images of the usurious dealing because, no matter how different shapes it takes, it remains a kind of the sample usury.

Key words: Meal, installment, sample, Tawarruq, the sample.

مقدمة:

في هذا العصر الذي يوصف عددٌ معتبرٌ من أهله برقّة الدين، ومع ازدياد إقبال الناس على طلب أنماطٍ عديدةٍ من اللذائذ المادية، ظهرت معاملاتٌ ماليّةٌ محاطةٌ بعددٍ من الشبهات، تحتاج إلى أن تُعيّر بمعايير: العدل، والإحسان، والسّماحة، والرّحمة، التي أنبئنا عليها نظام الإسلام في البيع والشراء، والأخذ والعطاء.

ومن هذه المعاملات: ما يُسمّى عند التجار في بعض الأسواق الجزائرية بـ "بيع الطبخة"، لاسيّما في منطقتي وادي سوف ووادي ربيع الواقعتين تجاوراً بالجنوب الشرقيّ الجزائريّ، وبالذات في محلات الآلات الكهرومنزليّة؛ إذ أقبل عليه عددٌ من الناس، خاصّةً من أصحاب الدّخل المتوسّط، وتوسّعوا في التعامل به، حسب استقرائنا، وتتبعنا لحالاتٍ عديدةٍ من البائعين والمشتريين، وظهر معه ما وصفه بعضهم بالاختلال في موازين البيع والشراء، وما تُصوّر أنّه قد يكون من قبيل: الغشّ، والحيل، والأيمان الكاذبة.

في الوقت الذي وجدت فيه نسبة محسوسة من تلك الطبقة المتوسطة ضالتها؛ لأنها وفرت لها سيولة مكنتها من قضاء مصالح كثيرة؛ بعضها قد يكون من الضروريات أو الحاجيات، وبعضها الآخر قد يكون مجرد تحسيني أو كمال.

ذلك كله في ظل الانحسار الكبير لدائرة القرض الحسن، وامتناع الموسرين من الناس عن التوسعة في الأموال على المعسرين منهم، ناهيك عن التجار المتعاملين ببيع الطبخة؛ حيث أصبحت للكثير منهم، المنفذ الوحيد للربح السريع؛ بصورة غير متعبة، والحصول على مبالغ مالية معتبرة.

1- أهمية البحث:

تبرز أهمية موضوعنا من خلال حاجة الناس إلى معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بكل ما يستجد لهم من معاملات مالية، والتي منها: بيع الطبخة الذي جرى العمل به الآن في الأسواق، ويلقى رواجاً كبيراً بين التجار، والمواطنين؛ فكان من أوجه النصيحة لهم أن نغنى بتسليط الضوء عليه، وبيان حكم الشرع فيه، يحدونا في ذلك حديث تميم بن أوس الداري رضي الله عنه الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة»، فقال الصحابة رضي الله عنهم: «لمن؟»، قال: «الله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»!

2- إشكالية البحث:

بظهور "الطبخة" كمعاملة تجارية جديدة، أتجة إليها باعةً ومشترون، ليسوا بالقليلين، حدث جدل كبير في الأوساط الشعبية، حرك الأئمة، والمتخصصين في الفقه الإسلامي، والذين يتصدون للإفتاء في المنطقتين المذكورتين، فولد هذا البحث؛ من رحم هذا الخضم، محاولين الإسهام الموضوعي قدر الإمكان في الإجابة عن جملة من الأسئلة ذات الصلة بالموضوع، منها: ما هي صورة بيع الطبخة؟ ومتى ظهر؟ وما آثاره على السوق خاصةً والمجتمع عامةً؟ وما علاقته بأحكام البيع عموماً وبالتفصيل، والعينة، والثورق خصوصاً؟

3- منهج البحث:

للإجابة عن الإشكالات السابقة استخدمنا أساساً:

- أ- المنهج الوصفي: وذلك عند بيان معنى الطبخة، وسائر المعاملات المالية ذات الصلة بها.
- ب- المنهج الاستقرائي: وهذا عند تتبع ما استطعنا الوقوف عليه من الفتاوى التي صدرت عن أهل العلم في المنطقتين، وكذا الآيات، والأحاديث، وآراء الفقهاء التي يمكن أن تخدم الموضوع.
- ج- المنهج التحليلي الاستنباطي: وقد وظفناه عند التعامل مع النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء وفتاويهم، وكذا عند النظر في كنه الطبخة، وإرادة الحكم عليها بإباحة أو حظرًا.

4- أهداف البحث:

تظهر أهداف هذه الدراسة من خلال الأمرين الآتيين:

- أ- المساهمة في المحافظة على استقرار السوق واستقامته؛ وذلك بتجنيب البائعين والمشتريين المعاملات المالية المشبوهة أو المحرمة، وتوجيههم إلى الأنشطة المباحة والبيوع الحلال.
- ب- توجيه الناس وإرشادهم إلى ما فيه مصلحتهم في العاجل والأجل، لاسيما ما تعلق بالجانب المالي؛ إذ إنه يعد واجباً دينياً ووطنياً في حق الباحثين في علوم الشريعة الإسلامية؛ ومن ذلك بذل الجهد واستقراغ الوسع للوصول إلى تحديد حكم الشرع في نازلة "بيع الطبخة".

5- الدراسات السابقة:

حسب اطلاعنا المتواضع، لم نَقف على بحثٍ خصَّ بيعَ الطبخة بالدراسة، إلا فتوى مخطوطة حرَّرها الباحثُ التَّاجِرُ: الطَّاهِرُ مَهَاوَة² بعنوان: "الإجابة الشافية عن بيع الطبخة الفاسدة"، بتاريخ: 2009/04/08م، ووافقهُ عليها عددٌ من فقهاء منطقتِهِ، على رأسهم الشَّيْخُ مُحَمَّدُ عَزَّ الدِّينَ عَبَّاسِي³؛ الذي كانت معه لقاءات متعدِّدة، في مقرِّ سكنه بالزُّفْم⁴، وفي المحلِّ التَّجَارِي لِلْبَاحِثِ المذكور بسوق الوادي؛ لمدارسة المعاملات الجارية في السوق، ومن أهمها بيع الطبخة؛ فقد قرأ عليه ما كتبه، وناقشه فيه، ووضَّح له صورة ما يجري في السوق؛ فأبدى إعجابَهُ بما كَتَبَ، وأقره عليه، وأجاز له نشره، ودعا له بالتوفيق⁵.

فهذه الفتوى يُحسبُ لها أنها كانت سبَّاقَةً إلى معالجة الموضوع، إلا أنَّ النَّاطِرَ فيها يُلَاحِظُ عليها الاقتضابَ الشَّدِيدَ؛ إذ إنَّها لم تتجاوز الصفحتين، وأكثر من نصفِ الصَّفحةِ الثَّانيةِ خُصَّصَ لعرض أسماءِ وهويَّاتِ المشايخ العشرةِ الموافقين على نصِّها، وصاحبها معذورٌ في ذلك؛ إذ إنَّ الإشكالَ ما زالَ في بداياته، كما أنه كان يريدُ لها أن تُقرأ وتُتداولَ على أوسع نطاقٍ بين فئة التَّجَارِ، والاختصارُ ممَّا يعينُ على تحقيقِ هذا المقصدِ.

تلك المحاولةُ مِنَ البَاحِثِ أَنفِ الذِّكْرِ، دفعنَّا لُنَعِيدِ النَّظَرِ في المعاملة من جديدٍ بعد مرورِ زهاءِ عقدٍ من الزَّمنِ عليها؛ لأنَّ حاجةَ النَّاسِ إلى الحكم لا تزالُ قائمةً، بلْ لَنْ نَكُونَ مجانبين للصَّوابِ إذا ما قلنا: إنَّ الحاجةَ إليه الآنَ أكبرُ وأفيدُ؛ لأنَّ نطاقَ الطبخةِ قد اتَّسعَ، سواء من جهةِ التَّجَارِ، أو من جهةِ زبائنهم، أو من جهةِ المجتمعِ.

ومع هذه الحاجةِ المتجدِّدةِ والمُلِحَّةِ؛ فإنَّ بحثنا يَصُبُّ إلى استدراكِ سائر ما يمكنُ أن يُؤخَذَ على الدِّراسةِ السَّابِقةِ؛ ابتداءً بكمِّ المادَّةِ العلميَّةِ المعالِجَةِ لموضوعِ ذي بالٍ كموضوعِ "الطبخة"؛ بحيث تُراعي زيادةَ التَّأصيلِ، ودِقَّتَهُ، وعَزْوُ الأحاديثِ النَّبويَّةِ إلى مصادرها، وبيانَ درجتها، والتَّوسُّعَ في النُّقُولِ، وتوثيقها، وتهذيبَ صياغتها، وإعطائها الصَّبغةَ الأكاديميَّةَ المناسبةَ؛ الأمرُ الذي يُسَلِّمُ إلى نتائجِ أعمقٍ وأقربَ إلى الصَّوابِ، وأدعى إلى الانتشارِ والنَّقْبَلِ من المعنيين.

وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنَّ فيه عملاً علمياً نقلَ نصِّ: "وثيقة طلب فتوى شرعية حول ما يُسمَّى: بيع الطبخة" التي قدَّمها الباحثُ الطَّاهِرُ مَهَاوَة نفسه إلى مديريَّة الشؤون الدِّينيَّة بولاية الوادي يوم: 2009/02/10م، وهذا العملُ هو من إعدادِ الطَّالِبةِ شفاءِ بن خليفة، مؤسومٌ بـ: "التَّخصيصُ بالعرف وأثره في المعاملات الماليَّة المعاصرة-دراسة أصوليَّة تطبيقية"-، شعبة العلوم الإسلاميَّة، قسم العلوم الإنسانيَّة، كليَّة العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، جامعة الوادي، 2014/2015م.

وممَّا يُلَاحِظُ على هذا العملِ:

أ- أنَّ نقله للفتوى كان مجردَ استنشاءٍ فقط على وجودِ أعرافٍ فاسدةٍ في المعاملاتِ الماليَّة المعاصرة، فكان التَّمثيلُ بـ"الطبخة"؛ دون إضافةٍ، أو توجيهٍ، أو نَقْدٍ، بل المنقولُ يكادُ يكون حرفياً من نصِّ الاستفتاء.

ب- لم ينعقد اجتماعٌ رسميٌّ بين الفقهاء -فيما نعلم- بالوادي حول هذه المسألة كما يُفهم من كلامِ الطَّالِبةِ، ولم يتلقَّ السَّائلون ردًّا رسمياً من المديريَّة، وإنَّما بعد شهرين -تقريباً- من تاريخ الاستفتاء، حرَّرَ الطَّاهِرُ مَهَاوَة فتواه المُشارِ إليها، ثم قام بزياراتٍ شخصيَّةٍ للمُشايخِ المذكورين في مخطوطة: "الإجابة الشافية"، كلٌّ على حِدَةٍ؛ ومنهم رئيس المجلس العلميِّ للمديريَّة الشَّيْخُ مُحَمَّدُ عَزَّ الدِّينَ عَبَّاسِي؛ كما ذكرنا آنفاً. ولعلَّ المديريَّة اكتفتُ بذلك؛ لأنَّ الأصلَ في ردِّها أن يُشْرِفَ على تحريره وتوقيعه الشَّيْخُ عَبَّاسِي.

6- خطة البحث:

إضافةً إلى مقدّمة البحث التمهيدية للموضوع، وخاتمة التّوجيهية بنتائجه، وتوصياته؛ فإنّه اشتمل على ثلاثة مطالب، تفصيلها في الآتي:

جاء المطلب الأول تحت عنوان: حقيقة بيع الطّبخة، ولقد تطرّقنا فيه إلى: تعريف بيع الطّبخة في الفرع الأول، ثم تاريخه في الفرع الثاني، ثم آثاره في الفرع الثالث. أما المطلب الثاني فقد خُصّصَ: لبيان علاقة بيع الطّبخة بالمعاملات الماليّة المشابهة له، ولقد تناولنا فيه: علاقته ببيع التّقسيط في الفرع الأول، ثم علاقته ببيع العينة في الفرع الثاني، ثم علاقته بالتّورق في الفرع الثالث.

ويأتي المطلب الثالث موسومًا بـ: حكم بيع الطّبخة، وأهمّ صورته، ولقد عرضنا فيه: الحكم العامّ لبيع الطّبخة ودليله في الفرع الأول، ثم أهمّ صورته وأحكامها في الفرع الثاني.

المطلب الأول: حقيقة بيع الطّبخة

تُعَدُّ الطّبخة من المعاملات الماليّة الجارية في سوق الواديين: سوف، وريغ؛ بحكم الأرباح الكبيرة المتحصّل عليها من خلالها بالنسبة للتّاجر من جهة، وحصول المشتري على السيولة من جهة ثانية. ولفهم حقيقة بيع الطّبخة قسّمنا هذا المطلب إلى ثلاثة فروع: الأول للتعريف ببيع الطّبخة، والثاني لتاريخه، وآخرها لآثاره.

الفرع الأول: التعريف ببيع الطّبخة

إن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره، وحتى نحكم على بيع الطّبخة لا بدّ أن نعرّفه ابتداءً، وبما أنّ مصطلح بيع الطّبخة مركّب من مضافٍ؛ وهو البيع، ومضافٍ إليه؛ وهو الطّبخة، استلزم الأمرُ معرفةً معنى ما رُكّب منه، وهذا يستدعي أن نعرّف البيع أوّلاً، ثم نعرّف الطّبخة ثانيًا، لنصلّ ختامًا إلى تعريف بيع الطّبخة كمصطلحٍ صيغٍ مركّبًا إضافيًا.

أولاً- تعريف البيع:

أ- تعريف البيع لغةً: "بَاعَ الشَّيْءَ: بَيَّعَهُ بَيْعًا وَمَبِيعًا: شَرَاهُ. وَيُقَالُ لِلْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِي: بَيَّعَانِ؛ بِتَشْدِيدِ الْبَاءِ، وَأَبَاعَ الشَّيْءَ: عَرَضَهُ لِلْبَيْعِ. وَالْإِبْتِياعُ: الْإِسْتِرَاءُ، وَيُقَالُ: بَيَّعَ الشَّيْءَ عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ بِكُسْرِ الْبَاءِ"⁶. "والبيع ضدّ الشراء، كما أنّه يعني الشراء أيضًا؛ فهو من الأضداد"⁷.

وذكر الزّناتّي في شرح الرّسالة: "أنّ لغةً فُرَيْشٌ اسْتِعْمَلُ بَاعَ إِذَا أَخْرَجَ، وَاشْتَرَى إِذَا أَدْخَلَ، وَاعْتَبَرَهَا أَفْصَحَ؛ وَعَلَى ذَلِكَ اصْطَلَحَ الْعُلَمَاءُ تَقْرِيْبًا لِلْفَهْمِ، وَأَمَّا شَرَى فَيُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى بَاعَ؛ فَفَرْقٌ بَيْنَ شَرَى وَاشْتَرَى"⁸.

ب- تعريف البيع اصطلاحًا:

1- عرّفه بعضهم بأنّه: "نقل الملك بعوض"⁹؛ فقولُه: "نقل الملك" قيدٌ يخرجُ به العقد الباطل؛ فهو لا ينقل الملك. وقوله: "بعوض" يخرجُ به كلُّ من الصّدقة، والهبة، وما في معناها؛ ممّا تنتقل الملكيّة بهما دون عوض.

2- وقال بعضهم هو: "عقد معاوضةٍ على غير منافعٍ ولا مُنعةٍ لذّة"¹⁰؛ فخرج بقيد "المعاوضة" ما ذكر سابقًا. كما أنّ "المعاوضة" مفاعلةٌ؛ إذ كلُّ من البائع والمشتري عوّض صاحبه شيئًا بدل ما أخذه منه، وقوله: "على غير منافعٍ ولا مُنعةٍ لذّة" خرج به النكاح، والإجارة.

وهذا تعريفٌ للبيع بالمعنى الأعمّ؛ أي: "الشّامل لهيئة الثّواب، والصّرف، والمراطة، والسلم"¹¹.

ثانياً- تعريف الطبخة:

أ- تعريف الطبخة لغةً: الطَّبَخُ: إنضاج اللحم وغيره اشتواءً واقتداراً. يُقَالُ: هذه خبزةٌ أو أجرةٌ جيدةٌ الطَّبَخِ. والمَطْبُخُ بَيْتُ الطَّبَاحِ، وَطَبَخَ الحَرُّ الثَّمَرَ: أَنْضَجَهُ. وَالطَّبَخُ: اللّهُمُّ المَطْبُوحُ. وَالطَّبِيخُ: ضَرْبٌ مِنَ الأَشْرِبَةِ. وَأَصْلُ الطَّبَاحِ القُوَّةُ وَالسَّمْنُ، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِهِ، وَلِذَا يُقَالُ: امرأَةٌ طَبَّاحِيَّةٌ -مِثْلُ علَانِيَّةٍ-: شَابَةٌ مُمْتَلِئَةٌ مُكْتَنِزَةٌ اللّهُمَّ¹². وقيل: "الطبخة من الزبد إذا أرادوا أن يتخذوا منه سمناً"¹³.

ب- تعريف الطبخة اصطلاحاً: بحكم أن المعاملة محلّية ومعاصرة، لم نجد تعريفاً اصطلاحياً للطبخة، غير أنه يمكننا أن نعرفها من خلال التعامل بها عرفاً بالآتي: معاملة مالية مخصوصة، تعارف عليها بعض تجار الأجهزة الكهرومنزلية، بمنطقتي وادي سوف وادي ريغ.

ثالثاً- تعريف بيع الطبخة كمصطلح:

جاء في وثيقة طلب فتوى شرعية مقدّمة إلى مديرية الشؤون الدينية بولاية الوادي سالف الذكر أنبيع الطبخة: عبارة عن معاملة تجري بين مجموعة من التجار (محمد وعلي وعثمان وعمار والسعيد وغيرهم) ومجموعة من الزبائن ليسوا من التجار (صالح وسامير وعبد العزيز وعبد الرحمان ...)؛ بحيث يأتي "صالح" إلى "محمد" ويشتري منه 10 غسالات بالتقسيط بثمن يبلغ 14000000 سنتيم لمدة سنة، ثم يقول "محمد" لـ "علي" (تاجر آخر) تعال عندي طبخة (10 غسالات بثمن 9000000 سنتيم). والنمن الحقيقي لهذه الكمية من الغسالات في السوق يبلغ قيمة 10000000 سنتيم. فيأتي "علي" ويدفع ثمنها لمحمد، و"محمد" يسلم المبلغ للزبون "صالح"؛ لأن "صالح" لا يريد السلعة، بل يريد نقودها، وهكذا تحدث هذه المعاملة بين التجار في مختلف السلع الأخرى.

غير أن هذا التعريف كان في بداية ظهور بيع الطبخة؛ إذ كانت له صورة واحدة؛ بحيث لا تتم إلا عن طريق مجموعة من التجار، غير أن واقع الحال اليوم تغير، وأصبح بيع الطبخة يمارسه كثير من التجار، إما مع غيرهم من التجار أو لوحدهم؛ وذلك عندما يشتري إنسان سلعة معينة بالتقسيط، ثم يبيعها نقدًا للبائع نفسه، أو وكيله، بأقل مما اشتراها به؛ ليحصل المشتري حالاً على السيولة، وله صور عديدة قريبة في مجملها من هذه الصورة، سنذكر أهمها في المطلب الثالث.

ولعلّ التجار المعنيين بهذا البيع أضافوه إلى لفظ "الطبخة"؛ لأنهم ينظرون إلى الزبون كما ينظر الطباخ إلى الخبزة، أو اللحم عندما يسلم عليهما النار لينضجهما؛ فهم سيسلطون عليه طريقتهم التي سيُذعن إليها، ويتأذى منها مادياً.

والتجار الممارسون لهذا النوع من التعامل يعتبرون الزبون طبّاحياً؛ أي: صيداً سميناً ثميناً؛ إذ سيربحون معه -كما سنرى- ربحاً كبيراً بسهولة تامّة.

وهنا يلاحظ أن الأسواق التي يتواجد بها هؤلاء التجار، ومحلاتهم التي يقصدها المواطن المحلي، وكذا مواطنو المناطق المجاورة لعقد الصفقة، بمثابة المطبخ الذي تُعدّ فيه الأطعمة والأشربة؛ فالمشتري بالنسبة إليهم طعامٌ وشرابٌ مستساغان، وسيتعاملون معه كما يتعامل مع الزبد ليُستخرج سمّنه؛ إذ إنهم سيستخرجون منه جزءاً نفيساً من ماله.

الفرع الثاني: تاريخ بيع الطبخة

أولاً- بداية ظهوره:

لقد بلغنا ثم عايناً الحالات الأولى لهذا النوع من المعاملة بيعاً وشراءً بين بعض التجار في سوق الوادي خلال سنة 2005م، عندما بدأ يشيع التعامل ببيع التقسيط للألات الكهرومنزلية، إلا أنه لم يتوسّع

أمرها في تقديرنا إلا في حدود سنة 2008م، ومن ثمة كانت الفتوى المكتوبة الأولى المُشار إليها في المقدمة سنة 2009م.

وقبل هذه الفترة لا تكاد المنطقتان المذكورتان، ولا غيرهما -فيما نعلم- قد عرفت ما أصبح يُسمّى: بيع الطبخة.

ثانياً- انتشاره:

لوحظ تزايد انتشار هذه المعاملة كلّ عام بين تجار سوق الوادي، وتزامن ذلك مع ظهورها في سوق المنطقة المجاورة لها؛ وهي وادي ريخ.

وبحكم تداول تجار المنطقتين لفتوى الباحث الطاهر مهاوة؛ التي حذرت -حسب نظره- من الشبهات التي تحثّف ببيع الطبخة؛ كربا العينة، وبيع السلعة قبل قبضها، وبيع الشخص مالا يملك، وبيع المجهول، والاشتمال على الغرر الفاحش، وغيرها مما يجعل المعاملة محرّمة، فإنّ عددًا من التجار امتنع عن التعامل به، لكن بقي عددٌ آخر على حاله، لا يزال يتعامل به في ميدان الأجهزة الكهرومنزلية، بل قد لا نكون مبالغين إذا قلنا بأنّ دائرته قد توسّعت، ومساحته قد زادت.

الفرع الثالث: آثار بيع الطبخة

أولاً- الآثار الإيجابية:

لبيع الطبخة آثار إيجابية تعود بالفائدة على كلّ من البائع والمشتري:

- أ- بالنسبة للبائع: تتمثل أساسًا في الرّيح الكبير، وبأقلّ جهد.
- ب- بالنسبة للمشتري: تمكّنه من السيولة المعجّلة التي يقضي بها مصالحه الضّروريّة، أو الحاجيّة، أو التحسينيّة المستعجّلة حسب تقديره.

لكن قد تكون هذه الآثار إيجابية بالنسبة للطرفين في ظاهرها، وفي أوانها؛ إلا أنّها حقيقةً ومآلاً على عكس ذلك تمامًا. كما ذكر الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم عن الخمر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219]. وهذا ما تؤكّده الآثار السلبية الكثيرة التي سنوردها في البند الموالي.

ثانياً- الآثار السلبية:

يمكن أن تُسجّل على بيع الطبخة مأخذٌ عديدة: اقتصادية، واجتماعيّة، وأخلاقيّة؛ بعضها ظاهرٌ يلاحظ بسهولة، وبعضها خفيٌّ يُدرِك بعد شيءٍ من التأمّل، وفيما يأتي بيانها:

- أ- أصبح تجار الطبخة محتكرين للسوق في مجال الآلات الكهرومنزلية.
- ب- الكذب أثناء المعاملة.
- ج- الغش؛ ذلك أنّ التجار وجدوا في الطبخة ملاذًا آمنًا لترويج بضائعهم غير الجيدة أو المعيبة.
- د- حدوث خلل في السوق؛ ذلك أنّه نجم عن الطبخة ضررٌ ملموسٌ على سائر التجار؛ بسبب تغيّرات وتذبذبات، بل وسقوط أسعار السلع.
- هـ- الضرر المادي الذي يلحق بالمشتري في نهاية الأمر، وهذا ما يحدث للمتعاملين بالتقسيط عامّة، وللمستهلكين من القرض الاستهلاكي خاصة¹⁴.

المطلب الثاني: علاقة بيع الطبخة بالمعاملات المالية المشابهة له

لبيع الطبخة - فيما يبدو لنا- تشابه وارتباط بين ثلاث معاملات مالية؛ لاشتراكها معها في بعض أركانها، أو شروطها؛ لذا قسمنا هذا المطلب إلى ثلاثة فروع. أولها: في بيان علاقة بيع الطبخة ببيع التقييط، وثانيها: في علاقته ببيع العينة، وآخرها: في علاقته بالتورق.

الفرع الأول: علاقته ببيع التقييط

أولاً- تعريف بيع التقييط وحكمه:

أ- تعريف بيع التقييط لغةً واصطلاحاً: بيع التقييط: لفظ مركب من البيع والتقييط. ولقد تم تعريف البيع لغةً واصطلاحاً في المطلب الأول، ويبقى هنا التعريف بالتقييط.

1- تعريف التقييط لغةً: "القسط هو الحصّة والنصيب. يُقال: أخذ كل واحد من الشركاء قسطه؛ أي: حصته ونصيبه"، "وتقسّطوا الشيء بينهم: تقسّموه على العدل والسواء. وقسّط الشيء: فرّقه"¹⁵.

2- تعريف بيع التقييط اصطلاحاً: إن بيع التقييط: "هو عبارة حادثة لمعاملة قديمة، فلا يوجد في كتب الفقهاء القدامى دراسات مستقلة لبيع التقييط، الدراسات المستقلة عن بيع التقييط، إنما نجدها في كتب الفقهاء المحدثين؛ بحيث أفردوا له أبواباً مستقلة للدراسة والبحث؛ وذلك بسبب شيوعه في زماننا الحاضر، وكثرة تعامل الأفراد، والمؤسسات، والبنوك به، بل وحتى الدول"¹⁶.

وقيل عنه بأنه: "بيع ناجز، يتم فيه تسليم المبيع في الحال، ويؤجل وفاء الثمن، أو تسديده، كُله أو بعضه إلى آجال معلومة في المستقبل"¹⁷.

ب- حكم بيع التقييط: ذهب جمهور الفقهاء -ومنهم المذاهب الأربعة- إلى جواز بيع التقييط¹⁸، وقد سئل الشيخ عز الدين عباي -أحد أقطاب الفتوى في واديي سوف وريغ- عن حكم بيع التقييط؟ فكان جوابه: "إن بيع التقييط من البيع الجائز عند الكثير من العلماء؛ فكما يحل البيع بالثمن المعجل، يحل أيضاً بالمؤجل إلى أجل يرضى به الطرفان، ويتفقان عليه"¹⁹.

ولقد استدلل المجيزون على مشروعية بيع التقييط بالكتاب والسنة والمعقول:

1- من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: 275]، تدل هذه الآية على جواز البيع، والتقييط نوع من أنواعه.

2- من السنة المطهرة: عن عبادة بن الصّامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِنْلَا بِمِنْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، يَدَا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»²⁰، دل الحديث على جواز بيع التقييط في غير الأصناف الستة المذكورة في الحديث، أو ما يُقاس عليها.

3- من المعقول: المعاملات مشروعة؛ لأنّ الناس بحاجة لها؛ ولأنّها ترعى مصالحهم، وبيع التقييط من البيوع التي يحتاجها كثير ممن لا يملكون المال، ما دام ذلك لا يتعارض مع أحكام الشرع الحنيف²¹، والأصل في الأمور الإباحة.

ثانياً- علاقة بيع التقييط بالطبخة:

من خلال ما هو ملاحظ في سوق الطبخة، نجد أنّ هناك ارتباطاً محكماً بين بيع التقييط والطبخة؛ فلا بيع طبخة إلا بعد البيع بالتقييط؛ فهما مرتبطان زماناً ومكاناً وأشخاصاً بين المتعاملين ببيع الطبخة. ومثال ذلك: عندما يتقدم المشتري لبائع التقييط؛ فإنه لا يريد البضاعة، وإنما يريد قيمتها نقداً، فيكون بذلك بيع التقييط وسيلة إلى بيع الطبخة، وخطوة أساسية من خطواته.

الفرع الثاني: علاقته ببيع العينة

أولاً- تعريف بيع العينة وحكمه:

أ- تعريف العينة لغةً واصطلاحاً:

1- تعريف العينة لغةً: "العينة بكسر العين السلف، واعتان الرجل؛ أي: اشترى الشيء بالشيء نسيئةً، وبِعْتُهُ عَيْناً بَعِينٍ؛ أي: حاضرًا بحاضر"²².

وسُمِّيَ البيع عَيْنةً؛ لأنَّ مشتريَ السلعةِ إلى أجلٍ يأخذُ من البائع بدلها عَيْناً؛ أي: نقدًا حاضرًا.

2- تعريف العينة اصطلاحاً: لقد وردت عدّة تعريفات للعينة أهمها ما في المذاهب الفقهية الأربعة:

- تعريف الحنفية: "بيع العين بالربح نسيئةً، ليبيعها المُستقرضُ بأقلّ، ليَقْضِي دَيْنَهُ"²³.

- تعريف المالكية: "أنَّ يبيعَ الرَّجُلُ الرَّجُلَ السَّلْعَةَ، بِثَمَنِ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ، ثُمَّ يَشْتَرِيهَا مِنْهُ بِأَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ الثَّمَنِ"²⁴.

- تعريف الشافعية: "أنَّ يبيعه عَيْناً بِثَمَنِ كَثِيرٍ مُوَجَّلٍ، وَيُسَلِّمَهَا لَهُ، ثُمَّ يَشْتَرِيهَا مِنْهُ بِنَقْدٍ يَسِيرٍ، لِيَبْقَى الْكَثِيرُ فِي ذِمَّتِهِ"²⁵.

- تعريف الحنابلة: "أنَّ يبيعَ السَّلْعَةَ بِثَمَنِ مُوَجَّلٍ، ثُمَّ يَشْتَرِيهَا مِنْهُ بِأَقْلٍ مِنَ الثَّمَنِ حَالاً"²⁶.

ب- حكم بيع العينة: هذا البيع عند جمهور العلماء محرّمٌ²⁷؛ ودليلهم في هذا حديثُ ابنِ عمرَ رضي الله عنهما الذي قال فيه: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «إِذَا تَبَايَعْتُم بِالْعَيْنَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكَتُمُ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»²⁸.

ثانياً: علاقته ببيع الطبخة:

لبيع العينة صورٌ كثيرةٌ أشهرها: أن يبيع الإنسان البضاعةَ بسعرٍ معلومٍ إلى أجلٍ معلومٍ، ثم يشتريها نفسها نقدًا حاضرًا بسعرٍ أقلّ، وعندما ينتهي الأجل يدفع المشتري الثمن الأول مع زيادة الفرق بين الثمنين، وتصبح العملية بلغة الأرقام مثلاً: قرض 20 ديناراً، يُردُّ 30 ديناراً، فهي بيعٌ شكلاً، ربّما حقيقةً²⁹. وعلى هذا؛ فإن الناظر في بيع الطبخة، سيجده في بعض صورته بيع عينة؛ وهي تلك الصورة التي يكون فيها بائع السلعة في الصفقة الأولى هو نفسه -أو وكيله- المشتري لها في الصفقة الثانية.

الفرع الثالث: علاقته بالتورق

أولاً- تعريف التورق وحكمه:

أ- تعريف التورق لغةً واصطلاحاً:

1- تعريف التورق لغةً: مصدر تَوَرَّقَ، وَالتَّوَرَّقَ بِكَسْرِ الرَّاءِ: الدَّرَاهِمُ الْمَضْرُوبَةُ مِنَ الْفِضَّةِ، وَقِيلَ الْفِضَّةُ: مَضْرُوبَةٌ أَوْ غَيْرُ مَضْرُوبَةٍ³⁰. وَرَجُلٌ وَرَّاقٌ كَثِيرُ الدَّرَاهِمِ، وَالتَّوَرَّقُ أَيضًا بَفَتْحِ الرَّاءِ: الْمَالُ مِنْ دَرَاهِمٍ وَإِبِلٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَفِي التَّوَرَّقِ ثَلَاثُ لُغَاتٍ: وَرِقٌ وَوَرَقٌ وَوَرَقٌ³¹.

2- تعريف التورق اصطلاحاً: إن الفقهاء الأقدمين الذين تحدّثوا عن بيع التورق لم يذكروا له تعريفاً؛ وإنما اكتفوا بذكر صورته؛ ومن ذلك: "لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين"³².

ب- حكم التورق: للعلماء في حكم التورق رأيان:

الرأي الأول: ذهب أصحابه إلى حرمة التعامل به، ومن هؤلاء عمر بن عبد العزيز، ورواية عن أحمد، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم؛ لأنّ القصد من التعامل به هو الحصول على النقد؛ حيث إنه يؤول إلى شراء دراهم بدراهم، وإن السلعة مجرد واسطة غير مقصودة.

قال ابن تيمية: "إذا كان مقصوده الدرهم فيشتري بمائة مؤجلة، ويبيعه في السوق بسبعين حاله، فهذا مذموم منه في أظهر قولي العلماء. وهذا يسمى التورق، قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما: التورق أخية الربا"³³.

قال ابن القيم وهو يتحدث عنه: "عن أحمد فيه روايتان، وأشار في رواية إلى أنه بيع المضطر، قال: فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطراً، وكان شيخنا³⁴ -رحمه الله- منع من مسألة التورق، ورُوجع فيه مراراً وأنا حاضر، فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرّم الربا موجود فيها بعينه، مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها؛ فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه"³⁵.

وقال ابن القيم أيضاً إن: "مسألة التورق: هي شقيقة مسألة العينة؛ فأى فرق بين مصير السلعة إلى البائع، وبين مصيرها إلى غيره؟ بل قد يكون عودها إلى البائع أرفق بالمشتري، وأقل كلفة عليه، وأرفع لخسارته"³⁶.

ومجمل أدلة المانعين:

1- أنه وسيلة إلى الربا، فلا بد أن يكون محرماً، كما هو الحال في بيع العينة³⁷.
2- أنه بيع المضطر؛ ولقد خطب علي بن أبي طالب رضي الله عنه يوماً فقال: "سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ عَضُوضٌ يَعَضُّ الْمُوسِرُ عَلَى مَا فِي يَدَيْهِ، وَلَمْ يُؤْمَرْ بِذَلِكَ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: 237]، وَيُبَايِعُ الْمُضْطَرُونَ؛ «وَقَدْ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ، وَبَيْعِ الْغَرَرِ، وَبَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ»"³⁸.

الرأي الثاني: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية³⁹، والمالكية⁴⁰، والشافعية⁴¹، والحنابلة في المعتمد عندهم⁴²، إلى جواز التورق، وقد استدلوا على الجواز بعدد من الأدلة نذكر منها ما يأتي:

1- من القرآن الكريم: عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، ووجه الاستدلال بذلك أن الله تعالى أحل جميع صور البيع، إلا ما دلّ دليل على تحريمه؛ حيث جاءت الآية الكريمة بلفظ العموم في كلمة "البيع"، ولا دليل هنا يدل على حرمة التورق، فيبقى على إباحته؛ لحاجة الناس إليه.
2- من السنة النبوية: ما جاء عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله ﷺ: «أَكُلْ تَمْرَ خَيْبَرَ هَكَذَا؟» قال: لا والله يا رسول الله، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعل، بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً»⁴³.

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: إجازة هذا المخرج؛ للابتعاد بواسطته عن حقيقة الربا وصورته، إلى طريقة ليس فيها قصد الربا ولا صورته، وإنما هي عقد بيع صحيح مشتمل على تحقيق شروط البيع وأركانه، وانتفاء أسباب بطلانه أو فساده، ولم يكن قصد الحصول على التمر الجنيب، والأخذ بالمخرج إلى ذلك مانعاً من اعتبار الإجراء الذي وجه إليه رسول الله ﷺ؛ فدل ذلك على جواز البيوع التي يتوصل بها إلى تحقيق المطالب والغايات في البيوع، إذا كانت بصيغة شرعية معتبرة بعيدة عن صيغ الربا وصوره، ولو كان الغرض منها الحصول على السيولة للحاجة إليها⁴⁴.

ثانياً- علاقته ببيع الطبخة:

تتمثل صورة التورق المستعمل في بيع الطبخة: أن البائع والمشتري في الصفقتين هما نفساهما، وقد يحل محل البائع وكيله، أو من يشترطه؛ أي: هناك توافق مسبق، ومن ثم فإن الرايين الواردين في حكم التورق في تقديرنا- قد اتفقا على تحريم ما هو متعامل به في بيع الطبخة الجاري العمل بها حالياً بين تجار هذا النوع من البيوع.

ومثاله: يشتري صالح من محمّد مكيفاً صنف "18" بـ 9 مليون نسيئة، ثم يبيع صالح المكيف نفسه إلى محمّد، أو وكيله، أو مَنْ يشترطه محمّد من التّجار، بسعر أقلّ؛ 7 مليون مثلاً، وأحياناً لا يعرف المشتري ماذا اشترى وماذا باع؛ لأنّ في عمليّة شرائه نصّباً واحتياطاً عليه، بعلم أو بغير علم؛ فهو يريد الدّراهم لا البضاعة، فلا يسأل عنها أصلاً، لتصبح المعاملة في نهاية المطاف مبادلة دراهم بدراهم، بل قد يُطلبُ منه ملفٌ فقط، ويأخذ المال الذي يريده.

بينما لو أنّ المشتري أخذ السلعة من البائع بالتّسليم بالتّمنّ بالمعِين المؤجّل، ثم قصد غيره وباع إليه السلعة بثمن أقلّ معجّل، فإنّ هذه الصّورة جائزة على رأي الجمهور، إلا أنّ تحنّف بها ملاسبات أخرى تُخرّجها من دائرة الجواز؛ كأنّ تصبح هذه المعاملة شائعة في سوق معيّن، ومعروف من يشتري منه، ومن يباع إليه من التّجار؛ بحيث يفسد السّوق ويختلّ نظامه، حتّى وصل الحال في بعض الأحيان إلى أنّ يصبح ثمن السلعة في السّوق أقلّ من ثمنها عند خروجها من المصنع الذي يُنتجها.

المطلب الثالث: حكم بيع الطّبخة وأهمّ صورته

إنّ واقع السّوق يُظهر أنّ لبيع الطّبخة أشكالاً وصوراً متعدّدة، لا تتجلى إلا للممارس، والمتابع لهذا النّوع من المعاملة؛ لذا نريد في هذا المطلب أن نسلط عليه الضّوء ضمن فرعين أساسيين؛ أولهما نبيّن الحكم العامّ لبيع الطّبخة ودليله، وثانيهما نعرض فيه أهمّ صورته وأحكامها.

الفرع الأوّل: الحكم العامّ لبيع الطّبخة ودليله

من خلال بيان ماهية بيع الطّبخة، وعلاقته بالمعاملات الشّبيهة به من تسييط، وعينة، وتورق، يمكن لنا أن نقول: إنّ بيع الطّبخة في أغلب حالاته الجارية هو العينة نفسها، سواء بسواء، لا فرق بينهما إلا في الاسم، والأحكام الشرعيّة تُبنى على المعاني، لا على الأسماء؛ فإذا استقامت المعاني فلا عبرة بالمسمّيات⁴⁵؛ ومن ثمّ فإنّ التّعامل ببيع الطّبخة يكون محرماً.

ولعلّ الأدلّة الآتية تؤكّد حكم الحرمة، وتعضّده:

أولاً- من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 278-279]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275]، وبيع الطّبخة صورة من صور ربا العينة المحرّم.

ثانياً- من السنّة النبويّة: ما جاء عن عبد الرّحمن بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن أبيه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صفقتين في صفقة واحدة"⁴⁶، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيعتين في بيعة"⁴⁷. ووجه الاستدلال: أنّ بيع الطّبخة مطابق لبيع الصفقتين في صفقة؛ والبيعتين في بيعة؛ إذ جمع بين صفقتي النّقد والنسيئة في صفقة واحدة، وبيع واحد.

ولقد سئل الشّيخ عزّ الدين عبّاسي عن حكم بيعتين في بيعة؟ فكان جوابه: "هذا النّوع من البيع غير جائز؛ لما فيه من الإبهام والغرر"⁴⁸.

الفرع الثّاني: أهمّ صور بيع الطّبخة وأحكامها

لبيع الطّبخة صور متعدّدة، نركّز على أبرزها فيما هو آت:

الصّورة الأولى: البائع في الصّفقة الأولى يتحوّل إلى مُشترٍ في الصّفقة الثّانية في المجلس نفسه، ومع الشّخص نفسه.

مثال ذلك: يأتي شخص "أ" وهو المشتري، إلى الشّخص "ب" وهو البائع، يطلب منه بضاعة بمبلغ 20 مليون سنتيم تسييطاً، فيخبره البائع أنّ هذا المبلغ يمكّنه من خمسة مكيفات من صنف "12"، في هذه

الحالة يقول "أ" لـ "ب": أنا لا أحتاج المكيفات، بل أريد ثمنها نقدًا، هنا يتحوّل "أ" إلى بائع، ويتحوّل "ب" إلى مشتر، فيأخذ منه المكيفات بمبلغ 18 مليون سنتيم حاضراً، لتصبح العملية كلها منجزةً في مجلس واحد، والسّلعَة في مكانها، هذه الأخيرة-السّلعَة المحدّدة- أصبحت في عُرف التّجار تُسمّى بالطبخة، وهي مقصد بعض المشترين من أجل الحصول على البضاعة بأقلّ سعر.

فهذه الصّورة تشتمل على بيع العينة؛ لأنّ المشتري باع السّلعَة التي اشتراها مؤجّلاً إلى البائع نفسه معجلاً؛ وهذا تحايلٌ على الرّبا المحرّم. بالإضافة إلى شيوع هذه المعاملة بين التّجار، وسعي بعض المشترين إلى هذه السّلعَة المطبوخة، ممّا أدّى إلى اضطراب أسعار السّلع في السّوق.

الصّورة الثّانية: وهي نفسها الصّورة الأولى، إلّا أنّ المشتري الثّاني في العمليّة لا يظهر، بل يُرسل البائع "ب" المشتري "أ" إلى تاجر آخر ليشتري سلعته "المطبوخة"، وهذا الأخير هو في الغالب شريك، أو وكيل، أو صاحب متبادل المنفعة؛ فيعطيه وصلاً بالمبلغ نفسه أن أدفع مبلغ 18 مليون سنتيم لحامل الوصل؛ قيمة 5 مكيفات من صنف "12".

هذه هي الصّورة التي جاءت في الفتوى المخطوطة المذكورة سلفاً، لا يمكن أن تكون تورّفاً بالمعنى الشرعي، إلّا في نيّة الحصول على النّقد حاضراً؛ لأنّ فيها تواطؤاً مسبقاً بين التّجار، فهي تُسبِّبُ العينة المحرّمة إن لم تُكن هي نفسها.

هاتان الصّورتان تُعدّان من أهمّ صور بيع الطبخة؛ وهي غير جائزة في نظرنا، ويستوي فيها البائع والمشتري من حيث المؤاخذه؛ وذلك لما فيها من الرّبا، والتّعاون على الإثم والعُدوان، وأكل أموال النَّاس بالباطل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتُّدْوَانِ﴾ [المائدة: 02]، وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29].

خاتمة:

إنّ ما يجري في السّوق، ولا سيّما في الواديين -سوف وريغ- من معاملات مالية، متعلّقة ببيع التّفسيط، وما يرافقها من صور للبيع لها ارتباطٌ مباشرٌ برّبا العينة، وما نتج عنها من آثار سيّئة كثيرة، أضرت بالسّوق ونظامه، والزبائن ضحايا معاملاتٍ مخالفةٍ لأحكام البيع والشراء التي جاءت بها الشريعة الإسلاميّة السّميحة، أمورٌ جعلتنا نخلص بعد البحث إلى الآتي:

1- بيع الطبخة: هو أن يشتري إنسان سلعةً معيّنة بالتّفسيط، ثم يبيعه نقدًا للبائع نفسه، أو وكيله، بأقلّ ممّا اشتراها به؛ ليحصل المشتري حالاً على السيولة، وله صورٌ عديدةٌ قريبةٌ في مجملها من هذه الصّورة.

2- بيع الطبخة فيه أكلٌ لأموال النَّاس بالباطل، واستغلالٌ لحاجة المضطرّ، ولو كان فيه تراضٍ ظاهريٌّ بين المتعاقدين.

3- يُعدّ بيع الطبخة صورةً من صور بيع العينة وإن لم يُسمَّ بها؛ ومن ثمة لا يجوز التّعامل به بيعاً أو شراءً.

4- لو أنّ شخصاً احتاج إلى التورق فأخذ السّلعَة من البائع بالتّفسيط بالثمن المعين المؤجّل، ثم قصد غيره وباع إليه السّلعَة بثمن أقلّ معجّل، فإنّ هذه الصّورة جائزةٌ على رأي الجمهور، إلّا أن تحنّف بها ملابساً أخرى تُخرّجها من دائرة الجواز، وخاصّةً إذا أصبح منظماً، ومتعاملاً به بشكل يوميّين التّجار، وصار أصلاً في التّعامل بينهم؛ لا أنّه ضرورة.

ونتهي بحثنا بالتوصيات الآتية التي نرى أنّها تزيد في خدمة الموضوع والمجتمع:

- 1- إقامة ندوات علمية خاصة ببيع الطبخة تُستقصى فيها سائر صورته، وتُبين أحكامها، تُشرف عليها الكليات، والمعاهد الشرعية، والاقتصادية، أو الجمعيات ذات الطابع الثقافي والفكري، أو وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، من خلال مديرياتها، أو مجالسها العلمية، أو لجان إفتائها، يُدعى لها بعض التجار المتعاملين ببيع الطبخة، وبعض التجار والمشتريين المتضررين منها.
- 2- عقد محاضرات مسجدية تحسيسية خاصة بموضوع بيع الطبخة، في مساجد المناطق التي ينتشر فيها، وبتّ حصص إذاعية، ونشر كتابات الكترونية؛ حتى يعرف المسلم؛ مشتريًا كان أم بائعًا حكم الشرع فيه.
- 3- إعداد مطويات توجيهية في بعض المعاملات المالية المستجدة؛ التي يجري العمل بها في الأسواق، ومنها بيع الطبخة، يحررها المتخصصون، ويُفوق على طباعتها المحسنون، وتوزع على التجار، وسائر المواطنين.
- 4- البحث في المعاملات التي تكون بين التجار، أو المقاولين، أو المؤسسات العمومية، أو الخدمات الاجتماعية؛ التي يجري العمل بها في أسواقنا، مع ما فيها من شبهات عديدة، تحتاج إلى توضيح، ورأي الشرع فيها؛ من بينها:
 - أ- القرض الاستهلاكي؛ وهو قرض يقدم للمستهلك في شكل شيك بنكي بقيمة مالية معينة، من المؤسسة التي ينتمي إليها، يذهب به المستفيد، إلى التاجر الذي تمّ تعاقد المؤسسة معه، لتمويل المستفيدين بما يطلبونه من بضائع، وعند تطبيق العملية نجد أنّ أغلبهم يريدون بيعه؛ لضرورة شرعية، وحينئذ يُفرض عليهم ما لا يريدون؛ مثال ذلك: عندما يريد المستفيد أن يبيع قيمة الوصل الذي يقدر بـ 20 مليون سنتيم مثلاً، يشترط عليه البائع حتى يأخذ منه المال نقدًا حاضرًا ربع قيمة الوصل.
 - ب- بعض الخدمات الاجتماعية التي تكون طرفًا في بيع التقيسيط، سواء مع البائع أو المشتري، قد تأخذ بعض الهدايا من تجار التقيسيط، أو تطلب نسبة معينة من وصل البيع لصالحها؛ من مساعدات لتجهيز مكتبها، أو بنائه، أو غير ذلك مما يخدمها.
 - ج- ما يجري من معاملات بين المقاولين وممثلي المؤسسات في الصفقات العمومية؛ بحيث يتمّ التوافق السريّ المسبق بين المقاول ومن يمثل المؤسسة العمومية على تسليم المشروع للمقاول مقابل مبالغ مالية أو خدمات تصبّ في مصلحة ممثل المؤسسة.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- 1- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني(ت:275هـ)، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ط، المكتبة العصرية، بيروت، دون سنة النشر.
 - 2- أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت:728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز وآخرون، دار الوفاء، ط:3، 1426هـ/2005م.
 - 3- أحمد بن عمرو البزار (ت:292هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، ت: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:1، 1988م.
 - 4- أحمد بن محمد الدردير(ت:1201هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، بدون ط، دار المعارف، القاهرة، 1372هـ/1952م.
 - 5- أحمد بن محمد الفيومي(ت:نحو770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بدون ط، المكتبة العلمية، بيروت، دون سنة النشر.
 - 6- أحمد بن محمد بن حنبل (ت:241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط:1، 1421هـ/2001م.

- 7- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:170هـ)، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي وآخرون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408هـ/1988م.
- 8- زكريا بن محمد الأنصاري (ت:926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دون ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دون تاريخ.
- 9- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1414هـ/1994م.
- 10- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، مصر، دون ط، 1388هـ/1968م.
- 11- علاء الدين بن سليمان المرّداوي (ت:885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1419هـ.
- 12- علاء الدين بن مسعود الكاساني (ت:587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1406هـ/1986م.
- 13- علي بن محمد الماوردي (ت:450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ت: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ/1999م.
- 14- مالك بن أنس (ت:179هـ)، الموطأ، ت: تقي الدين الندوي، ط:1، دار القلم، سوريا، 1413هـ/1991م.
- 15- محمد أمين بن عمر بن عابدين (ت:1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط:2، 1412هـ/1992م.
- 16- محمد بن أبي بكر الرازي (ت:666هـ)، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية والدار النموذجية، بيروت، ط:5، 1420هـ/1999م.
- 17- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت:751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411هـ/1991م.
- 18- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت:977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1415هـ/1994م.
- 19- محمد بن أحمد الدسوقي (ت:1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دون ط، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- 20- محمد بن أحمد السرخسي (ت:483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، دون ط، 1414هـ/1993م.
- 21- محمد بن أحمد بن رشد الجدّ (ت:520هـ)، المقدمات الممهّدات، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1، 1408هـ/1988م.
- 22- محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (ت:595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دون ط، 1425هـ/2004م.
- 23- محمد بن إسماعيل البخاري (ت:256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه "صحيح البخاري"، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط:1، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- 24- محمد بن عيسى الترمذي (ت:279هـ)، سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1418هـ/1998م.
- 25- محمد بن محمد الخطّاب الرُّعيني (ت:954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، دون ط، 1423هـ/2003م.
- 26- محمد بن مكرم بن منظور (ت:711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414هـ/1994م.
- 27- محمد بن يونس السويسي، الفتاوى التونسية في القرن الرابع الهجري، بدون ط، دار ابن حزم، بيروت، 1430هـ/2009م.
- 28- محمد عز الدين عباسي (ت:2014م)، تحفة السالك إلى خير المسالك، مطبعة مزوار للطباعة والنشر والتوزيع، ولاية الوادي، الجزائر، ط:1، 1429هـ/2008م.

- 29- محمد ناصر الدين الألباني (ت:1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1405هـ/1985م.
- 30- محمد ناصر الدين الألباني (ت:1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط:1، 1415هـ/1995م.
- 31- محمد ناصر الدين الألباني (ت:1420هـ)، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:3، 1408هـ/1988م.
- 32- مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت:261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ نشر.
- 33- منصور بن يونس البهوتي (ت:1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط:1، 1414هـ/1993م.
- 34- وهبة بن مصطفى الزحيلي (ت:1436هـ)، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط:1، 1406هـ/1986م.
- 35- وهبة بن مصطفى الزحيلي (ت:1436هـ)، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، ط:4، 1428هـ.

الرسائل الجامعية:

- 1- شفاء بن خليفة، التخصيص بالعرف وأثره في المعاملات المالية المعاصرة -دراسة أصولية تطبيقية-، مذكرة ماستر، غير مطبوعة، إشراف: أحمد خويلدي، شعبة العلوم الإسلامية، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، 2014م/2015م.
- 2- عدنان محمد سليم سعد الدين، بيع التفسير وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، غير مطبوعة، إشراف: أسامة الحموي، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الشريعة، جامعة دمشق، دون تاريخ.
- 3- الطاهر مهاوة، التأمين في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، غير مطبوعة، إشراف: محمد سويسبي، معهد الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 1408هـ/1988م.

المقالات العلمية:

- 1- محمد الجندي، التورق وتطبيقاته المصرفية المعاصرة في الفقه الإسلامي، تاريخ الاطلاع: 05-06-2020، ساعة: 07:00، من الرابط الآتي: <https://www.alukah.net/culture/0/25457/#relatedContent>.
- 2- محمد لعويني، الشيخ محمد عز الدين عباسي، ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه تحفة السالك إلى خير المسالك، إشراف: محمد مزنياني، مجلة الشهاب، العدد:7، 1438هـ/2017م، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر.
- 3- عنتر ساسي، اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي، مجلة الإحياء، المجلد 20، العدد: 24، ماي 2020، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، الجزائر.

المقابلات:

- 1- مقابلات مع الشيخ: عز الدين عباسي:
أ- مقابلة على الساعة: 9:00 صباحا، في بيته بالزقم، يوم: 1 فيفري 2006.
ب- مقابلة على الساعة: 10:00 صباحا، في بيته بالزقم، يوم 1 أوت 2007.
ج- مقابلة على الساعة: 8:00 صباحا، بالمحل التجاري للطاهر مهاوة بالوادي، يوم: 5 جويلية 2008.
د- مقابلة على الساعة: 11:00 صباحا، بالمحل التجاري المذكور، يوم: 1 جانفي 2009،
هـ- مقابلة على الساعة: 9:00 صباحا، في بيته بالزقم، في أواخر مارس 2009م.
- 2- مقابلة مع السيد: أحمد المبارك عباسي ابن الشيخ عز الدين، في منزله بالزقم، على الساعة 17:00 مساء، 01 أكتوبر 2017.
- 3- مقابلة مع السيد: منصور جاب الله، رفيق الشيخ عز الدين عباسي في الزيتونة وما بعدها، في منزله بالوادي. على الساعة: 10:00 صباحا، 20 ديسمبر 2017م.

4- مقابلة مع السيد: مقروود نور الدين رئيس بلدية حساني عبد الكريم، بمقر البلدية، على الساعة: 8:30 صباحاً، 22 جانفي 2019م.

الملحقان:

- 1- وثيقة "طلب فتوى شرعية حول ما يُسمّى: بيع الطبخة"، قدّمها الطاهر مهاوة أصالةً عن نفسه ونيابةً عن زملائه النّجار إلى مديرية الشؤون الدينية بولاية الوادي، بتاريخ: 2009/02/10م.
- 2- نصّ الفتوى المخطوطة التي حرّرها الطاهر مهاوة بعنوان: "الإجابة الشافية عن بيع الطبخة الفاسدة"، بتاريخ: 2009/04/08م.

الوادي في : 2009/02/10

من مجموعة من تجار الوادي منهم :

الطاهر مهاوة
قوزي بشيري
السعيد محبوب
تويّة حكيم
سليمي محمد الصالح
عبد الوهاب نصيب
صالح محمد
محمد بكاري
تجدي جمال

السيد : ناظر الشؤون الدينية
بـ الوادي

تحية طيبة وبعد :

الموضوع : طلب فتوى شرعية حول ما يسمى ببيع " الطبخة "

وإيتم تفصيلها على الصورة الآتية :

بيع الطبخة :

بيع الطبخة عبارة عن معاملة تجري بين مجموعة من التجار (محمد وعلي وعثمان وصابر والسعيد وغيرهم) ومجموعة من الزبائن ليسوا تجارا (صالح وسهير وعبد العزيز وعبد الرحمان.....) بحيث يأتي صالح إلى محمد ويشترى منه 10 غسالات بالنقسيط بثمان يبلغ 14000000 سنتيم لمدة سنة ثم يقول محمد لطي (تاجر آخر) تعال عددي طبخة (10 غسالات بثمان 9000000 سنتيم) والثن الحقيقي لهذه الكمية من الغسالات في السوق يبلغ قيمة 10000000 سنتيم . فيأتي "طي" ويدفع ثمنها لمحمد ثم "محمد" يسمّم تسليخ للزبون "سليخ" (لأن سلتين لا يربح المئمة بل يربح ثلثها) وهكذا يحدث هذه المعاملة بين التجار في مختلف السلع الأخرى، وتنتج عن هذه المعاملة إفساد السوق ويمتثل هذا فيما يلي :

1. تبايع السلعة بأقل من سعرها الحقيقي
2. تضارب في الأسعار بحيث لا يدرى التاجر بأي سعر يشتري أو بأي سعر يبيع
3. تعاطل التجار في تسديد الثمن السلع لأصحابها الحقيقيين (تجار الجملة)
4. تبايع النقسيط لبعض منهم يأخذ السلعة ويبيعها ويبقى ثمنها عدده لعدة أطول قد تزيد عن سنة أو سنتين أو أكثر
5. التجار أصبحوا يتهافون لمثل هذه المعاملة ، فيشتري الواحد منهم السلعة بنية إخراجها نقودا من أول مرة فثبته مبيئة مسبقا، وطرحته هذه المعاملة عدة أسئلة منها :

- * هل يجوز للتاجر أن يشتري السلعة بنية بيعها طبخة أم لا .
- * هل يجوز للشخص العادي أن يشتري السلعة بنية بيع الطبخة بحثا عن تقوئها ولا يريد عيها .
- * هل يجوز بيع السلعة بأقل من سعرها الحقيقي في السوق .
- * هل يجوز للتاجر العادي الذي يعرف مصدر بيع الطبخة أن يشتري السلعة بحثا عن الربح لأنه يشتريها بأقل من سعرها الحقيقي .

أفيدونا رحمكم الله

نيابة عن التجار
(إمضاء الطاهر مهاوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجابة الشافية من بيع الطبخة الفاسدة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:
لقد ظهر في الآونة الأخيرة في مدينة الوادي بيع أفسد السوق وخربه، وأحدث بلبلة بين التجار يطلق عليه "بيع الطبخة".

أ- صفة بيع الطبخة:

بيع الطبخة: معاملة تجري بين مجموعة من التجار (محمد وعلي وعثمان والسعيد وغيرهم) ومجموعة من الزبائن ليسوا تجارا (صالح وسمير وعبد العزيز وعبد الرحمان....) بحيث يأتي صالح إلى محمد ويشترى منه 10 غسالات بالتقسيط بثمن يبلغ 1400000 سنتيم لمدة سنة ثم يقول محمد لعلي (تاجر آخر) تعال عدي طبخة (10 غسالات بثمن 9000000 سنتيم) والثمن الحقيقي لهذه الكمية من الغسالات في السوق يبلغ قيمة 10000000 سنتيم. فيأتي "علي" ويدفع ثمنها لمحمد ثم "محمد" يسلم المبلغ للزبون "صالح" (لأن صالح لا يريد السلعة بل يريد نقودها) وهكذا تحدث هذه المعاملة بين التجار في مختلف السلع الأخرى.

ب- س: ما حكم هذا البيع:

ج- الإجابة:

يقول الله تعالى: "وأحل الله البيع وحرم الربا" (الآية رقم: 275 سورة البقرة) ويقول أيضا: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون..." (الآية رقم: 278-279 سورة البقرة).

فكل ربا محرم. وكل بيع لا يحل إلا بشروط شرعية، فإذا اختلف شرط منها فسد البيع ويطل، وكان معاملة يحرم التعامل بها بين الناس جميعا، ومن خلال ما ورد إلينا من التجار عما يسمى ببيع الطبخة الوارد في السؤال بالكيفية المطروحة والمتداولة في السوق، فإن هذه المعاملة لا تحل لأسباب أو وجوه كثيرة منها:

- 1- إنها تشبه بيع العينة إن لم تكن هي العينة نفسها، وبيع العينة محرم بالنصوص الشرعية، لأنها صورة من صور الربا، والربا محرم بالقرآن والسنة والإجماع.
- 2- بيع الطبخة مخالف لقواعد البيع والشراء: كتسديد الثمن، وتسليم المبيع إلى البائع وضمانه، وما يترتب على ذلك من مسؤولية.
- 3- بيع الطبخة لا يعتبر من باب بيع التورق لعدم توفر شروطه فيها والمذكور في نص قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقد بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت 11 رجب 1419هـ الموافق لـ 31 أكتوبر 1998م. ومن ثم فإن بيع الطبخة لا يشبه بيع التورق إلا في نية الحصول على النقود فهما مختلفان تماما.
- 4- نتج عن بيع الطبخة فساد السوق. فالتاجر لا يعرف بأي سعر يبيع، أو بأي سعر يشتري لنفس السلعة أو مثلها؛ لأن السلعة نفسها تباع وتشتري بسعرين مختلفين في نفس الوقت، ولنفس الأشخاص. وهذا ما لا يقبله عقل، ولا شرع، ولا قانون، ولا عرف.
- 5- هذه المعاملة تشبه التطفيف في الكيل والميزان والله تعالى يقول: "ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون...." (الآية رقم: 1-2-3 سورة المطففين).
- 6- بيع الطبخة مخالف لقوانين البيع والشراء المعمول بها في البلاد.
- 7- بيع الطبخة أدى إلى إلحاق الضرر بالتجار، والحديث يقول: "لا ضرر ولا ضرار" فكل معاملة تؤدي إلى إلحاق الضرر بالناس أو ببعضهم يحرم التعامل بها.
- 8- التماطل في دفع مستحقات بيع الطبخة إلى أصحابها، ومطل الغني ظلم. وهذه المعاملة أدت إلى الظلم في البيع والشراء والحديث يقول: "مطل الغني ظلم" ويقول أيضا: "الظلم ظلمات يوم القيامة".
- 9- نتج عن بيع الطبخة الكذب في المعاملات المالية وعدم الوفاء بالعهود في المواعيد المتفق عليها بين المتعاملين.

- 1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، حديث رقم: 55، 74/1.
- 2- وصفناه بالباحث؛ لأنه حائزٌ على شهادة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، وهو طالبٌ دكتوراه في التخصص نفسه بجامعة الوادي. ووصفناه بالتاجر؛ لأنه يزاول منذ ما يزيد عن عقدين من الزمن تجارة الآلات الكهرومنزلية بسوق الوادي، وهو أصيلٌ هذه المنطقة.
- 3- الشيخ عز الدين عباسي ولد خلال 1930 بقرية "الزرقم" بولاية الوادي، حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، ثم التحق بالزيتونة ونال منها شهادة التطويح، تقلد مسؤوليات سامية في قطاع الشؤون الدينية والأوقاف بعدة ولايات، ثم تقاعد وعكف على تحرير الفتاوى التي يجيب فيها عن أسئلة الناس، لا سيما من خلال إشرافه لعدة سنوات على ركن الإفتاء بإذاعة سوف المحلية، جمَعَ أهمها ونشره في كتابه "تحفة السالك إلى خير المسالك"، توفي في الفاتح من شهر فيفري 2014م، وحضر جنازته جمعٌ غفيرٌ من المواطنين والمسؤولين. ينظر: محمد لعويني، الشيخ محمد عز الدين عباسي، ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه تحفة السالك إلى خير المسالك، إشراف: محمد مزباني، مجلة الشهاب، العدد: 7، 2017م/1438هـ، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، ص5. وعنتر ساسي، اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي، مجلة الإحياء، المجلد 20، العدد: 24، ماي 2020، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، ص176. محمد عز الدين عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 1/1. ولقاء شخصي مع ابنه: أحمد المبارك عباسي، منزل الشيخ عز الدين عباسي بالزرقم، يوم: 01 أكتوبر 2017، في الساعة 17:00.
- 4- الزرقم قرية كبيرة تقع شمال شرق مدينة الوادي، تبعد عنها بحوالي 10 كلم، يزيد عدد سكانها عن عشرين ألف نسمة، وهي من أقدم مدن الوادي، يعتمد أهلها على الفلاحة وزراعة النخيل والتجارة، وبها حركة علمية معتبرة، زارها العلامة عبد الحميد بن باديس سنة 1937م، وأسس بها فرعاً لجمعية العلماء. لقاء شخصي مع: رئيس بلدية حساني عبد الكريم التي تتبعها قرية الزرقم، السيد: مقروود نور الدين، مقر البلدية، يوم: 22 جانفي 2019م، في الساعة: 09:00.
- 5- تفرغ الباحث المذكور بعد هذه الواقعة، وفي أعقاب وفاة الشيخ لدراسة تراثه الفقهي والإفتائي؛ فإن أطروحته للدكتوراه موسومة بـ: "المنهج الفقهي عند محمد عز الدين عباسي السوفي (ت:1435هـ).
- 6- الرازي (ت:666هـ)، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية والدار النموذجية، بيروت، ط:5، 1420هـ/1999م، ص43.
- 7- ابن منظور (ت:711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط:3، 1414هـ، 23/8.
- 8- الحطاب (ت:954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ت: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، دون ط، 1423هـ/2003م، 222/4.
- 9- المصدر نفسه، 224/4.
- 10- الدسوقي (ت:1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دون طبعة، بدون تاريخ، 2/3.
- 11- المصدر نفسه، 2/3.
- 12- ابن منظور، لسان العرب، 37/3.
- 13- الفراهيدي (ت:170هـ)، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي وآخرون، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، 1408هـ/1988م، 276/6.
- 14- هو سلفة تقدم للمستهلك من أحد البنوك المحلية ليقنتي سلعة كهرومنزلية، وتؤخذ من أحد التجار المتعاقدين مع البنك.
- 15- ابن منظور، لسان العرب، 377/7.
- 16- عدنان محمد سليم سعد الدين، بيع التفسير وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، غير مطبوعة، إشراف: أسامة الحموي، قسم الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الشريعة، جامعة دمشق، دون تاريخ، ص31.
- 17- وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، ط:4، 1428هـ، ص311.
- 18- الكاساني (ت:587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط:2، 1406هـ/1986م، 235/5. ابن رشد الجد (ت:520هـ)، المقدمات الممهدة، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1، 1408هـ/1988م، 361/2. الماوردي (ت:450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ت: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ/1999م، 389/5. ابن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، دون ط، 1388هـ/1968م، 218/4.
- 19- محمد عز الدين عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك، ط1، مطبعة مزوار للطباعة والنشر والتوزيع، ولاية الوادي، الجزائر، 21/3.
- 20- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، حديث رقم: 1587، 1211/3.
- 21- عدنان محمد سليم سعد الدين، بيع التفسير وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي، ص425.

- 22- الفيومي (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بدون ط، المكتبة العلمية، بيروت، دون سنة نشر، 466/6.
- 23- ابن عابدين (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1412هـ/1992م، 325/5.
- 24- الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 404/4.
- 25- زكريا الأنصاري (ت: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بدون مكان الطبع، بدون طبعة، وبدون تاريخ، 41/2.
- 26- ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1414هـ/1994م، 16/2.
- 27- ينظر: ابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، دون ط، 1425هـ/2004م، 173/3. ابن قدامة، المغني، 66/4.
- 28- رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، أبواب الإجازة، باب في النهي عن العينة، حديث رقم: 3462، 274/3، قال الألباني: "صحيح". ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 42/1.
- 29- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: 1، 1986هـ/1406م، 895/2.
- 30- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، 655/2.
- 31- الرازي، مختار الصحاح، ص336.
- 32- المرادوي (ت: 885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1419هـ، 377/4.
- 33- ابن تيمية (ت: 728هـ)، مجموع الفتاوى، ت: أنور الباز وآخرون، دار الوفاء، ط: 3، 1426هـ/2005م، 303/29.
- 34- يعني: شيخ الإسلام ابن تيمية.
- 35- ابن القيم الجوزية (ت: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411هـ/1991م، 86/5.
- 36- ابن القيم، إعلام الموقعين، 130/5.
- 37- ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 439/29.
- 38- رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع المضطر، حديث رقم: 3384، 263/3. قال الألباني: "حديث ضعيف". ينظر: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، 873/1.
- 39- السرخسي (ت: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، دون ط، 1414هـ/1993م، 211/11.
- 40- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 393/4.
- 41- الخطيب الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415هـ/1994م، 396/2.
- 42- البهوتي (ت: 1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، عالم الكتب، ط: 1، 1414هـ/1993م، 26/2.
- 43- رواه البخاري في صحيحه، باب: استعمال النبي صلى الله عليه وسلم على أهل خيبر، حديث رقم: 4001، 1550/4.
- 44- محمد الجندي، التورق وتطبيقاته المصرفية المعاصرة في الفقه الإسلامي، تاريخ الاطلاع: 2020-06-05، ساعة: 07:00، من الرابط الآتي:
- <https://www.alukah.net/culture/0/25457/#relatedContent>
- 45- ينظر: محمد بن يونس السويسي، الفتاوى التونسية في القرن الرابع الهجري، بدون ط، دار ابن حزم، بدون مكان نشر، 2009م، 628/2.
- 46- رواه أحمد في مسنده، باب: مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: 3783، 324/6. ورواه البزار في مسنده، باب: مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، حديث رقم: 2017، 384/5. ورواه الطبراني في الأوسط، ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «لَا تَجِلُّ صَفْقَتَانِ فِي صَفْقَةٍ». قال الألباني: "رجال أحمد ثقات". ينظر: الألباني، إرواء الغليل، 149/5.
- 47- رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، حديث رقم: 1231، 524/2. قال الألباني: "إسناده حسن". ينظر: الألباني، إرواء الغليل، 149/5.
- 48- محمد عز الدين عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 7/3.

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

Addressing the issue of a wife conversion to Islam without her husband and its effect on the marriage contract in the context of the purposes of Islamic law

طالب دكتوراه محمد أمين مقرابي* د. حبيب صافي

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران 1

safi.habib@univ-oran.dz

abuabdellah14@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/23

تاريخ الإرسال: 2020/05/20

الملخص:

تتناول هذه الدراسة نازلة إسلام المرأة دون زوجها في ديار غير المسلمين، ومع أنها مسألة فقهية قديمة؛ إلا أنها اليوم أكثر تعقيدا؛ بسبب ظهور أقليات مسلمة تخضع لسلطان غير سلطان الإسلام. وقد حاولت الدراسة قراءة هذه النازلة في ضوء الاجتهاد المقاصدي وضمن فقه الأقليات المسلمة؛ باعتبار الوضع الخاص للزوجة في الإسلام، وبالنظر إلى التأثيرات الاجتماعية لإسلامها، والأثر الشرعي الذي يتعدى إلى أسرتها، والأخطار التي تحيط بها في مجتمع ودولة لا يدينان بالإسلام.

وبناء عليه سيحاول هذا البحث تجلية النازلة وبيان الأبعاد المقاصدية الشرعية التي لها علاقة مباشرة بالموضوع، وبيان أثرها في الترجيح بين الآراء الفقهية في الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الأقليات المسلمة؛ نوازل؛ المرأة، الاجتهاد؛ المقاصد؛ المسلمة؛ غير المسلم.

Abstract:

With the expansion of the Islamic conquests, many developments emerged on the jurisprudence arena, and developments relating to the family were among the most prominent complications faced by the rightly caliphs against right holders of rights, and among these issues is the issue of infidel women who enter Islam without her husband, and this is considered one of the most important complications of contemporary marriage in countries. Non-Muslim, and this subject has known serious complications - especially on the part of women - as its legal and social dimensions have evolved in a way that requires special attention, due to the following issues: that Muslims who live in countries other than Islam adhere to local laws that cooperate provisions with the provisions of the Islamic religion. Therefore, we need diligence in devising appropriate provisions for them in the light of the intentions of ijihad, which is one of the most important things that are directed to consideration and jurisprudence.

Key words: The apostate; the religious; a controversial issue; the conversion of the marriage contract; women.

* المؤلف المرسل.

المقدمة:

عرفت فترة الخلافة الراشدة فتوحات إسلامية كثيرة، أدت إلى توسع المساحة الجغرافية للعالم الإسلامي، ظهرت معها نوازل عديدة في الساحة الفقهية، وكانت المستجدات المتعلقة بالأسرة من أبرز نوازلها، وقد تصدى له الخلفاء الراشدون -رضوان الله عليهم- ومعهم فقهاء الصحابة، ومنها مسألة إسلام الزوجة دون زوجها، حيث اختلفت اجتهادات الصحابة في استنباط الحكم الفقهي المناسب لها، وتنوعت الفتاوى والاجتهادات الصادرة عنهم حول بقاء النكاح على حاله، أو التفريق بينهما فوراً أو بعد مدة معينة. وكان من المسائل ذات الصلة بهذه النازلة- التي ناقشها الفقهاء مسألة: صحة عقود نكاح غير المسلمين، ومسألة: هل تعتبر الفرقة بين المسلمة وغير المسلم فسخاً أم طلاقاً؟، وغيرها من المسائل ذات الصلة بالنازلة.

وترجع أهمية البحث في هذا الموضوع، إلى أسباب عديدة، نذكر منها: أن هذه النازلة مما اهتم الفقهاء في عهد الخلفاء الراشدين بالنظر فيه؛ بسبب اتساع رقعة العالم الإسلامي، مما أعطاه أهمية تاريخية خاصة، كما أنّ لظهور وضع اجتماعي خاص؛ لم يعرفه المسلمون سابقاً أثره البالغ عليها، ونقصد هنا ظهور أقليات للمسلمين خارج العالم الإسلامي، والتي تخضع لسلطان قانوني واجتماعي وثقافي مخالف في الكثير منه للمبادئ الإسلامية، في عصر المواطنة والجنسية والمواثيق الدولية الخاصة، وشيوع الزواج المختلط بين مختلف الجنسيات، وخضوع الأسرة المكونة من طرفين مختلفي الجنسية إلى القوانين التي تتيح إسقاط الأبوة وتغيير لقب الطفل، من خلال قواعد الإسناد في مختلف القوانين الدولية الخاصة. ورغم التعقيدات الخطيرة التي عرفها هذا الموضوع، إلا أنني لم أقف على أي دراسات سابقة خصت هذه النازلة بالبحث والتأصيل، وجمع القوانين الدولية ذات الصلة بها، مع وجود بعض الدراسات التي أشارت للموضوع باقتضاب، مثل:

- "اختلاف الدارين وأثاره في أحكام الشريعة الإسلامية" وهي رسالة دكتوراه للباحث عبد العزيز بن مبروك الأحمد، خصص صاحبها لهذه النازلة مبحثاً صغيراً ضمن الفصل الرابع من الباب الثاني، وركز فيها على الخلاف بين الجمهور والحنفية، مع التركيز أكثر على الاستفاضة في بيان أدلة كل منهما.

- رسالة دكتوراه بعنوان: "اختلاف الدارين وأثره في المناكحات والمعاملات" لإسماعيل لطفي الفطاني، حيث خصص لها مبحثاً ضمن مسائل الفصل الثاني من الباب الأول، وركز فيه على بسط المسألة فقهيًا، مع مناقشة بعض أدلتها.

ولهذا فإن من أهداف هذا البحث التركيز على الواقع الاجتماعي لهذه النازلة وحقيقة مجتمع الأقليات المسلمة، ثم بيان أهمية الاجتهاد فيها من خلال النظر المقاصدي، وتشجيع الباحثين على الخوض في هذه المسألة، ومعالجتها من كل الجوانب، مع استحضار القوانين الحاكمة لشؤون الأسرة في مجتمع الأقليات المسلمة.

ولتحقيق ما سبق فإن الدراسة تحاول الإجابة عن الإشكالية الرئيسية التالية:

ما هي نازلة إسلام الزوجة دون زوجها في الديار غير الإسلامية وما أثارها على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي؟

الإشكاليات الفرعية:

- ما مفهوم الأقليات المسلمة؟ وما خصائصها؟

- ما ماهية الاجتهاد المقاصدي؟ وما أهميته في نوازل الأسرة؟

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

- كيف تؤثر المستجدات المعاصرة التي عرفتها الأسرة في العالم على هذه النازلة؟
هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث؛ خاصة أننا نعيش في بلاد الغرب، ونعاين هذا الواقع، ونتعامل مع هذه النازلة عادة.

المبحث الأول: نوازل الأسرة المسلمة في البلاد غير الإسلامية في ضوء النظر المقاصدي

مع انتشار الفتوحات الإسلامية في بداية القرن الثاني للهجرة وبلوغها أمدا جغرافيا كبيرا، أصبحت رقعة العالم الإسلامي ترتفع على مساحة شاسعة تمتد إلى حدود الصين شرقا وإلى طنجة غربا. عرفت الأمة الإسلامية استقرارا كبيرا في الفترات الأولى لتكونها، واستمر الاستقرار العام للمجتمع رغم بعض الخلافات السياسية التي حصلت في العهد الأموي، ثم الصراع الأموي العباسي، واستمر الأمر مع الخلافة العباسية، إلى غاية سقوطها، ثم أعادت الخلافة العثمانية للأمة الإسلامية استقرارها، إلى غاية سقوطها في الربع الأول من القرن العشرين. وقد سبق ذلك سقوط مساحات كبيرة من جغرافيا العالم الإسلامي في يد الاستعمار الغربي؛ ما أدى إلى دخول المسلمين في متاهة التشتت والتفكك؛ وما لبث أن صار جميعه يعيش تحت سلطة احتلال غربية متناقضة مع هويته وحضارته، واستمر الأمر حتى نهاية القرن العشرين.

وبسبب الظروف الصعبة التي خلفها الاحتلال، فضلت الكثيرة من شرائح المجتمع الإسلامي الهجرة إلى دول غير مسلمة، ومع مرور السنوات، ظهرت بوادر تشكل جاليات مسلمة خارج الحيز الجغرافي للعالم الإسلامي؛ وهو الوضع الذي لم تعرفه الأمة الإسلامية من قبل، وقد كان أدى هذا الوضع إلى حدوث نوازل كثيرة، حاول الفقهاء التصدي لها باجتهادات فقهية، من خلال المدرسة النصية، والبعض الآخر حاول تفعيل المنهج المقاصدي في اجتهاده.

ومن أهم النوازل التي طرأت للمسلمين في ظل وجودهم كأقلية ضمن مجتمعات غير مسلمة، نجد النوازل المتعلقة بالأسرة، ولعلها الأهم؛ بسبب قداسة الأسرة في الإسلام، واصطدام هذه الحقيقة بوضع يتناقض معها في البلاد غير المسلمة، وينتج آثارا خطيرة، تحتاج النظر فيها بمنهج يراعي في نظره للنص والمحل والمكلف مقاصد الشريعة، وهو ما سنتطرق إليه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: خصائص الحياة في البلاد غير الإسلامية

إنه لا يمكن البتة تقديم تصوّر فقهي للحلول التي ينبغي الأخذ بها عند تناول النوازل الفقهية التي تعرفها الجاليات المسلمة في بلاد غير الإسلام، إلا بعد تقديم تصور عن الواقع الاجتماعي لهاته الفئة من المسلمين

أ- الخضوع لسلطان ثقافي غير إسلامي: حيث تشكل القوانين الملزمة والضابطة لأحوال المجتمع الذي تتواجد فيه الأقليات المسلمة كتلة تصادم هويتها الإسلامية والثقافية، في المدارس والجامعات والمصانع والمنشآت، ولا خيار لها غالبا إلا السير وفق تلك القواعد القانونية، التي تنطبق على جميع سكان البلد، وهو ما يشكل ضغطا نفسيا كبيرا عليها.

ب- الخضوع لسلطان اجتماعي غير إسلامي: حيث تتحكم في العلاقات الاجتماعية قيم ومبادئ نظرية وعملية مخالفة في الكثير من وجوهها للأحكام الإسلامية، ما يجعل المسلم يعيش تحت ضغط اجتماعي هائل يهدد وجوده الاجتماعي.

ج- الخضوع لسلطان اقتصادي مخالف للإسلام: فثقافة الاستهلاك الطاغية على الاقتصاد الغربي، وثقافة الربح السريع، تجعل المسارات المرسومة للأقليات المسلمة مصادمة للنظرة الاقتصادية الإسلامية المتسمة بالاعتدال البعيدة عن المادية المتوحشة¹

المطلب الثاني: أهمية الاجتهاد المقاصدي في فقه نوازل الأقليات المسلمة الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد المقاصدي

أولاً: الاجتهاد في اللغة: حوت معاجم اللغة تعاريف لغوية عديدة للفظ "جهد"، إلا أنها اتفقت في المعنى على الجملة، ومنها، أنّ الاجتهاد هو: بذل الوسع في طلب الأمر، ومصدر للفعل اجتهد يجتهد اجتهاداً، جَهَدَ يَجْهَدُ جَهْدًا، واجتهد وكلاها جَدًّا، واجتهد الرجل في كذا أي جَدَّ فيه وبالغ، والجهد أيضا هو ما جهد الإنسان من مرض أو أمر شاق.

وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة، ومنها إذا اجتهد في الأمر: أي بذل وسعه وطاقته في طلبه؛ ليلبغ مجهوده ويصل إلى غاية الأمر، وكذا الاجتهاد والتجاهد.²

ثانياً: الاجتهاد اصطلاحاً: افترق الأصوليون في تعريف الاجتهادات إلى مذاهب شتى؛ ويرجع ذلك إلى اختلافهم في الحدود، وما انبنى عليها من اختلاف في الصياغة ثم في المحترزات، اختار الكثير من الباحثين تعريف الكمال بن الهمام: "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقليا كان أو نقليا، قطعيا كان أو ظنياً"³. حيث يروونه تعريفاً جامعاً مانعاً، وصالحاً لأن يكون تعريفاً نموذجياً للاجتهاد؛ بسبب وضوحه، وشموله للاجتهاد في القطعيات وفي غير القطعيات، وشموله الاجتهاد الخاص والعام أو الفردي والجماعي، كما يحسب له قلة المؤاخذات التي وردت عليه مقارنة ببقية التعريفات، إلا أنني وبعد البحث والتقصي لم أقف على هذا التعريف المنسوب إلى ابن الهمام في التحرير، بهذه الصياغة، وهذا ما صرح به في كتابه: "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي".

الفرع الثاني: مفهوم المقاصد

أولاً: تعريف المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد، والمقصد مأخوذ من الفعل قصد، ويقال قصد يقصد قصداً ومقصداً، ومن معانيها استقامة الطريق، ويأتي المقصد بمعنى الإرادة والاختيار والتعمد، كما يأتي بمعنى الاعتدال والتوسط وعدم الإفراط والتفريط.⁴

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً: رغم استعمال الأصوليين لمصطلح المقاصد في كتبهم وفي سياقات حديثهم عنها، إلا أنهم لم يضعوا لها حداً واضحاً، وحتى الإمام الشاطبي إمام المقاصد، لا نجد له تعريفاً بيّناً لها، وإن كان صنيعهم الأكبر في ذلك هو بيان وجوه مصالح الأحكام، وغالباً ما يفي ذلك عند القصد اللغوي للمقصد، إلا أن من حسنات المعاصرين من علماء المقاصد اجتهادهم في وضع إطار اصطلاحى جامع مانع واضح لمقاصد الشريعة الإسلامية، وقد اخترت تعريف الفاسي للمقاصد: حيث يقول في تعريفها: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من الأحكام"⁵.

الفرع الثالث: تعريف الاجتهاد المقاصدي باعتباره لقباً

بعد التعرض إلى مفهوم الاجتهاد والمقاصد عن اللغويين والأصوليين، وبيان التوفيق بين اللغة والاصطلاح عند تناول مادتيهما، إلا أن إيجاد حدٍّ للاجتهاد المقاصدي باعتباره لفظاً مركباً يظل أمراً عسيراً ونادراً؛ بسبب حداثة هذا اللفظ على الساحة الفقهية، وفيما يلي تعريفان معاصران له:

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

أولاً: تعريف الريسوني: "استحضار المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية"⁶.

ثانياً: تعريف الخادمي: تناول الخادمي في كتابه الاجتهاد المقاصدي، تعريف هذا المصطلح بقوله: "العمل بمقاصد الشريعة والاتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"⁷. وأقترح هذا التعريف: بذل الفقيه وسعه في استنباط الحكم الشرعي العملي، باعتبار المصالح والمفاسد في الدارين.

الفرع الرابع: أهمية الاجتهاد المقاصدي في فقه الأقليات المسلمة

أولاً: تعريف فقه الأقليات المسلمة

تعريف الأقلية لغة: اشتقت لفظة أقلية من مادة قلّ يقلُّ فهو قليلٌ ويعبر عنه بالعدم، فيقال مثلاً: فلان قليل الخير، أي لا يكاد يفعله⁸، ومن معانيها معنى القلة؛ التي هي ضد الكثرة، قال الله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ﴾ قال في اللسان: "القلة خلاف الكثرة"⁹. وقد ذكر هذا المصطلح في القرآن الكريم بالمعنى الذي يفيد العدد، فقال تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ﴾ [الأعراف: 86]. وقال سبحانه: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾ [الأنفال: 26]. فالله جلّ جلاله يمنّ على المؤمنين ويذكرهم بنعمته عليهم بالتكثير بعدما كانوا أقلية¹⁰.

فقه الأقليات المسلمة اصطلاحاً: لم يتوصل الباحثون المهتمون بفقه الأقليات المسلمة إلى صياغة تصور واضح وموحد عن هذا الفقه الخاص، الذي يحتاج اجتهاداً خاصاً وإضافياً؛ بسبب رفض بعض الباحثين اعتباره فقهاً نوعياً، أو فقهاً له خصوصيته المميزة له عن غيره، ومع ذلك فإنه ما سبق لا ينفي عن فقه الأقليات ارتكازه على معنيين هاميين هما:

أ. **المعنى العددي:** ويعبر به عن مجموعة بشرية قليلة العدد، تعيش ضمن مجموعة بشرية أكبر.
ب. **المعنى الخاص:** ويعبر به عن مجموعة الخصائص التي تميز مجموعة بشرية عن غيرها في الدين واللغة والعرق.

يعرف عبد المجيد النجار فقه الأقليات المسلمة بقوله: "كل المجموعة التي تشترك في التدين بالإسلام، وتعيش أقلية في عددها ضمن مجتمع أغلبيه لا يتدين بهذا الدين"¹¹.

وفقه الأقليات الذي ينصب على معالجة نوازل الأقليات المسلمة الأصلية، أو الأقليات المسلمة التي تكونت بفعل الهجرات المتتالية للمسلمين نحو الدول الواقعة خارج الإطار الجغرافي للأمة، لا يعدّ فقهاً مستحدثاً، أو مختلفاً عن الفقه الإسلامي، ولا هو فقه قائم على أصول غير أصوله، ولم يقل أحدٌ أنه مستمد من مصادر غير مصادره¹². بل هو فقه نوعي، غايته الحفاظ على إسلام المسلمين في البلاد غير المسلمة؛ ليصل بها إلى التمسك بالإسلام ولعب دورها الرسالي والدعوي والحضاري، وهو فقه يراعي تغيّر المكان والزوال والأحوال، ولا يصادم النص، ولا يهمل مقاصد الشريعة الغراء، ولا يغفل المصالح الشرعية في الواقع¹³.

ويشير الدكتور طه جابر العلواني إلى أنّ فقه الأقليات، يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة؛ يصلح لها ما لا يصلح لغيرها¹⁴.

ثانياً: أهمية الاجتهاد المقاصدي في فقه الأقليات المسلمة

اتفق الفقهاء والأصوليون على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لغايات واضحة، وهي تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ودفع المفساد عنهم في الدارين، وهي غايات ثابتة ومسلم بها عند الأمة، والعمل بها في الاجتهاد الفقهي أمر أكد في حق الفقيه، وإذا كان الحال كذلك، فإن الوقوف عليها لمعرفة ما يندرج تحت القاعدة الأصولية: "ما لا يتم الوجوب".

وهذا إنما يتحقق ببذل الفقيه جهده في الإلمام بالوسائل التي تؤهله إلى فهم الخطاب الشرعي، والتمكن من التعرف على مقاصده الكلية، والوصول إلى الإحاطة بالمقاصد الجزئية لكل مسألة، مع فهم رشيد للواقع، سواء أعلق الأمر بمكوناته أو بمتطلباته؛ حتى تكون يوفق المجتهد في عملية التأصيل والتنزيل.

وبغية أن يصل الفقيه إلى تحقيق هذه المرتبة العالية، ونيل التوفيق في التنظير والتطبيق؛ شددوا على أن يكون سيدا في ميدان المقاصد، سيادة تؤهله للنظر في النصوص والواقع المتصل بها، وإلا لم يجز له اقتحام مجال الاجتهاد والفتوى، وقد أكد كبار الأصوليين والفقهاء على هذه المسألة، منهم:

- 1- فالجويني يرى أن التبصر في وضع الشريعة يتطلب التفطن للمقاصد الشرعية؛ حيث يقول: "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"¹⁵.
- 2- أما الغزالي فيصرح قائلاً: "والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"¹⁶.

3- كما ذهب ابن قدامة إلى ما ذهب إليه سابقوه، "ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه"¹⁷.

- 4- أما ابن تيمية فيرى أن الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها¹⁸.
- 5- ولم يشذ الشاطبي عن سبقه الاستدلال بأقوالهم، فهو لا يرى حصول درجة الاجتهاد إلا "المن اتصف بوصفين:

الوصف الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها؛ لأن الإنسان إذا بلغ مبلغاً فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصف ينزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

والوصف الثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، وفي استنباط الأحكام ثانياً¹⁹.

واشترط هؤلاء الأئمة التمكن من المقاصد لممارسة فريضة الاجتهاد؛ دليل مستقل على أنها ذريعة للتوصل إلى الاقتراب من المقاصد التي شرعت من أجلها الأحكام الشرعية، وإذا كان اشتراط حضورها أمراً ثابتاً في الفقه الإسلامي الذي يعالج قضايا المسلمين في الحيز الإسلامي، فإن توظيفها في فقه الأقليات المسلمة فريضة شرعية وضرورة يحتاجها كل اجتهاد في مسأله؛ باعتباره فقها نوعياً، إذ الفقيه يروم معالجة نوازل غريبة عن الحيز الإسلامي وسلطانه، فهي معضلات خاضعة على الجملة إلى واقع سلطان غير سلطان الإسلام.

إن الابتعاد عن الاجتهاد المقاصدي عند النظر في المسائل الفقهية عموماً وفي تلك التي تقع في ديار غير المسلمين خصوصاً، أمر في غاية الخطورة، فالنظر إلى النوازل في واقع اجتماعي أغليته غير مسلمين نظراً ينشابه مع النظر التي يُنظر فيه إلى واقع المسلمين في العالم الإسلامي، قد يؤدي حتماً إلى

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

تعطيل مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لأنَّ اختلاف المكان والزمان، والأحوال والمجتمعات وعاداتها وأعرافها، أمرٌ تراعيه الشريعة الإسلامية؛ وهذا من مرونتها، وسر بقائها صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان، وكل عصر ومصر.

المبحث الثاني: نازلة إسلام الزوجة دون زوجها في ظل النظر المقاصدي

مع سيطرة العولمة على مختلف مجالات الحياة، تعقدت حياة المسلمين داخل الحيز الجغرافي الإسلامي وخارجه؛ باعتبارهم طرفاً ضعيفاً لا يمتلك من أدوات القوة الكثير، لعل من أبرزها صناعة القوانين؛ حيث وقع المسلمون تحت تأثير قوانين تتعارض أحياناً مع رغباتهم كمسلمين، وأحياناً أخرى تتناقض معهم تناقضاً يمس هويتهم، باعتبارها قوانين صدرت بناءً على فلسفة حدثية أو مابعد حدثية في الغالب، تركز للنسبية والتفكيكية التي تعطي مخرجات واقعية متعارضة تماماً ومناقضة للأحكام الدينية المتفق عليها، كما أنّ عاملاً تربوياً خطيراً وجد في بلاد غير المسلمين وهو المناهج التربوية والإعلام فكلاهما مؤسس على مبادئ الحدثية وما بعدها والتي تتناقض أحياناً ما تقتضيه العقيدة الإسلامية، ولا شك أنّ الأقليات المسلمة التي تعيش تحت سلطان اجتماعي وسياسي وقانوني وثقافي غير إسلامي تظل الأكثر تضرراً من هذا الواقع؛ خاصة في الإطار الأسري حيث تخضع الأسرة المسلمة لأحكام مواد قانونية تهدد هويتها، وتماسكها، ومستقبل أطفالها.

إنَّ الحديث في هذا الباب يدخل ضمن النوازل الأسرية في بلاد غير المسلمين، وقد اخترنا منها نازلة إسلام الزوجة دون زوجها في ديار غير المسلمين، وهي نازلة خطيرة تحتاج نظراً خاصاً فيها، لما لها من آثار خطيرة على الأسرة هوية واستقراراً وبقاءً، وهذا ما سنتناوله في المطالب التالية.

المطلب الأول: عقود زواج غير المسلمين حكمها وصحتها

إنَّ من أهم المسائل التي تدور عليها هذه الدراسة مسألة الحكم الشرعي لأنكحة غير المسلمين، حيث نالت الكثير من البحث والنظر في الفقه الإسلامي وأثارت خلافاً معتبراً بين الفقهاء في مختلف الأقطار والأعصار، وتكمن أهمية هذه المسألة في أنّ الحكم على آثارها ينبغي أن يسبقه البتُّ في حكمها صحة أو بطلانها.

والمقصود بأنكحة غير المسلمين أنكحة أهل الكتاب وأتباع الديانات الوضعية، قال ابن رشد في الفصل الذي عنوانه بـ "في مانع الزوجية: "... وأما الأنكحة التي انعقدت قبل الإسلام ثم طرأ عليها الإسلام؛ فإنهم اتفقوا على أنّ الإسلام إذا كان منهما معاً، أعني: من الزوج والزوجة، وقد كان انعقد النكاح على من يصح ابتداء العقد عليها في الإسلام أن الإسلام يُصَحِّح ذلك"²⁰.

يقول ابن الهمام في باب نكاح أهل الشرك، "وإذا تزوج الكافر بلا شهود أو في عدة كافر وذلك في دينهم جائز، ثم أسلماً، أقرأ عليه، وهذا عند أبي حنيفة؛ وقال زفر: النكاح فاسد في الوجهين، إلا أنه لا يتعرض لهم قبل الإسلام والمرافعة إلى الحكام. وقال أبو يوسف ومحمد في الوجه الأول كما قال أبو حنيفة، وفي الوجه الثاني كما قال زفر له إن الخطابات عامة ما مرّ من قبل قتلزمتهم، وإنما لا يتعرض لهم لذمتهم إعراضاً لا تقريراً، فإذا ترافعوا أو أسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق. ولهما أن حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها، وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها ولم يلتزموا أحكامنا بجميع الاختلافات. ولأبي حنيفة أن الحرمة لا يمكن إثباتها حقاً للشرع؛ لأنهم لا يخاطبون بحقوقه، ولا وجه إلى إيجاب العدة حقاً للزوج؛ لأنه لا يعتقد، بخلاف ما إذا كانت تحت مسلم؛ لأنه يعتقد، وإذا صح النكاح

فحالة المرافعة والإسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها، وكذا العدة لا تنافيها كالمكسوة إذا وطئت بشبهة²¹.

ولم يخرج ابن رشد والحنفية وبقية الفقهاء عما جاء به الخطاب القرآني من تصحيح عقود زواج غير المسلمين، فالخطاب القرآني في سورة المسد وغيرها من المواضع يصح عقودهم، يقول تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ* مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ* سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ* وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ* فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ [المسد: 1-5].

يقول ابن القيم معلقا على هذا النص القرآني: "فسمّاها "امراته" بعقد النكاح الواقع في الشرك، وقال تعالى: ﴿وضرب الله مثلا للذين ءامنوا امرأة فرعون ﴿فسمّاها "امراته"، والصحابة -رضي الله عنهم- غالبهم إنّما وُلدوا من نكاح قبل الإسلام في حال الشرك، وهم ينسبون إلى آبائهم انتسابا لا ريب فيه عند أحد من أهل الإسلام.

ونجد أنّه قد أسلم جمع غير في عهد النبي ﷺ، فلم يأمر أحدا منهم أن يحدد عقده على امرأته، فلو كانت أنكحة غير المسلمين باطلة لأمرهم بتجديد أنكحتهم؛ وقد كان رسول الله ﷺ يدعو أصحابه لآبائهم؛ وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام... ولم ينص أحد من أئمة الإسلام على بطلان أنكحة غير المسلمين، ولا يمكن أحدا أن يقول ذلك²².

وهذا الذي ذهب إليه ابن رشد وابن القيم هو ما عليه جمهور الفقهاء، الذين يصحون عقود زواج غير المسلمين، ويناقشون ما يترتب عنها، كمسألة الطلاق من غير المسلم، هل يقع أم لا يقع؟ وإن وقع هل يكون نافذا فيخلف آثارا شرعية أم لا، وتفصيل ذلك ومختصره ما ذهب إليه ابن القيم في جمعه لخلاصة مذاهب الفقهاء في هذه المسألة، حيث يقول: "فلا يخلو أن يعتقد الكافر نفوذ الطلاق أو لا يعتقد، فإن اعتقده نفذ طلاقه، ولم يكن الإسلام شرطا في نفوذه: هذا مذهب أحمد والشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، وقال مالك: الإسلام شرط في وقوع الطلاق.

واحتج الجمهور بأنّ أنكحتهم صحيحة كما تقدّم، فإذا صحّ النكاح نفذت فيه الطلاق، فإنّه حكم من أحكام النكاح"²³.

ومما سبق، وبناء على ما قرّره الخطاب القرآني من صحة أنكحة غير المسلمين، قبل مجيء الإسلام، وعند مجيء الإسلام، فإن إقرار غير المسلمين على أنكحتهم، وإنفاذ طلاقهم، هو الذي يتفق مع نصوص الشريعة وروحها، ومع مقاصد الشريعة الإسلامية العليا، قال الخرشي: "مع أنّ أنكحتهم فاسدة والإسلام صحح ذلك ترغيبا للإسلام"²⁴ أمّا الأقوال الشاذة التي أبطلت أنكحة غير المسلمين، فإنها لا تنهض إلى أن تكون قائمة على أدلة مسندة صحيحة، أو استدلالا سليمة، فما قرّره القرآن مما وجده قبل البعثة يظل على حكمه، وأما ما كان خطابا للمسلمين بعد نزول الوحي فيبقى على حكمه، وعدم الفصل بين الأمرين مما يشوش على المنظومة الفقهية، وهو ما نبّه إليه الفقهاء الذين خاضوا في مثل هذه المسائل.

المطلب الثاني: إسلام الزوجين أو أحدهما

إنّ حالة عدم الإسلام التي يتواجد عليها الزوجان قد تتغيّر، فتستوجب تغيّرا في أحكامها؛ بما يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية، وكلما كانت تبعاتها أكثر تعقيدا، كان الاجتهاد فيها واجبا، ووفق النظر المقاصدي، الذي يعتبر مقاصد الشرع من تشريع الأحكام للعالمين عند النظر في المستجدات الفقهية، ومن هذه الحالات إسلام أحد الزوجين غير المسلمين.

الفرع الأول: إذا أسلم الزوجان

ذهب الفقهاء إلى إقرار الزوجين على نكاحهما إذا ما أسلما معاً، ولا اعتبار لمسألة السبق الزمني في اعتناق الإسلام وإعلانه، بل يكفي أن يتحقق معنى إسلامهما معاً، ولو سبق أحدهما الآخر. وهذا ما ذهب إليه فقهاء الحنفية، يقول الكاساني: "... ومنها الفرقة إذا ارتد أحد الزوجين، ثم إن كانت الردة من المرأة كانت فرقة بغير طلاق بالاتفاق، وإن كانت من الرجل ففيه خلاف مذکور في كتاب النكاح، ولا ترتفع هذه الفرقة بالإسلام، ولو ارتد الزوجان معاً، أو أسلما معاً فهما على نكاحهما عندنا، وعند زفر - رحمه الله - فسد النكاح، ولو أسلم أحدهما قبل الآخر، فسد النكاح بالإجماع..."²⁵.

ولم يخالف المالكية في هذا، حيث يقول الخرشي المالكي: "يعني وكذلك يقرّ على نكاحهما في هذه وهي ما إذا أسلما معاً في وقت واحد بحضورتنا جاء إلينا مسلمين، ولو كان أحدهما بعد الآخر فإنهما يقران على نكاحهما، فقوله "أسلما" معطوف على "أسلم" لا على قبل البناء"²⁶.

ونحن الشافعية نفس المنحى الفقهي الذي ذهب إليه من قبلهم من الحنفية والمالكية، ينص الشريبي في معني المحتاج: "... أسلم كتابي أو غيره وتحتة كتابية دام نكاحه أو وثنية أو مجوسية فتخلقت قبل دخول تنجزت الفرقة، أو بعده وأسلمت في العدة دام نكاحه، وإلا فالفرقة من إسلامه، ولو أسلمت وأصرّ فعكسه، ولو أسلما معاً دام النكاح"²⁷، وعلق الشريبي قائلاً: "لا فرق هنا بين الكتابي وغيره؛ ولهذا لم يقيده بخلاف الزوجة (ولو أسلما معاً) على أي كفر كان قبل الدخول أو بعده (دام النكاح) بالإجماع كما نقله ابن المنذر وابن عبد البر ولأن الفرقة تقع باختلاف الدين، ولم يختلف دينهما في الكفر، ولا في الإسلام"²⁸.

ولم يخالف الحنابلة ما ذهب إليه من سبقهم من الفقهاء، إذ يرون أنّ: "... والزوجين إذا أسلما معاً، فهما على النكاح سواء كان قبل الدخول أو بعده وليس بين أهل العلم في هذا اختلاف بحمد الله ذكر ابن عبد البر أنه إجماع من أهل العلم وذلك لأنه لم يوجد منهم اختلاف دين"²⁹.

وأضاف ابن القيم: "إذا أسلم الزوجان أو أحدهما، فإن كانت المرأة كتابية لم يؤثر إسلامه في فسخ النكاح، وكان بقاءه، كابتنائه، وإن كانت غير كتابية وأسلم الزوجان معاً، فهما على النكاح سواء قبل الدخول وبعده، وليس بين أهل العلم في هذا اختلاف.

وينقل الإجماع عن ابن عبد البر في هذه المسألة، فيقول: "قال ابن عبد البر: أجمع العلماء على أنّ الزوجين إذا أسلما معاً في حالة واحدة، أنّ لهما المقام على نكاحهما ما لم يكن بينهما نسب ولا رضاع. وقد أسلم خلق في زمن النبي ﷺ ونساؤهم أيضاً، وأقروا على أنكحتهم، ولم يسألهم رسول الله ﷺ عن شروط النكاح، ولا عن كفيته، وهذا أمر علم بالتواتر والضرورة فكان يقينا"³⁰.

الفرع الثاني: إسلام الزوج دون زوجته

قبل الحديث عن الحكم الشرعي لإسلام الزوج دون زوجته، يستحسن أن يُشار هنا إلى حكم الزواج من الكتابية، لما تثيره هذه المسألة من خلاف فقهي مستمر، بسبب الاختلاف في اعتبار أهل الكتاب مشركين أم لا، يقول الخرشي: "وأما إذا كانت حرة كتابية، فإنّه يجوز نكاحها مع الكراهة، على قول مالك وإليه أشار بقوله: (إلا الحرة الكتابية بكره)، وعلى قول ابن القاسم يجوز بلا كراهة لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أي الحرائر، وإنّما كره مالك ذلك في بلد الإسلام؛ لأنّها تتغذى بالخمير وتغذي ولده به وهو يقبلها ويضاجعها، وليس له منعها من ذلك، ولا من الذهاب إلى الكنيسة... وكره تزويج الحرة الكتابية في دار الحرب أشدّ من كره تزويجها في بلد الإسلام؛ لتركه ولده بها؛ ولأنّه لا يأمن من تربيته على دينها، وأن تدرّس في قلبه ما يتمكن منه، ولا تبالي باطلاع أبيه على ذلك"³¹.

في هذا النص يتضح بوضوح أن كراهة المالكية لزواج المسلم للكتابية، هي من باب ما يكره لغيره لا لذاته، وقد نحو في هذا المنحى النظرة المقاصدية لعمر بن الخطاب- الذي كره الزواج بالكتابيات خوفاً من الجوسسة، ففاس المالكية الخوف على دين الأولاد على الخوف من الجوسسة، وإذا كانت الكراهة التي ذهب إليها المالكية معللة، فإن القياس على هذه العلة في عصرنا جائز بل مطلوب، بسبب تغيّر الزمان وهوان المسلمين، وتأخرهم، وفساد القوانين التي تحكمهم، والتي منها ما يجيز للدولة تسليم أطفال المسلم إلى زوجته غير المسلمة لتسافر بهم إلى دولة غير مسلمة، ما يعرضهم إلى الانسلاخ عن الإسلام، وهذا مشاهد وواقع لا يمكن للفقهاء الناظر البصير أن ينكره، وعلاقة هذه المسألة بموضوع الدراسة علاقة وثيقة، إذ لا انفكاك بين مواضيع الأسرة، لما بينهما من انسجام لا يمكن تلافيه.

أما مسألة إسلام الزوج سواء أكان كتابياً أو وثنياً، وتحتة زوجة كتابية، فهي من المسائل التي لم تثر الكثير من الخلاف بين الفقهاء، فجمهور الفقهاء على إقرار زواجهما مادام قد أسلم وكانت هي من أهل الكتاب، ولم يخالف في ذلك سوى الحنفية، الذين يرون بفسخ النكاح إذا أسلم أحدهما، وادّعوا الإجماع على ذلك، يقول الكاساني: "ولو أسلم أحدهما قبل الآخر، فسد النكاح بالإجماع.."³²، وهي دعوى لا ينتهز لها دليل ولا سند؛ لما انتشر عن بقية الفقهاء من مخالفتهم فيما ذهبوا إليه.

فالمالكية أقرّوا نكاحه، وعللوا رأيهم تعليلاً مقاصدياً، فكان رأيهم أقوى في هذه المسألة، يقول لخرشي: "والمعنى أن الكافر إذا أسلم وتحتة كتابية فإنه يقر على نكاحها؛ ترغيباً للإسلام، بل الإسلام هو المصحح له، فهو مسلم تحتة كتابية، ما لم تكن من محارمه.."³³.

ولم يتخلف الشافعية عن ذلك، حيث يقول الشربيني في مغني المحتاج: "أسلم كتابي أو غيره وتحتة كتابية دام نكاحه.."³⁴.

وذهب الحنابلة إلى ديمومة النكاح، استصحاباً لبقائه ابتداءً، "إذا أسلم الزوجان أو أحدهما، فإن كانت المرأة كتابية لم يؤثر إسلامه في فسخ النكاح، وكان بقاءه، كابتنائه.."³⁵.

على أن الفقهاء استثنوا النكاح المحرّم، قال لخرشي: "الكافر إذا عقد على كافرة في عدتها أو عقد عليها إلى أجل معلوم ثم أسلمها أو أسلم الزوج وحده قبل انقضاء العدة والأجل وقال نحن نتمادي للأجل المدخول عليه، فإنهما لا يقرّان على نكاحهما ويفسخ بينهما.. وأما إن قالوا بعد الإسلام نحن نتمادي أبداً فإنهما يُقرّان؛ لأن الإسلام صححه كما أنّهما يقرّان على نكاحهما إذا أسلم أو أسلم الزوج بعد انقضاء العدة"³⁶.

وطرح بعض الفقهاء مسألة هامة هنا وهي، لو أسلم زوجها وكانت كتابية حال إسلامه، ثم ارتدت عن دينها وتحولت إلى غيره من الأديان الوثنية، فهل يقرّان على نكاحها؟ أجاب الفقهاء عن ذلك بالمنع، لحرمة نكاح الوثنية ابتداءً، وما حرم ابتداءً على المسلم، حرم بقاءه إذا استجد في حياته، قال لخرشي: "فلو انتقلت اليهودية أو النصرانية إلى المجوسية أو إلى الدهرية وما أشبه ذلك فإنه لا يجوز نكاحها"³⁷.

المطلب الثالث: نازلة إسلام الزوجة دون زوجها

وهذه المسألة هي الموضوع الأساس للبحث، ويرجع ذلك باعتبار نازلة إسلام الزوجة دون زوجها مسألة أكثر تعقيداً من مسألة إسلام الزوج، فالاعتبار في مسائل التربية والعقيدة والغلبة فيها كان دائماً إلى جانب الزوج، باعتباره الطرف الأقوى، وباعتبار المرأة الطرف الأضعف في موضوع تحديد مسار ومستقبل الأسرة؛ لهذا علل الفقهاء والمفسرون منع الإسلام زواج المسلمة من غير المسلم بهذا التعليل، أي الخوف على دينها ودين أولادها.

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

وقد ثبت بالاستقراء أن الشريعة الإسلامية تراعي طبيعة الضعف في المرأة، وفي التشريعات التي تخصها، ومن بينها مسألة الزواج، لما لها من آثار خطيرة على المرأة وأسرتها.

وبما أن العصر اليوم عصر غير إسلامي بامتياز، بعد أن فقد المسلمون السيادة والريادة، فإن هذا الموضوع يحتاج نظراً مقاصدياً خاصاً، بسبب القوانين الدولية التي تتعارض مع بعض مسائل الشريعة الإسلامية في موضوع الأسرة، وبسبب ضعف المسلمين ودورهم، ما انعكس سلباً على موضوع إسلام المرأة دون زوجها، دون أن ننسى التأثير الكبير الذي تقوده الدعاية ضد الإسلام في الغرب، خاصة في موضوع الإسلام فوبياً، ما يجعل مناقشة هذه المسألة مناقشة عميقة تراعي مقاصد الشريعة، ووفق قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة أمراً لا مناص منه.

وقد اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً في هذه النازلة، غير أن تغيّر العصر وغلبة القوانين على الشريعة، وظهور أقليات مسلمة كبيرة، جعل الخوض في هذه المسألة الخلافية يحتاج تفصيلاً وبعد نظر، دون الخروج عن كليات الشريعة ونصوصها وروحها، وهذا غير مستحيل إذا راعينا النظر فيها في ضوء النظر المقاصدي.

وصورة المسألة أن تسلم زوجة رجل كافر، سواء أكان كتابياً أو وثنياً، فيما أن تكون قد أسلمت قبل الدخول، وإما أن تكون قد أسلمت بعد الدخول، ومع كثرة الخلاف في هذه المسألة إلا أن الخلاف يرجع إلى ستة أقوال³⁸ هي:

القول الأول: قالت طائفة: متى أسلمت المرأة انفسخ نكاحها منه، سواء كانت كتابية أو غير كتابية، وسواء أسلم بعدها بطرفة عين أو أكثر؛ ولا سبيل له عليها إلا بأن يسلمها معا في آن واحداً؛ فإن أسلم هو قبلها انفسخ نكاحها ساعة إسلامه، ولو أسلمت بعده بطرفة عين: هذا قول جماعة من التابعين وجماعة من أهل الظاهر، وحكاه أبو محمد محمد بن حزم عن عمر بن الخطاب.

القول الثاني: لو أسلم الزوج قبل مضي ثلاث حيض فهما على نكاحهما.

القول الثالث: قال مالك: إن أسلمت المرأة ولم يسلم الرجل، فإن كان قبل الدخول وقعت الفرقة؛ وإن كان بعده، فإن أسلم في عدتها فهما على نكاحهما، وإن لم يسلم حتى انقضت عدتها فقد بانئت منه.

قال أشهب: إنما تتعجل الفرقة إذا كان قبل الدخول، وتقف على العدة إن كان بعد الدخول.

القول الرابع: قال ابن شبرمة إن أسلمت قبله وقعت الفرقة في الحين، وإن أسلم قبلها فأسلمت في العدة فهي امرأته، وإلا وقعت الفرقة بانقضاء العدة.

القول الخامس: قال الأوزاعي والزهري والليث والإمام أحمد والشافعي وإسحاق: إذا سبق أحدهما بالإسلام فإن كان قبل الدخول انفسخ النكاح، وإن كان بعده فأسلم الآخر في العدة فهما على نكاحهما، وإن انقضت العدة قبل إسلامه انفسخ النكاح.

القول السادس: قال حماد بن سلمة عن أيوب السختياني وقتادة، كلاهما عن محمد بن سيرين عن عبد الله بن يزيد الخطمي أن نصرانياً أسلمت امرأته، فخيرها عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إن شاءت فارقتة وإن شاءت أقامت عليه؛ وليس معناه أنها تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص، فمتى أسلم فهي امرأته، ولو مكثت سنين، وهو أصح المذاهب في هذه المسألة، وعليه تدل السنة كما سيأتي بيانه.

وبعد استعراض هذه الأقوال يمكن تلخيصها إلى قولين رئيسيين، هما كالآتي:

القول الأول: يرى وجوب فرقة الزوجة عن زوجها فور إسلامها، دون انتظار انقضاء العدة.

وقد ذكر ابن القيم ردودا كثيرة على هذا القول، فقال: "فأما أصحاب القول الأوّل، وهم الذين يوقعون الفرقة بمجرد الإسلام فلا نعلم أحدا من الصحابة قال به ألبتة"³⁹ ثم ذكر العديد من الأدلة على مخالفة هذا القول للسنة، ولقضاء عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- منها ما رواه مالك، "قال ابن شهاب: كان بين إسلام صفوان بن أمية وامرأته بنت الوليد بن المغيرة نحو من شهر، أسلمت يوم الفتح وبقي صفوان حتى شهد "حنينا" و"الطائف" وهو كافر، ثم أسلم، فلم يفرق النبي ﷺ بينهما، واستقرت عنده امرأته بذلك النكاح"⁴⁰. قال ابن عبد البر: وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده.

القول الثاني: يرى عدم التفريق بين الزوجين فوراً، في حال أسلمت الزوجة، وفي هذا القول تفصيل، فمنهم من رأى أنها تتربص حتى تنتهي عدتها، فإن انتهت ولم يسلم فارقت، وهذا القول مخالف لما استفاض في سيرة من أسلمت زوجاتهن وبقوا على الكفر مدة من الزمن ثم ردّ عليهم النبي - عليه الصلاة والسلام- زوجاتهن بالنكاح الأوّل ولم يسألوا عن انقضاء عدة زوجاتهم. فعن عكرمة عن ابن عباس قال: "رد رسول الله ﷺ ابنته زينب على أبي العاص بالنكاح الأوّل لم يحدث شيئاً قال محمد بن عمرو في حديثه بعد ست سنين وقال الحسن بن علي بعد سنتين"⁴¹.

ويعلق ابن القيم على هذا النص وغيره من النصوص التي حشدها في هذا الباب، بالقول: "قال شيخ الإسلام: هذا هو الثابت عند أهل العلم بالحديث؛ والذي روى أنه جدد النكاح ضعيف. قال: وكذلك كانت المرأة تسلم، ثم يسلم زوجها بعدها، والنكاح بحاله، مثل أم الفضل امرأة العباس ابن عبد المطلب، فإنها أسلمت قبل العباس بمدة، قال عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما- كنت أنا وأمّي ممن عذر الله بقوله: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ﴾ ولما فتح النبي ﷺ مكة أسلم نساء الطلقاء، وتأخر إسلام جماعة منهم، مثل صفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل، وغيرهما الشهرين والثلاثة وأكثر، ولم أعلم بذكر النبي ﷺ فرقا بين ما قبل انقضاء العدة وما بعدها، وقد أفتى علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- بأنّها ترد إليه، وإن طال الزمان"⁴².

على أن المرأة إذا أسلمت وامتنع زوجها من الإسلام فلها أن تتربص وتنتظر إسلامه، فإذا اختارت أن تقيم منتظرة لإسلامه؛ فإذا أسلم أقامت معه فلها ذلك، كما كان النساء يفعلن في عهد النبي ﷺ كزينب ابنته وغيرها، ولكن لا يمكنه من وطنها، ولا حكم له ولا نفقة ولا قسم، والأمر في ذلك إليها لا إليه، فليس هو في هذه الحال زوجا مالكا لعصمتها من كل وجه، ولا يحتاج إذا أسلم إلى ابتداء عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهود ومهر وعقد، بل إسلامه بمنزلة قبوله للنكاح، وانتظارها بمنزلة الإيجاب"⁴³.

وفي حال كان النصراني يؤذيها في دينها، أو يحاول إجبارها على ترك دينها، فهنا فإن المصلحة تقتضي مفارقتها، طلبا لسلامة دينها؛ درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولأن مصلحة ترغيبه في الإسلام لا تثبت أمام مفسدة سعيه في فتنها عن الإسلام وردّها عنه، ويؤيد هذا فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- في مثل هذه الحالة، يقول ابن القيم: "وأما الغيار فلم يلزموا به في عهد النبي ﷺ وإنما اتبع فيه أمر عمر -رضي الله عنه- وكان بدء أمره أن خالد بن عرفطة أمير الكوفة جاءت إليه امرأة نصرانية وأسلمت، فذكرت أن زوجها يضربها على النصرانية، وأقامت على ذلك بيّنة فضربه خالد وحلقه، وفرق بينه وبينها، فشكاه النصراني إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فأشخصه وسأله عن ذلك، فقصّ عليه القصة، فقال: الحكم ما حكمت به"⁴⁴.

وخلاصة البحث في هذه المسألة، هي أنّ القول بعدم وقوع الفرقة فور إسلامها، بل بقاء النكاح حتى مع انقضاء العدة، يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية الكبرى، والتي من بينها حفظ الدين، وتقديم

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

الأقل ضرراً، فلو حكمنا بفراقها فور إسلامها، لكان ذلك مدعاة إلى نفورها من الدين، فغن هذه الانفس إنما تنقاد للحق بالرفق واللين، ولو انتشرت الفتوى بوجوب التفريق بين من أسلمت وزوجها لكان في ذلك فتنة لمن أرادت اعتناق الإسلام، والشريعة الإسلامية لم تنتهج غير منهج الترغيب ومراعاة الضعف البشري في تشريع الأحكام، يقول ابن تيمية: "وأما القول بأنه بمجرد إسلام أحد الزوجين المشركين تحصل الفرقة قبل الدخول أو بعده، فهذا قول في غاية الضعف، فإنه خلاف المعلوم المتواتر من شريعة الإسلام.. وأيضاً فإن في هذا تنفيراً عن الإسلام، فإن المرأة إذا علمت أو الزوج أنه بمجرد الإسلام يزول النكاح ويفارق من يحب، ولم يبق له عليها سبيل إلا برضاها ورضا وليها ومهر جديد، نفر عن الدخول في الإسلام، بخلاف ما إذا علم كل منهما أنه متى أسلم فالنكاح بحاله، ولا فراق بينهما إلا أن يختار هو المفارقة، كان في ذلك من الترغيب في الإسلام ومحبتته ما هو أدعى إلى الدخول فيه"⁴⁵.

وهذا القول هو الذي مالت إليه الدراسة بناءً على النظر في المسألة وفق النظر المقاصدي؛ خاصة أن العصر قد تغير، وصار الكثير من المسلمين يعيشون ضمن أقليات مسلمة. وتحت سلطان قوانين مخالفة عادة للشريعة الإسلامية، فلو اعتنقت امرأة الإسلام والتزمت بشرائعه، ولبست الحجاب، فإنها ستلقى عننا وعداوة كبيرتين، داخل أسرتها الكبيرة، وخاصة في ميدان عملها، وبين زملائها وفي الشارع، وهذا ما نشهده بأعيننا في بلاد الغرب، حيث لا تعد هذه الحالات حالات شاذة، بل ظاهرة قائمة بذاتها؛ ولهذا يجب التعامل مع هذه النازلة وفق النظر المقاصدي، ووفق قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المفسدة.

كما أن رعاية من اعتنقت الإسلام حديثاً، أمر تحث عليه الشريعة الإسلامية، والرفق بها في قضية مفارقة زوجها مما يساعدها على أن يحسن إسلامها، علماً أنها إذا تربصت وانتظرت ثم توطد عود الإيمان في قلبها، فارقتة بإرادتها.

الخاتمة

النتائج:

- 1- تحتاج النوازل الأسرية في فقه الأقليات المسلمة أكثر من غيرها إلى الاجتهاد المقاصدي، على أن لا يكون مخالفاً لمقصود الشارع الكريم.
- 2- أقرت الشريعة الإسلامية صحة عقود النكاح التي تتم بين غير المسلمين، على أن هذه الصحة لا يلتفت إليها إذا أسلمت المرأة وكان زوجها وثنياً.
- 3- إذا أسلم الزوجان معا أقرا على نكاحهما، أي أنهما لا يحتاجان إلى تجديد عقد الزواج.
- 4- إذا أسلم الزوج وكانت الزوجة كتابية استمر النكاح، وإذا كانت غير كتابية، حصلت الفرقة، لأنه لا مصلحة لها في استمرار الزواج، إلا إذا أسلمت، فيستمر الزواج دون تجديده.
- 5- إذا أسلمت الزوجة، فإن الزوجة لا تفارق زوجها فوراً، بل هي على الخيار، إن شاء طلبت الفراق - ما لم يسلم-، وإن شاءت أن تتربص حتى يسلم فلها ذلك، وإن أسلم وقت العدة أو بعد انقضائها، فلا حاجة لتجديد عقد النكاح، وهذا ترجيح أغلب الفقهاء الذين تناولوا المسألة تأصيلاً ونظراً؛ بسبب الخوف من افتتانها في دينها، أو تراجعها عن إسلامها.
- 6- الاجتهاد في ضوء النظر المقاصدي أمر أكد في فقه الأقليات المسلمة، بسبب خضوع المسلمين خارج العالم غير الإسلامي إلى وازع اجتماعي وقوانين متناقضة مع هويتهم الإسلامية.
- 7- ترقية الاجتهاد الفقهي وتحيين معارفه ليكون رافداً من روافد القانون الخاص في مختلف الدول ليحتكم إليه في صياغة قواعد إسناد تراعي الهوية والشخصية في إطار الاحترام المتبادل بين مختلف الديانات.

التوصيات:

- 1- وجوب إعمال مقاصد الشريعة عند الاجتهاد في نوازل الأقليات المسلمة.
- 2- يراعى الواقع الذي تعيشه الأقليات المسلمة عند النظر في نوازلها، دون الإخلال بروح الشريعة الإسلامية وكلياتها.
- 3- كلما شرفت النازلة كلما زاد حرص الفقهاء على علاجها بما يحقق مقصود الشارع من تشريع الأحكام في موضوع النازلة.
- 4- تخصيص هذه النازلة وما شابهها وما في حكمها بأطاريح علمية، تعالجها جل المسائل ذات الصلة بها.
- 5- ضرورة الاهتمام بالقوانين العالمية والمحلية التي تحكم الأسرة المسلمة في مجتمع الأقليات المسلمة، وترجمتها؛ لمد الفقهاء وأهل الفتوى بها، ليكون تصور المسألة أكثر وضوحاً قبل النظر فيها.
- 6- الدعوة إلى مؤتمر فقهي جامع لأهل الشأن الفقهي في العالم الإسلامي وخارجه؛ لمعالجة هذه المسألة، وفق فقه النص، وفقه التنزيل؛ خاصة أن العديد من الفتاوى تطالب الزوجة بمفارقة زوجها فوراً، وإهمال الواقع الذي يراد تطبيق الفتوى فيه، بل والإفتاء بذلك دون النظر في مآلات هذه الفتوى.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- الموطأ.
- سنن أبي داود.
- 1- ابن القيم: شمس الدين (ت 751هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1423هـ-2002م.
- 2- ابن الهمام: كمال الدين بن الواحد (861هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 3- ابن رشد: محمد بن أحمد (595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1436هـ-2014م.
- 4- ابن منظور: جمال الدين محمد (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 2003.
- 5- البدوي: يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفايس، عمان/الأردن، ط1، 2000.
- 6- الجويني: عبد الملك، البرهان في أصول الفقه (478هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة، قطر، ط1، 1399.
- 7- الخادمي: نور الدين، الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، ط2، 1998.
- 8- الخرشبي: محمد بن عبد الله (1101هـ)، حاشية الخرشبي على مختصر سيدي خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط غ م.
- 9- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (666هـ)، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
- 10- الريسوني: أحمد، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 1424هـ-2013م.
- 11- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم (790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ-2004م.
- 12- الشربيني: شمس الدين (977هـ)، مغني المحتاج معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
- 13- العلواني: طه جابر، نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، موقع الدكتور العلواني على الشبكة العنكبوتية، تاريخ النشر 2017، تاريخ الدخول 2020/01/15،
https://alwani.org/wp-content/uploads/2017/05/%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA_-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9.pdf
- 14- الغزالي: محمد بن محمد (505هـ)، المستصفي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م.

نازلة إسلام الزوجة دون زوجها وأثره على عقد النكاح في ضوء الاجتهاد المقاصدي

- 15- الفاسي: علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 5، 1993.
- 16- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب (817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط 1، 1986.
- 17- الفيومي: أحمد بن محمد علي الفيومي المقرئ (834هـ)، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1986.
- 18- القرضاوي: يوسف، في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى، القاهرة، دار الشروق، 2006.
- 19- الكاساني: علاء الدين بن مسعود (587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1424هـ-2003م.
- 20- المقدسي: محمد عبد الله ابن قدامة (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر بشرح نزهة الخاطر لابن بدران الدومي، بيروت، لبنان، ط 2002.
- 21- المقدسي: محمد عبد الله ابن قدامة (620هـ)، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي و عبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط 3، 1417هـ-1997م.
- 22- مقرّاي: محمد أمين، فقه الأقليات المسلمة بالغرب على ضوء النّظر المقاصدي، بحث محكم مقدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الدولي (فقه الأقليات المسلمة)، مجلة المؤتمر، الرياض، 2015.
- 23- النّجار: عبد المجيد، إضاءات في فقه الأقليات، مقال منشور على موقع الرابطة الإسلامية للحوار والتعايش بإسبانيا، بتاريخ 2012/10/25، تاريخ الدخول 2020/01/10،

<https://lidcoe.webnode.es/news/%d8%a5%d8%b6%d8%a7%d8%a1%d8%a7%d8%aa-%d8%b9%d9%84%d9%89-%d9%81%d9%82%d9%87-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%82%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa/>

الهوامش:

- ¹ مقرّاي: محمد أمين، فقه الأقليات المسلمة في الغرب على ضوء النّظر المقاصدي، مؤتمر الفقه الإسلامي الدولي، الرياض، مجلة المؤتمر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 2015، ص 9.
 - ² ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 2003، ج 3، ص ص 133-135.
 - الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ص 45. الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط 1، 1986، ص 351.
 - ³ ينسب الباحثون هذا التعريف إلى ابن الهمام ولم أقف عليه بهذا اللفظ، والغريب تناقل العديد من الرسائل العلمية لهذا التعريف؛ الذي لم أجده في فتح القدير لابن الهمام.
 - ⁴ ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 3642. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 281.
 - ⁵ الفاسي: علّال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993، ص 7.
 - ⁶ الريسوني: أحمد، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 2، 1424هـ-2013م، ص 37.
 - ⁷ الخادمي: نور الدين، الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، الدوحة، قطر، ط 2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1998، ج 1، ص 39.
 - ⁸ الفيومي: أحمد بن محمد علي الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1986، ص 196.
 - ⁹ ابن منظور: جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003. انظر مادة قلل، ج 12، ص 181-182.
 - ¹⁰ القرضاوي: يوسف، في فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى. القاهرة، دار الشروق، 2001م، ص 6.
 - ¹¹ النّجار: عبد المجيد، إضاءات في فقه الأقليات، مقال منشور على موقع الرابطة الإسلامية للحوار والتعايش بإسبانيا، بتاريخ 2012/10/25، تاريخ الدخول 2020/01/10،
- <https://lidcoe.webnode.es/news/%d8%a5%d8%b6%d8%a7%d8%a1%d8%a7%d8%aa-%d8%b9%d9%84%d9%89-%d9%81%d9%82%d9%87-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%82%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa/>
- ¹² النّجار: عبد المجيد، إضاءات في فقه الأقليات، مقال منشور على موقع الرابطة الإسلامية للحوار والتعايش بإسبانيا، بتاريخ 2012/10/25، تاريخ الدخول 2020/01/10،
- <https://lidcoe.webnode.es/news/%d8%a5%d8%b6%d8%a7%d8%a1%d8%a7%d8%aa-%d8%b9%d9%84%d9%89-%d9%81%d9%82%d9%87-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%82%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa/>

- ¹³ القرضاوي، يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، (م س) ص 12.
- ¹⁴ العلواني: طه جابر، نظرات تأسيسية في فقه الأقليات، موقع الدكتور العلواني على الشبكة العنكبوتية، ص 11، تاريخ النشر 2017، تاريخ الدخول 2020/01/15،
<https://alwani.org/wp-content/uploads/2017/05/%D9%81%D9%82%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9.pdf>
- ¹⁵ الجويني: عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة، قطر، ط 1، 1399، ج 1، ص 295.
- ¹⁶ الغزالي: محمد بن محمد، المستصفي، لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1413 هـ-1993 م، ص 344.
- ¹⁷ المقدسي: محمد عبد الله ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر بشرح نزهة خاطر لابن بدران الدومي، بيروت، لبنان، ط 2002، ج 2، ص 405-406.
- ¹⁸ البديوي: يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار التفائس، عمان، الأردن، ط 1، 2000، ص 50-53.
- ¹⁹ الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 2، 1395 هـ-1975 م، ج 4، ص 56.
- ²⁰ ابن رشد: محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1436 هـ-2014 م، ج 1، ص 36.
- ²¹ ابن الهمام: كمال الدين بن الواحد، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج 3، ص 413.
- ²² ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م س، ج 1، ص 229.
- ²³ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م س، ج 1، ص 230.
- ²⁴ الخرشي: محمد بن عبد الله، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط غ م، ج 4، ص 247.
- ²⁵ الكاساني: علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1424 هـ-2003 م، ج 9، ص 529.
- ²⁶ الخرشي: محمد بن عبد الله، حاشية الخرشي، (م س) ج 4، ص 247.
- ²⁷ الشربيني: شمس الدين، مغني المحتاج معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1421 هـ-2000 م، ج 4، ص ص 320-321.
- ²⁸ الشربيني، مغني المحتاج، (م س) ج 4، ص ص 321-322.
- ²⁹ المقدسي: محمد عبد الله ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط 3، 1417 هـ-1997 م، ج 10، ص 7.
- ³⁰ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 235.
- ³¹ الخرشي: محمد بن عبد الله، حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط غ م، ج 4، ص 243-242.
- ³² الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 9، ص 529.
- ³³ الخرشي، حاشية الخرشي، ج 4، ص 246.
- ³⁴ الشربيني، مغني المحتاج معرفة ألفاظ المنهاج، ج 4، ص 321.
- ³⁵ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 235.
- ³⁶ الخرشي، حاشية الخرشي، ج 4، ص 246.
- ³⁷ الخرشي، حاشية الخرشي، ج 4، ص 243.
- ³⁸ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص ص 235-238.
- ³⁹ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 1، ص 238.
- ⁴⁰ الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله، رقم الحديث 1132، ج 2، ص 543.
- ⁴¹ سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب إلى متى ترد عليه امرأته إذا أسلم بعدها، رقم الحديث 2240، ص 259.
- ⁴² ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ن م، ج 1، ص 240.
- ⁴³ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ن م، ص 241.
- ⁴⁴ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ن م، ج 1، ص 183.
- ⁴⁵ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ن م، ج 1، ص 251.

الاحتياط وتطبيقاته عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي

Precautionary principal and its applications within Sheikh Mohamed Bay Bin Omar Al-Kounti

طالب دكتوراه محمد شريف أسواق

كلية العلوم الإسلامية - جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1

mohamedalarabi@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2020/08/09 تاريخ القبول: 2020/12/12

الملخص:

يُعنى هذا البحث بإبراز مكانة الاحتياط عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي المالكي (ت 1348 هـ)، واستخلاص معالمها لديه، ذلك أنّ الاحتياط من أصول الشريعة، وهو حجة عند فقهاء المذاهب الأربعة، ولما كان المالكية أكثر إعمالاً للاحتياط من غيرهم، جاءت فكرة هذا البحث ببيان قاعدة الاحتياط عند أحد أشهر علماء المغرب الإسلامي في القرن الماضي؛ مستخلصاً ذلك من تطبيقاته الفقهية. وقد أسفرت نتائج البحث إلى أنّ المنزح الاحتياطي عند الشيخ محمد باي الكنتي كان واضحاً، وأنه من أسباب اختياراته التي خالف فيها مشهور المذهب المالكي، وقد أشار إلى بعض مقومات الاحتياط، كقوة الشبهة والاستناد إلى أصل صحيح، كما أنّ مقصد الخروج من الخلاف كان ظاهراً، حيث سعى إليه؛ طلباً للسلامة في الدين، وإبراءً للذمة، وتحقيقاً لليقين، ومع هذا كله فإنه لم يترك باب الاحتياط مفتوحاً على مصراعيه، بل قيده بشروطه، كعدم الإخلال بالنظام العام، وعدم التشويش على العوام، مع عدم إيقاع الناس في الحرج. **الكلمات المفتاحية:** الاحتياط؛ الكنتي؛ باي.

Abstract:

This research aims to examine the rule of precautionary measure *Ihtiyat* within Kunti Bay's heritage. As it aims to display the features of this rule, by looking to its constituents, conditions and intents that are spread in the heritage of Kunit Bay. This research uses descriptive and analytical method, through a comprehensive induction of the use of Bay of the precautionary measure *Ihtiyat*. Muslim scholars consider precautionary measure as one of the fundamentals of Islamic law *Shariah*, as they use it as an argument and evidence. This research scrutinizes the use of the precautionary measure rule within this Maghrebian Maliki scholar heritage, because his school of law is considered to be the most likely to apply this kind of rule.

This research found that Kunti Bay relays on the precautionary measure in his selected opinions. Precautionary measure is important to him in the process of opinion selection to the point that he uses the rule against the well-known opinions of the Maliki School. In addition, this research shows that precautionary measure within the use of Kunti Bay has two features, the first is the strength of the doubt *shubha* and the second is to refer to a sound origin. Moreover, this research indicates that the intents of Kunti Bay in using precautionary measure are four. Firstly, seeking religious safety, secondly discharging responsibility, thirdly referring to certainty and lastly avoiding scholars' disagreements. Besides, this research also concludes that Kunti bay provides three conditions to the precautionary measure in his use, first avoiding putting people in cases of discomfort. Second, not to cause disturbance to the public order and third, not to cause confusion for lay people.

Keywords: precautionary measure; Al-Kounti; Bay.

مقدمة:

تعتبر وفرة أصول الشريعة الإسلامية وأدلتها من مظاهر كمالها ومحاسنها؛ حيث يُكسبها هذا مرونة تمكّنها من التكيّف مع المسائل المشكّلة سواء أكانت نازلة أم لا؛ إذ لا تخلو مسألة من حكم الشرع فيها، وهذه الأدلة تتنوّع باعتبارات عديدة، فتنقسم إلى أصليّة وتبعيّة، وإلى نقلية وعقلية، وإلى متّفق عليها ومختلف فيها، ومن هذه الأدلة الأخذ بالاحتياط، وهو دليل متّفق عليها إجمالاً بين علماء المذاهب الأربعة¹، حيث دلّت على اعتباره نصوص كثيرة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة².

ويعدّ المذهب المالكي أكثر المذاهب أخذاً بالاحتياط؛ فقد كان الإمام مالك شديد الورع متّقياً للشبهات، محتاطاً للدين، أخذاً بما فيه الحزم، وقد تبع علماء المالكية إمام المذهب في هذا، وأكثروا من تخريج الفروع الفقهيّة عليه³.

ومن هؤلاء العلماء الذين ربطوا الفروع بأصولها، والأحكام بأدلتها، الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي، وهو من أشهر علماء منطقة الهقّار بصحراء الجزائر في القرن الماضي، وصاحب المؤلفات الفقهيّة المبنية على أصول المذهب المالكي⁴.

وبناء على ما سبق تنقدح الأسئلة التالية:

ما هي مكانة الاحتياط عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي؟ وما هي معالمها؟ وما أثرها على اختياراته الفقهيّة؟

وللإجابة عن الإشكالية، حاول الباحث- من خلال هذه الورقة البحثية- تسليط الضوء على الاحتياط وترجمة مختصرة للشيخ محمد باي الكنتي في (مطلب أول)، ثم استعراض تطبيقات الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي للاحتياط في (مطلب ثان)، وبعدها عرض نتائج البحث في خاتمة.

تكمن أهمية هذا البحث عموماً في إظهار جهود علماء الجزائر في الفقه وأصوله، من خلال تطبيقات أحد أعلام المذهب المالكي - الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي - في مصنفاته، والإشارة إلى اختياراته.

كما يهدف إلى إبراز مكانة الاحتياط عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي المالكي (ت 1348 هـ)، واستخلاص معالمها لديه، من مقومات وشروط وهذا؛ وقد اتّبع الباحث المنهج الوصفي والمنهج التحليلي أثناء عرض الموضوع؛ لأنّه الأنسب لمثل هذه البحوث.

المبحث الأول: تعريف الاحتياط وترجمة الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي

المطلب الأول: تعريف الاحتياط

الفرع الأول: تعريف الاحتياط لغة

الاحتياط لغة على وزن افتعال، وهو مشتقّ من حَوَطَ، وهو الشيء يُطيف بالشيء؛ يقال: حاطَهُ يحوِطُهُ حَوَطاً وحِيطَةً وحِياطَةً⁵، فأصله الإحاطة الحسيّة بالشيء، لكنه يطلق في اللغة على معان مجازية متعددة، ولعل أقربها إلى البحث الأخذ بالأحزم وبالثقة، تقول: احتاط الرجل أي أخذ في أموره بالأحزم، وأخذ لنفسه بالثقة⁶.

الفرع الثاني: تعريف الاحتياط اصطلاحاً:

اختلفت عبارات العلماء في تعريف الاحتياط إلى ثلاث اتجاهات متباينة، فمنهم من راعى معنى الشكّ والتردّد وهو الدافع للعمل بالاحتياط، ومنهم من راعى معنى التّحفّظ والتّحرّز وهو أثر العمل بالاحتياط، وآخرون راعوا المعنيين معاً⁷، وسأمثل لكلّ اتجاه بتعريف واحد، وأبيّن أهمّ ما انتقد عليه، ثمّ أخلص إلى التّعريف المختار.

أولاً: من الاتجاه الأول تعريف الإمام المناوي: "الاحتياط: فِعْلٌ مَا يَتِمَّكُنْ بِهِ مِنْ إِزَالَةِ الشَّكِّ"⁸، هذا التعريف غير جامع وغير مانع.

أما كونه غير جامع؛ فلأن الاحتياط لا يختص بالشك، بل قد يكون لرفع الوهم والوسوسة، وقد يكون أيضاً للخروج من الخلاف وللورع، وعلى التسليم بأن الشك يشمل كل ما سبق بوجه ما، فإنه لم يذكر ضابط التفريق بين الشك المعترف وغير المعترف؛ إذ لا يشرع العمل بالاحتياط في جميع الشكوك. وأما كونه غير مانع؛ فلأن الشك قد يُزال بأصول وقواعد أخرى غير الاحتياط، كالاتجاه والرد إلى البراءة الأصلية وغيرها⁹.

ثانياً: من الاتجاه الثاني تعريف الإمام الجرجاني: "حِفْظُ النَّفْسِ عَنِ الْوُقُوعِ فِي الْمَأْثِمِ"¹⁰، هذا التعريف غير جامع وغير مانع.

أما كونه غير جامع؛ فلأنه أغفل الاحتياط لفعل المستحب، واجتناب المكروه، وعدم الاحتياط فيهما لا يوقع المكلف في المأثم.

وأما كونه غير مانع؛ فلأن حفظ النفس عن الوقوع في المأثم لا يختص بالاحتياط، بل قد يُحصل بأمور أخرى، كإتباع نصوص الكتاب والسنة والإجماع، وكالتحرّي عند وجود الاشتباه¹¹.

ثالثاً: من الاتجاه الثالث تعريف الإمام ابن تيمية: "اتِّقَاءُ مَا يُخَافُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلدَّمِّ وَالْعَذَابِ عِنْدَ عَدَمِ الْمُعَارِضِ الرَّاجِحِ"¹²، وهو من أحسن ما عُرف به الاحتياط الشرعي؛ لأنه جمع بين الأثر بقوله: "اتِّقَاءُ"، والدافع بقوله: "عند عدم المعارض الراجح"¹²، كما أن هذا الأخير أدق من "الشك" الذي ذكره المناوي، إلا أنه نوقش بكونه غير جامع؛ لاقتصاره على ما يكون سبباً للدّم والعذاب، فأخرج الاحتياط لفعل المندوب، ولترك المكروه، فلا يلزم من عدم الاحتياط فيهما دم ولا عذاب¹³.

رابعاً: التعريف المختار هو تعريف منيب بن محمود شاكر: "الاحتياط: الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه"¹⁴.

قوله: (الاحتراز) جنس يشمل ما كان احترازاً بالفعل، وما كان بالترك، وما كان بالتوقف، أو غيرها من طرق الاحتياط، ويشمل كذلك احتراز العامي والمجتهد.

وقوله: (من الوقوع في منهي) يشمل الوقوع في الحرام أو المكروه.

وقوله: (أو ترك مأمور) يشمل ترك الواجب والمندوب.

وقوله: (عند الاشتباه) أي الاشتباه في حكمه الشرعي، ويدخل في معناه العام: الشك والجهل والنسيان واختلاط الحلال بالحرام¹⁵.

المطلب الثاني: ترجمة الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي

الفرع الأول: اسمه ونسبه

هو العلامة الحافظ الفقيه الحجة، الشيخ محمد باي بن الشيخ سيدي اعمر بن الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي الوافي، ينتمي إلى قبيلة كُنْتَه، وهي من القبائل العربية المنتشرة في الصحراء الكبرى، من الجزائر والنيجر شرقاً إلى موريتانيا والسنگال غرباً، وقبيلة الكنتيين تلتقي عند جدّهم الجامع سيدي محمد الكنتي الكبير، دفين مدينة "عزّي" بولاية أدرار حالياً، والذي ينتسب إلى التابعي الجليل عقبة بن نافع الفهري القرشي، فاتح إفريقيا¹⁶.

الفرع الثاني: مولده ونشأته

وُلد الشيخ محمد باي سنة 1282 هـ - 1865 م، في عائلة علمية عريقة، أخذ العلم عن والده الشيخ سيدي اعمر، ثم على أخيه الأكبر الشيخ محمد المعروف بـ "باب الزين"، الذي كفله بعد وفاة والده وهو ابن خمس سنين، فأجازه أخوه في جميع العلوم، كما أجازه في كتب السنة الشيخ حمزة بن الحاج القبلاوي.¹⁷

الفرع الثالث: تلاميذه

تتلمذ على الشيخ عدد كثير، في مقدمتهم الشيخ محمد بن بادي الكنتي، والشيخ محمد المبارك الأحبوسي الجعفري، والشيخ محمد بن يونس السوقي، والشيخ الحاج محمد سيدي علي، والشيخ محمد بن إبراهيم الدرعي، والشيخ أحمد بن الجنيدي السوقي.

وقد قال عنه بول مارتني: "وكون أجيالا من كنته صالحين، وتغلغل نفوذه إلى قبائل الطوارق"¹⁸.

الفرع الرابع: مؤلفاته

ترك مؤلفات غاية في الإتقان والفائدة، منها النوازل في مجلدين جمعها تلميذه الشيخ سيدي محمد بن بادي، وشرح الأحاديث المقرية في مجلدات (طبع باسم السنن المبين)، وهذان أكبر مؤلفاته، وفتح البصيرة في الفقه المالكي، وتكملة على شرح احمرار المختار بن بونة الشنقيطي.¹⁹

الفرع الخامس: وفاته وثناء العلماء عليه

توفي (رحمه الله) سنة 1348 هـ - 1927 م، عن عمر يناهز ثلاثا وستين سنة، أثنى عليه علماء كثر، أقتصر هنا على اثنين منهم.

قال فيه تلميذه الشيخ محمد بن بادي: "هو شيخنا شمس الضحى وقطب الرحي في فني المعقول والمنقول الجامع بين الشريعة والحقيقة في طريقة الوصول الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، ولا يقوم معه من الضلال والبدع قائم، المتقن لعوالم الكتاب والسنة ومذاهب الراسخين من الأئمة، جدد في العلوم وأعاد وصنف، فأجاد وأفاد، أنفق أوقات عمره في تحصيل العلم وتعليمه وإحياء دين النبي صلى الله عليه وسلم وتعميمه حتى قبضه الله على إحياء السنة الغراء تاركا أثره في كل فن علما للاهتداء".

وقال عنه مولاي أحمد بن بابير التنبكتي: "كان رحمه الله عالما عاملا تقيا صوفيا زاهدا ورعا عالما لم يعص الله بجارحة من الجوارح السبعة مذ صار مكلفا إلى أن توفي حافظا متقنا عادلا"²⁰.

المبحث الثاني: تطبيقات الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي على الاحتياط

إن الناظر في مؤلفات الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) - تحديدا في كتاب النوازل وشرح الأحاديث المقرية - يجده يدعو إلى ضرورة الاحتياط، خاصة في العبادات، حيث قال: "وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمُتَدِينِ الْإِحْتِيَاظُ لِذِيهِ"²¹، وصرح بأن هذا نهج من سبقه من العلماء المحققين، وذلك في قوله: "وَقَدْ نَصَّ أَهْلُ التَّحْقِيقِ عَلَى أَنَّ الصَّوَابَ إِتِّبَاعُ مَا صَحَّتْ بِهِ الْأَحَادِيثُ وَإِنْ خَالَفَ الْمَذْهَبَ، إِذَا وَافَقَ بَعْضَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ، وَخُصُوصاً إِذَا قِيلَ بِهِ فِي الْمَذْهَبِ وَكَانَ أَحْوْطاً"²²، فالاحتياط عنده من أهم أسباب الاختيار ودوافعه، لاسيما إذا استند إلى أصل صحيح.

كما يلاحظ جلياً سعيه إلى الخروج من الخلاف بالعمل بالاحتياط ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فقد عقب على بعض المسائل بقوله: "ومذهبنا في هذه المسائل أحوط، ويُستحبُّ الأخذُ بالاحتياطِ في مثل هذا لكلِّ أحدٍ ... وقد قال المحققون: إذا كان الشيءُ لازماً في مذهبٍ أو محرماً فيه، ولم يُؤدِّ ارتكابهُ إلى نقصٍ في مذهبِ الفاعلِ استُحبَّ الأخذُ بالأحوط"²³، فاستحبَّ العمل بالاحتياط؛ خروجاً من الخلاف.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه لم يكنف بالدعوة إلى الأخذ بالاحتياط والدعوة إليه فحسب، بل تعداه إلى ذكر أهم مقوماته، حيث قال: "متى حصل اشتباه في قصة كان الاحتياط فيها أبراً للذمة ..."²⁴، فصرح بأن الاحتياط قائم أساساً على وجود الشبهة وقوتها، ثم ذكر بعدها قاعدة من قواعد الاحتياط قائلاً: "... متى تعارض مانع ومبيح قدم المانع؛ لأنه أحوط"²⁵. وفي ما يلي ذكر بعض المسائل التي بناها على الاحتياط:

المسألة الأولى: وجوب الوضوء من الشك في الحدث خارج الصلاة

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين: فذهب جمهور العلماء من الحنفية²⁶ والشافعية²⁷ والحنابلة²⁸ إلى أن الشك في الحدث خارج الصلاة لا يوجب الوضوء لمن تيقن الطهارة من قبل؛ لأن يقين الطهارة لا يزول بشك الحدث، بينما ذهب المالكية²⁹ إلى أن الشك في الحدث خارج الصلاة ينقض الوضوء.

قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "وحجة³⁰ المالكية على إيجاب الوضوء بالشك الاحتياط للصلاة؛ إذ الأصل أنها في الذمة بيقين، فلا تبرأ منها إلا بيقين، والشك في الشرط يثير الشك في المشروط، والحديث³¹ ليس نصاً قاطعاً على عموم عدم النقض، وإنما فيه حالة خاصة، وهي حال التلبس بالصلاة في وجه خاص، وهو الإحساس بخروج الريح، ونحن نقول بعدم الانصراف منها لذلك، والباقي عرضة للنظر، ولا نسلم إلحاق غير المنصوص به في هذا؛ لما بينهما من البعد كما أسلفناه، وأولى ما احتيط له الصلاة"³².

في هذه المسألة وافق الشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله) المالكية، فأوجب الوضوء من الشك في الطهارة خارج الصلاة؛ تحصيلاً لليقين، إبراء لذمة المكلف، الذي يعتبر أسمى مقاصد الاحتياط.

المسألة الثانية: التيمم بغير التراب

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين: فذهب الحنفية³³ والمالكية³⁴ جواز التيمم بغير التراب، ومقابلته مذهب الشافعية³⁵ والحنابلة³⁶.

قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "والتراب ليس مناف للصعيد؛ لأنه بعض منه، فالنص عليه في حديث علي³⁷ وحذيفة³⁸؛ لبيان أفضليته على غيره، لا لأنه لا يجزئ غيره، ... ومع هذا فالتراب أفضل عند الجميع، وأفضله المُنبت، فلا يخلو غيره مع تيسره من كراهة، فالاحتياط أن لا يُتيمم بغيره مع إمكان التيمم به"³⁹.

المنزوع الاحتياطي للشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله) في هذه المسألة ظاهر جلي، فعلى الرغم من ترجيحه جواز التيمم بغير التراب من الصعيد، إلا أنه اختار سلوك منهج الحيطة والحذر بالقول بكراهة التيمم بغير التراب عند وجوده؛ سالكا مسلك الخروج من الخلاف بالاحتياط؛ تحصيلاً لليقين، وإبراء للذمة.

المسألة الثالثة: قراءة البسملة من الفاتحة في صلاة الفريضة

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب: فذهب الحنفية⁴⁰ والشافعية⁴¹ وجوب قراءتها على تفصيل في الإسرار والجهر بها، ومذهب الحنابلة⁴² الاستحباب، ومذهب المالكية⁴³ الكراهة. قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "إن البسملة سراً على كل حال أحوط؛ لقوة الخلاف فيها، حتى أن الإمام المازري الذي هو أشد علمائنا التزاماً لمشهور المذهب كان لا يتركها، ويقول: صلاة أجمع العلماء على صحتها خيراً من صلاةٍ مُختلفٍ فيها ..."⁴⁴.

وقال في موضع آخر: "وأما الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة الجهرية فهو مذهب الشافعي، وبعض المالكية، وجماعة من المحدثين والفقهاء، لكن اختيار أكثر العلماء - من قال منهم أنها آية من الفاتحة، ومن قال إنها آية من النمل خاصة سيقت بين كلّ سورتين للفصل - إسرارها، وبه قال الحنفيّة ومحققوا علمائنا ... وبالجمله فالنظر في أحاديث الباب كلّها يفيد أن البسمله تُقرأ سرّاً لا جهراً، لا أنها لا تُقرأ أصلاً كمذهب مالك، ولا أنها لا تُقرأ إلّا جهراً كمذهب الشافعي وهذا ممّا لا يشكّ فيه منصف"⁴⁵.

وبعد مناقشة أدلة كلّ فريق ختم بقوله: " ولما اختلف الأئمة وتكافأت الأدلة رأينا التزام قراءتها؛ خروجاً من خلافهم، وعملاً بما اختاره المازري وغيره من علمائنا، واستوى عندنا الإعلان بها والإسرار، وأكثر علمائنا على الإسرار؛ لقوة أدلته، مع أنه عمل الأرض، ومخالفة ما جرى به عمل الأرض لا تؤمن غائلته ... ولخوف ما ذكر مال الأكابر من علماء مذهبنا إلى اختيار الإسرار بها، وفيهم لنا أسوة حسنة انتهى"⁴⁶.

يظهر لمن تأمل في تحقيق الشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله) لهذه المسألة ميوله إلى الاحتياط، ولو أدى ذلك مخالفته لمشهور المذهب المالكي؛ مقتدياً في ذلك بكبار المحققين من المالكية؛ الذين سلكوا مسلك الخروج من الخلاف بالاحتياط، ثم اختار المذهب الوسط القائل بقراءة البسمله سرّاً؛ مشيراً إلى أحد شروط العمل بالاحتياط، وهو عدم الإخلال بالنظام العام، فقراءتها سرّاً خروج من الخلاف، وأمان من غائلة عوامّ الناس لمن يخالف معهودهم.

المسألة الرابعة: قراءة سورة الفاتحة للمأموم في الصلاة الجهرية

اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين: فمذهب الجمهور من الحنفيّة⁴⁷ والمالكية⁴⁸ والحنابلة⁴⁹ وجوب الإنصات وعدم القراءة، ومقابله مذهب الشافعية⁵⁰ بوجوب قراءة الفاتحة.

قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "ولكلّ مذهب حجّة قويّة في هذه المسألة، واختار الحذائق من أصحابنا قراءة الفاتحة مع الإمام في الجهرية؛ خروجاً من الخلاف، وعملاً بحديث عبادة⁵¹ المتقدم المصريح بقراءتها فقط في الجهرية، وهذا هو الأحسن الأحوط، وإن كان الإمام يسكت قبل القراءة أو بعدها قرأها في سكتاته ولا يقرؤها معه، وكنت إذا صليت الصبح خلف إمام وقنت قبل الركوع أقرؤها وأدع القنوت، وسكوت الإمام قبل القراءة وبعدها ثبت في الأحاديث، فينبغي العمل به"⁵².

كلامه في هذه المسألة يشبه سابقتها، حيث نزع إلى الاحتياط؛ للخروج من الخلاف، إلا أنه اجتهد في خاصة نفسه بقراءتها عند قنوت الإمام في صلاة الصبح، فجمع باجتهاده هذا بين الانصات إلى قراءة الإمام وبين قراءتها؛ احتياطاً لواجب الصلاة، ولو مع تقويت استحباب القنوت، فهذا مسلك احتياطي بديع منه، ولم أجده عند غيره - حسب اطلاعي -.

المسألة الخامسة: إعطاء الزكاة لو كليل الفقير المسافر

قال الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "الذي نختاره دفع الزكاة لحاضر أو لمن في معناه، لا لمن كان في مسافة القصر ولو كان له وكيل، وإنما اخترنا ذلك؛ لأنه المجمع عليه؛ إذ كثير من فقهاء المتأخرين جزموا بأنّها لا تدفع لو كليل الغائب، ... والذي صدرت به فتوى الشيخ الكبير سيدي المختار الإجزاء، ذكر ذلك في عدة مواضع، وبذلك جرى عمل الطلبة بهذه الأرض، ومع ذلك فالخروج من الخلاف بدفعها لمستحقّها الحاضر أحسن وأحوط"⁵³.

الظاهر من جواب الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) عن هذه النازلة أنه نزع إلى الأخذ بالاحتياط، على حساب مخالفته لجدّ والده الشيخ الكبير سيدي المختار - وهو المقدم عنده كما ذكر في

مقدمة شرحه على الأحاديث المقرّية-⁵⁴؛ متّبعاً في اختياره قول أكثر العلماء، مع تذكيره بضرورة الخروج من الخلاف.

المسألة السادسة: إخراج الأرز بقشوره في زكاة الفطر

قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله): "أما دفع الأرز في زكاة الفطر وعليه قشوره فمجزئ على ما عليه أكثر فقهاء "تُنْبُكْتُ"، والمُخْرَجُ منه صاعٌ لا غيرُ، وإن نَزَعْتَ قُشُورَهُ وأَخْرَجْتَهُ صَافِياً فذلك هو الأَحْسَنُ الأَحْوَطُ، لكن لا تُخْرَجُ منه إلا صاعاً وافيّاً أيضاً، والذي أدركنا عليه أشياخنا - رحمهم الله - اختيارُ إخراج الأرز في زكاة الفطر مُصَفَّى منزوع الصّوان، وبذلك يعملون، ولا يمنعون من إخراجِه بقشوره؛ مُراعاةً للقائلِ بجواز ذلك، وتيسيراً على العامّة؛ إذ الأخذُ بهم في أيسرِ الطّرقِ مرغَبٌ فيه، ... فلا حرج - إن شاء الله - في إخراجِه بقشوره، ولا ملامٌ على الإفتاءِ بذلك، والأحوطُ الأَحْسَنُ تصفيئُهُ والله أعلم"⁵⁵.

اختيار الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) إخراج الأرز صافياً في هذه المسألة جار مجرى الاحتياط في المسائل المسكوت عنها؛ لانعدام ما يمكن الاعتماد عليه في التمييز بين جواز إخراجِه بالقشور وعدمه؛ لاختلاف العلماء في تخريج المسألة كما فصلها في نصّ النّازلة، ولما كان لكلّ فريق منهم وجهة نظر مقبولة، فاخترنا هو الحكم المحصل ليقين البراءة من عهدة التّكليف؛ من باب الاحتياط والأخذ بالحزم، ثم أتبعه بعدم الإنكار على من عمل بالقول الآخر؛ لصدوره من مجتهدين، ولتتابع بعض النّاس عليه؛ لأنّ من شروط العمل بالاحتياط عدم الإيقاع في الحرج.

المسألة السابعة: حكم زكاة حلي النّقدین المباح المعدّ للاستعمال

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين: فذهب جمهور العلماء من المالكيّة⁵⁶ والشافعيّة⁵⁷ والحنابلة⁵⁸ إلى عدم وجوب الزّكاة فيها، بينما ذهب الحنفيّة⁵⁹ إلى الوجوب.

قال الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) بعد أن ذكر أقوال العلماء في المسألة وناقش أدلّتهم: "وقال ابن عبد الهادي بعد أن ذكر كلام التّرمذي المتقدّم ما نصّه: "لكن تعدّد أحاديث الباب، وتأييد بعضها ببعض يؤيد القول بالوجوب، وهو الأحوط اهـ" وهو كما قال"⁶⁰.

في هذه المسألة تبنّى الشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله) مذهب الأحناف؛ متّبعاً في ذلك الإمام السندي؛ بالأخذ بالاحتياط بسبب الشكّ في واقع الحكم؛ للتّردّد في النّاقِل عن الأصل؛ إذ منشأ الخلاف في المسألة: هل تؤثر الصّنعَة في الحكم؟ وكذا تعارض بعض الأحاديث في الباب، كلّ هذا حمل الشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله) على الأخذ بالأشدّ، والسّعي في إبراء الدّمة؛ لاشتباه الحكم الشرعي في المسألة.

المسألة الثامنة: حكم التّسمية عند الذّبح

اختلف العلماء على ثلاثة أقوال: فذهب الجمهور من الحنفيّة⁶¹ والمالكيّة⁶² والحنابلة⁶³ إلى أنّ التّسمية عند الذّبح واجبة، مع تفصيل بينهم في سقوطها سهواً أم لا، بينما ذهب الشّافعيّ⁶⁴ إلى الاستحباب مطلقاً.

قال الشيخ باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) بعد أن ذكر أقوال العلماء وأدلّتهم: "وبالجملة فلكلّ واحد من القولين أدلّة قويّة، وأدلّة من أوجبها أظهر، وقولهم أحوط، وقد قال بعض أئمّة الشّافعية: "من حقّ المتديّن أن لا يأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه؛ لما في الآية من التّشديد العظيم" يعني قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ اهـ"⁶⁵.

في هذه المسألة يظهر المنزاع الاحتياطي للشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) جلياً، وذلك لاختياره مذهب الجمهور، ولم يكتف بالحكم على أدلة الجمهور بالظهور والقوة، بل عزز اختياره بكونها أكثر حيابةً وحذراً، ثم أتبع كلامه بنقل عن أحد أئمة الشافعية الداعين إلى ضرورة احتياط المتدين لدينه، والسعي إلى توقي الوعيد في ذلك، مما يؤكد أن العمل بالاحتياط كان معنى حاضراً في أذهانهم، ومتقرراً في اجتهاداتهم.

المسألة التاسعة: حكم الصيد بالمتقل

اختلف العلماء في هذا على قولين: فذهب الجمهور من الحنفية⁶⁶ والمالكية⁶⁷ والشافعية⁶⁸ والحنابلة⁶⁹ إلى عدم جواز أكل ما صيد بالمتقل، وذهب مكحول والأوزاعي إلى الجواز⁷⁰. قال الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) بعد أن ذكر أقوال العلماء وأدلّتهم: "فالقول بالمنع هو الأحوط؛ لأنّ المحلّ محلّ تعبد لا⁷¹ تعقل كاختصاص الذكاة بالمنحر والمذبح معنى؛ لأنّ زهوق الرّوح يكون من غيره، وكذلك تخصيص الإباحة⁷² في الصيد ببعض الآلة دون بعض لا يعقل له كبير معنى، وبالمنع أقول وأدين"⁷³.

في هذه المسألة أيضاً يظهر ميول الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله) إلى الاحتياط؛ فإنّه اختار عدم جواز الصيد بالمتقل وفاقاً للجمهور، وعلل ذلك بأنّ الله تعبدنا بالذكاة بالمحدد، فلا تجوز غيرها؛ إذ لا قياس في الأمور التعبدية كما هو مقرّر في الأصول.

ومن جهة أخرى وقع الاشتباه في السبب المحلّ للذكاة؛ فلزم الرجوع إلى الأصل، وهو هنا قاض بحرمة الصيد بالمتقل؛ لأنّ الأصل في اللحوم التّحريم حتّى تتوفّر فيه بقية الشّروط.

خاتمة:

وفي الأخير بعد عرض هذه النماذج عن الاحتياط عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي (رحمه الله)، توصلت إلى النتائج التالية:

- 1- احتلّ الاحتياط مكانة مهمة عند الشيخ محمد باي الكنتي (رحمه الله)، كما يظهر ذلك من خلال تعدد تطبيقاته.
- 2- كان الأخذ بالاحتياط من الأسباب التي عوّل عليها في اختياراته الفقهيّة، حيث كان يلجأ إليه ولو خالف بذلك مشهور المذهب المالكي، أو خالف جدّ والده الشيخ الكبير سيدي المختار الكنتي (رحمه الله)، ممّا يظهر استقلاله في الفتوى، وابتعاده عن التقليد من جهة، وورعه من جهة أخرى.
- 3- ومن خلال استقراء تطبيقات الشيخ توصلت البحث إلى أنّ الاحتياط عنده يقوم على قوّة الشبهة وعلى الاستناد إلى أصل صحيح.
- 4- يعتبر طلب السلامة في الدين، وبراءة الدّمة، والأخذ باليقين أهمّ مقاصد الاحتياط عند الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي.
- 5- إضافة إلى أهمّ مقاصد الاحتياط التي ذُكرت، فإنّ الشيخ محمد باي الكنتي هدف إلى الخروج من الخلاف - ولو كان الخلاف ضعيفاً -؛ وذلك لتصحيح عبادات المكلفين على وجه متفق عليه بين العلماء.
- 6- لم يترك الشيخ محمد باي الكنتي باب الاحتياط مفتوحاً على مصراعيه، بل قيده بشروط ثلاثة، وهي عدم إيقاع الناس في الحرج، وعدم الإخلال بالنظام العام، مع عدم التّشويش على العوام.

قائمة المصادر والمراجع

1. الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370 هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، سنة 1414 هـ - 1994 م.
2. ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني (ت 728 هـ)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، سنة 1403 هـ - 1983 م.
3. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790 هـ)، الموافقات، دار ابن عفان، ط1، سنة 1417 هـ - 1997 م.
4. الزبير معتوق، الأخذ بالاحتياط وتطبيقاته في مسائل الأسرة عند المالكية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد 10، العدد 02، سبتمبر 2019.
5. سميرة بن حمودة، غريب الحديث عند الشيخ باي بن عمر الكنتي من خلال كتابه السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، مجلة الإحياء، المجلد 19، العدد 23، ديسمبر 2019.
6. يمينة دواس، مقاصد حفظ النفس والدين عند الشيخ محمد باي بن سيدي عمر الكنتي من خلال نوازله وكتابه شرح الأحاديث المقرية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المركز الجامعي لتامنغست، العدد 12، جوان 2017.
7. ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت 395 هـ)، مقاييس اللغة، طبعة دار الفكر، سنة 1399 هـ - 1979 م.
8. الفيروزآبادي: أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817 هـ)، القاموس المحيط، طبعة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1426 هـ - 2005 م.
9. ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711 هـ)، لسان العرب، طبعة دار صادر، سنة 1414 هـ.
10. محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، سنة 2006 م.
11. المناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (ت 1031 هـ)، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، سنة 1410 هـ - 1990 م.
12. منيب بن محمود شاكر، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، دار النفايس، الرياض، ط1، سنة 1418 هـ - 1998 م.
13. الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت 816 هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، سنة 1403 هـ - 1983 م.
14. ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني (ت 728 هـ)، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، سنة 1416 هـ - 1995 م.
15. الكنتي: محمد باي بن سيدي عمر الوافي (ت 1348 هـ)، السنن المبين من كلام سيد المرسلين (شرح الأحاديث المقرية)، تحقيق: يحيى ولد سيد أحمد، دار المعرفة، سنة 2011 م.
16. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، تحقيق مالك كرشوش وحيمد الكنتي، مركز الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الرويبة، ط1، 1432 هـ - 2011 م.
17. محمد بن عابدين الكنتي، منار الإرشاد في معرفة طرق الرواية والإسناد، اعتنى به توفيق بن عمّار الكيفاني، دار الفرقان، الجزائر العاصمة، ط1، 1440 هـ - 2018 م.
18. الصديق حاج أحمد آل المغيلي، من أعلام التراث الكنتي المخطوط الشيخ محمد بن باي الكنتي حياته وآثاره، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.ت.ط.
19. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، لخضر بن قورمار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1435 - 1436 هـ/ 2014 - 2015 م.
20. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، كتاب النكاح، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بوفلج حرمه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1437 - 1438 هـ/ 2016 - 2017 م.
21. الكاساني: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، سنة 1406 هـ - 1986 م.
22. النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676 هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، د.ت.ط.
23. ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي (ت 620 هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، سنة 1388 هـ - 1968 م.
24. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت 463 هـ)، الكافي، مكتبة الرياض الحديثة، ط2، سنة 1400 هـ - 1980 م.
25. مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261 هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.ط.
26. البابرتي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود الرومي (ت 786 هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، د.ت.ط.

27. أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241 هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، سنة 1421 هـ - 2001 م.
28. الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370 هـ)، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط1، سنة 1431 هـ - 2010 م.
29. البهوتي: منصور بن يونس البهوتي (ت 1051 هـ)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، دار المؤيد ومؤسسة الرسالة، د.ت.ط.
30. القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت 684 هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، سنة 1994 م.
31. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بلجلالي سيد علي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، سنة 1440 هـ / 2018 - 2019 م.
32. الذرير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي الأزهري (ت 1021 هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، د.ت.ط.
33. البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، سنة 1422 هـ.
34. الزيلعي: أبو عمرو عثمان بن علي بن محجن البارعي الحنفي (ت 743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، سنة 1313 هـ.
35. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، أبواب الزكاة والصوم والحج، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، مختار بن جعفري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 2015 - 2016 م.
36. الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، من كتاب الجهاد إلى كتاب الأيمان والندور، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بن يمينة محمد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1438 - 1439 هـ / 2017 - 2018 م.
37. سحنون: أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني (ت 240 هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، سنة 1415 هـ - 1994 م.

الهوامش:

- ¹ انظر: الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370 هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، سنة 1414 هـ - 1994 م، 101/2؛ وابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (ت 728 هـ)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، سنة 1403 هـ - 1983 م، 52.
- ² انظر: الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790 هـ)، الموافقات، دار ابن عفان، ط1، سنة 1417 هـ - 1997 م، 85/3.
- ³ انظر: الزبير معتوق، الأخذ بالاحتياط وتطبيقاته في مسائل الأسرة عند المالكية، مجلة العلوم القانونية والسياسية، المجلد 10، العدد 02، سبتمبر 2019، 1443.
- ⁴ انظر: سميرة بن حمودة، غريب الحديث عند الشيخ باي بن عمر الكنتي من خلال كتابه السنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، مجلة الإحياء، المجلد 19، العدد 23، ديسمبر 2019، 260؛ ويمينة دواس، مقاصد حفظ النفس والدين عند الشيخ محمد باي بن سيدي عمر الكنتي من خلال نوازل وكتابه شرح الأحاديث المقرية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المركز الجامعي لتامنغست، العدد 12، جوان 2017، 237.
- ⁵ انظر: ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت 395 هـ)، مقاييس اللغة، طبعة دار الفكر، سنة 1399 هـ - 1979 م، 120/2؛ والفيروزآبادي: أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت 817 هـ)، القاموس المحيط، طبعة مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 1426 هـ - 2005 م، 663/1.
- ⁶ انظر: ابن منظور: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت 711 هـ)، لسان العرب، طبعة دار صادر، سنة 1414 هـ، 279/7.
- ⁷ انظر: محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، سنة 2006 م، 16.
- ⁸ المناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (ت 1031 هـ)، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، سنة 1410 هـ - 1990 م، 40.
- ⁹ انظر: منيب بن محمود شاكر، العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، دار التفانس، الرياض، ط1، سنة 1418 هـ - 1998 م، 46؛ نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، 16-17.
- ¹⁰ الجرجاني: علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت 816 هـ)، التّعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 1403 هـ - 1983 م، 12.
- ¹¹ انظر: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، 45؛ نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، 18.

- 12 ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني (ت 728 هـ)، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، سنة 1416 هـ - 1995 م، 138-137/20.
- 13 انظر: نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، 19.
- 14 العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، 48.
- 15 انظر: العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي، 48-49.
- 16 ينظر: الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، السنن المبين من كلام سيد المرسلين (شرح الأحاديث المقرية)، تحقيق: يحيى ولد سيد أحمد، دار المعرفة، سنة 2011 م، مقدمة التحقيق 26-28؛ والسنن المبين في شرح أحاديث أصول الدين، تحقيق مالك كرشوشوحيمة الكنتي، مركز الثعالبي للدراسات ونشر التراث، الرويبة، ط1، 1432 هـ - 2011 م، مقدمة التحقيق 42/1-44؛ محمد بن الحاج عابدين الكنتي، منار الإرشاد في معرفة طرق الرواية والإسناد، اعتنى به توفيق بن عمّار الكيفاني، دار الفرقان، الجزائر العاصمة، ط1، 1440 هـ - 2018 م، 121.
- 17 ينظر: المصدر السابق؛ والصدّيق حاج أحمد آل المغيلي، من أعلام التراث الكنتي المخطوط الشيخ محمد بن بادي الكنتي حياته وآثاره، دار الغرب للنشر والتوزيع، دت.ط.، 54 - 55.
- 18 ينظر: المصدر السابق.
- 19 ينظر: السنن المبين من كلام سيد المرسلين، مقدمة التحقيق 28/1.
- 20 المصدر السابق، 28/1.
- 21 الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، لخضر بن قومار، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1435 - 1436 هـ/ 2014 - 2015 م، 524.
- 22 شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، 181.
- 23 شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، 495.
- 24 الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، كتاب النكاح، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بوفلج حرمه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1437 - 1438 هـ/ 2016 - 2017 م، 348.
- 25 شرح الأحاديث المقرية، كتاب النكاح، 348.
- 26 انظر: الكاساني: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، سنة 1406 هـ - 1986 م، 33/1.
- 27 انظر: النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف (ت 676 هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، دت.ط.، 63/2.
- 28 انظر: ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي (ت 620 هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، سنة 1388 هـ - 1968 م، 144/1.
- 29 انظر: ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (463 هـ)، الكافي، مكتبة الرياض الحديثة، ط2، سنة 1400 هـ - 1980 م، 150/1.
- 30 وقع في الأصل: [رجحه المالكية]، والتصويب من النسخة الثانية التي اعتمدها الطالب لخضر بن قومار، وهي محفوظة عند شبيخي محمد بن عابدين الكنتي بمدرسته العامرة بحي الأروية (موفلون) بتمنراست، صفحة رقم 127، وقد أهداني شبيخي صورة من المخطوط.
- 31 يقصد حديث الباب، عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَاسْتَكَلْ عَلَيْهِ أَحْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا، فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»، رواه مسلم، كتاب الحيض، باب الدليل على أنّ من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك، حديث رقم 362.
- 32 شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، 491.
- 33 انظر: البابرّي: أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمود الرومي (786 هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، دت.ط.، 127/1.
- 34 انظر: ابن عبد البر، الكافي، 182/1 - 183.
- 35 انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 213/2.
- 36 انظر: ابن قدامة، المغني، 182/1.
- 37 يقصد حديث علي بن أبي طالب قال رسول الله ﷺ: «أَعْطَيْتُ مَا لَمْ يُعْطَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ» فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا هُوَ قَالَ؟ «نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأَعْطَيْتُ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ، وَسَمَّيْتُ أَحْمَدَ، وَجَعَلْتُ التُّرَابَ لِي طَهُورًا، وَجَعَلْتُ أَمْتِي خَيْرَ الْأُمَّمِ»، رواه أحمد، حديث رقم 763 و 1361، وحسن إسناده شعيب الأرنؤوط.
- 38 يقصد حديث حذيفة بن اليمان قال رسول الله ﷺ: «فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ: جُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلَائِكَةِ، وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ ثُرْبُهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ»، مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، حديث رقم 522.
- 39 شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، 521 - 522.
- 40 انظر: الجصاص أبو بكر أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت 370 هـ)، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط1، سنة 1431 هـ - 2010 م، 585/1.
- 41 انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 333/3.

- ⁴² انظر: البهوتي: منصور بن يونس البهوتي (ت 1051 هـ)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، دار المؤيد ومؤسسة الرسالة، د.ت.ط، 89/1.
- ⁴³ انظر: القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (ت 684 هـ)، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، سنة 1994 م، 176/2.
- ⁴⁴ الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بلجيلالي سيد علي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، سنة 1440 هـ / 2018 - 2019 م، 403.
- ⁴⁵ نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، 371.
- ⁴⁶ نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، 373.
- ⁴⁷ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 110/1.
- ⁴⁸ انظر: الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي الأزهري (ت 1021 هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك، دار المعارف، د.ت.ط، 309/1.
- ⁴⁹ انظر: ابن قدامة، المغني، 403/1.
- ⁵⁰ انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 365/3.
- ⁵¹ يقصد حديث الباب، عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب »، رواه البخاري، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت، حديث رقم 756، ورواه مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها، حديث رقم 394.
- ⁵² السنن المبين من كلام سيد المرسلين، 107/2.
- ⁵³ نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، 498 - 499.
- ⁵⁴ انظر شرح الأحاديث المقرية، كتاب الطهارة، 162.
- ⁵⁵ نوازل الشيخ باي محمد بن عمر الكنتي، كتاب العبادات والأسرة، 529.
- ⁵⁶ انظر ابن عبد البر، الكافي، 286/1.
- ⁵⁷ انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 35/6.
- ⁵⁸ انظر ابن قدامة، المغني، 41/3.
- ⁵⁹ انظر: الزيلعي: أبو عمرو عثمان بن علي بن محجن البارعي الحنفي (ت 743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، سنة 1313 هـ، 277/1.
- ⁶⁰ الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، أبواب الزكاة والصوم والحج، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، مختار بن جعفري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 2015 - 2016 م، 229 - 231.
- ⁶¹ انظر: البابرّي، العناية شرح الهداية، 489/9.
- ⁶² انظر: ابن عبد البر، الكافي، 428/1.
- ⁶³ انظر: ابن قدامة، المغني، 367/9.
- ⁶⁴ انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 408/8.
- ⁶⁵ الكنتي: محمد باي بن عمر (ت 1348 هـ)، شرح الأحاديث المقرية، من كتاب الجهاد إلى كتاب الأيمان والنذور، أطروحة دكتوراه، دراسة وتحقيق، بن يمينة محمد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة أدرار، سنة 1438 - 1439 هـ / 2017 - 2018 م، 209.
- ⁶⁶ انظر: البابرّي، العناية شرح الهداية، 130/10.
- ⁶⁷ انظر: سحنون: أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التتوخي القيرواني (ت 240 هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، سنة 1415 هـ - 1994 م، 539/1.
- ⁶⁸ انظر: النووي، المجموع شرح المهذب، 82/9.
- ⁶⁹ انظر: ابن قدامة، المغني، 383/9.
- ⁷⁰ انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 75/13.
- ⁷¹ وقع في الأصل: [تعبد تعقل] دون لا النافية، والتصويب من النسخة الثانية التي اعتمدها الطالب بن يمينة محمد، وهي نسخة طبق الأصل للنسخة المحفوظة عند شخي محمد بن عابدين الكنتي بمدرسته العامرة بحي الأروية (موفلون) بتمنراست، صفحة رقم 683.
- ⁷² وقع في الأصل: [تخصيص الآلات]، وعليها أثر تصحيح، راجع المصدر السابق.
- ⁷³ شرح الأحاديث المقرية، من كتاب الجهاد إلى كتاب الأيمان والنذور، 239.

الفقه المقارن ومعالمه، الإمام عبد الله السالمي الإباضي، نموذجاً The comparative Jurisprudence, sheikh Abdellah Essalimi Al Ibadhi as an example

عبد الرحمن طباخ

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
abdtebakh@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/28

تاريخ الإرسال: 2020/03/18

الملخص:

إنّ المتأمل في فقه الخلاف ومسيرته في التاريخ الإسلامي، تتجلى له كيف كانت نشأته من مناظرات الفقهاء للتعرف على الرأي الأهدى، وتقليص شقة الخلاف بينهم، ثم تنامت الكتابة فيه فدونت الموسوعات الفقهية المقارنة وأسهم في بنائها مختلف الفقهاء، من كل المذاهب الإسلامية، وسعوا لإقامة دعائم الفقه المقارن على أساس الحجة والدليل وابتغاء الوصول إلى الحق فيما اختلف فيه، وسيلتهم في ذلك الموسوعية والموضوعية. ولقد كان الإمام السالمي نموذجاً للعالم الضليع والموسوعي المقتدر، وإن تراثه العلمي شاهد على خصاله ويعتبر كتابه "المعارج" نموذجاً طيباً للفقه المقارن المتسم بالموضوعية إلى حد كبير، مع ما اصطبح به من مسحة أدبية جعلت قراءة كتابه لونا من المتعة تنعش القارئ، كما يعد كتابه "المعارج" كتاب فقه مؤيد بالدليل الشرعي والعقلي يعج بالقواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية، فيه ظهرت براعته وملكته الأصولية، ونتيجة منطقية وميدانا تطبيقيا لكتابه الأصولي "طلعة الشمس"، لأن هذا الأخير ألفه الإمام قبل تأليف كتابه الفقهي "المعارج".
الكلمات المفتاحية: فقه الخلاف؛ عبد الله السالمي؛ الفقه الإباضي؛ معارج الآمال.

Abstract:

Those are some hints About The comparative Jurisprudence, It's presented to us how it was grown up with experts debates to notice the appropriate opinion, and reducing the disputes between them, then many writes and comparative Jurisprudence encyclopedias appeared after that, the thing that helped in building different experts from different ideologies in this field, and they helped in making the Jurisprudence supports and crutches that based on profess and evident in order to reach the truth that was disputed about.

It showed us how ESALIMI was the example of the honest scientist, and his knowledge is the biggest evident of his behaviors. His book "ELMAARIGE" is considered as a good example to the comparative Jurisprudence that is characterized by the subjectivity with the Literary character that makes the book more Acceptable by the reader, also this book "ELMAARIGE" is considered as a spiritually and mentally proved, it's full of Jurisprudence rules.

Key words (Sheikh Abdellah Essalimi; The Comparative Jurisprudence; ELMAARIGE; Ibadhi Jurisprudence):

يعدّ الفقه أحد العلوم الشرعيّة الأساسيّة، ومن أكثر العلوم شهرة واتّساعا وصلة بحياة النّاس، وتطبيقا عمليًا في الحياة. والفقه الإسلامي هو شريعة السّماء إلى الأرض والإنسان، وهو المنهج الإلهي لنظم الحياة، وهو التّشريع الدينيّ لمن رضي بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن إماماً، وبمحمّد رسولاً. وهو الأحكام العمليّة التي تغطّي جميع تصرّفات الإنسان مع تطوّر الأحوال والأزمان والأماكن؛ لذلك اتّسعت دائرته، وأصبح أوسع تراث حضاريّ وتشريعيّ في العالم أجمع، ويزداد اتّساعاً مع تجدد الأيّام والحياة والأعمال.

وتطوّر الفقه الإسلامي مع تعاقب الأجيال، وتفرّع عنه فروع كثيرة أهمّها الفقه المقارن الذي ظهر قديماً، ونما في القرن الخامس الهجري وما يليه، ونبغ فيه العلماء الأعلام والكتب الغزيرة والموسوعات الفقهية، ثمّ خبا ضوؤه، وقلّت ممارسته في العهود اللاحقة، ثمّ سطع نجمه مجدداً وتبوأ حديثاً مركز الصّدارة في الدّراسات الفقهية، وأعطى ثماراً يانعة وحقق أهدافاً سامية بفضل ثلّة مباركة من العلماء الرّبانيين مثل: الدكتور محمّد فتحي الدّريني والدكتور محمّد سعيد رمضان البوطي والإمام عبد الله بن حميد السالمي...

ولذلك سنعرض ضوابطه و منهجه ثمّ نسلمّ الضوء على الإمام السالمي كنموذج معاصر أسهم في بناء الفقه الإسلامي المقارن، وسعى لإقامة دعائمه في المذهب الإباضي على أساس الحجّة والدليل، وابتغاء الوصول إلى الحقّ فيما اختلف فيه. وسيلته في ذلك الموسوعيّة والموضوعيّة، والغرض من ذلك ربط الماضي بالحاضر من جهة، ومن جهة ثانية وضع الأسس والأنوار الكاشفة للمستقبل لتعميق الدّراسات الفقهية.

الإشكالية:

ما المقصود بالفقه المقارن؟ وماهي ضوابطه ومعالمه؟ وماالفرق بينه وبين علم الخلاف؟

ما هي إسهامات علماء الإباضية في الفقه المقارن؟

من هو الإمام نور الدين السالمي؟ وهل يعدّ كتابه معارج الآمال على مدارج الكمال كتاب فقه أم كتاب فقه مقارن؟ وإذا سلّمنا جدلاً أنّه كتاب فقه مقارن فهل طوّق معاييرها وأنّصف بها كالموسوعيّة والموضوعيّة؟ وللإجابة على هذه الإشكالات وغيرها قسّمت هذا المقال إلى مبحثين:

المبحث الأول: الفقه المقارن قواعده وضوابطه.

المبحث الثاني: الإمام نور الدين السالمي نموذجاً للفقه المقارن.

المبحث الأول: الفقه المقارن وقواعده

المطلب الأول: مفهوم الفقه المقارن

كان مصطلح الفقه في الصّدر الأوّل من الإسلام، يعني العلم بأحكام الدّين كلّها، أو هو «معرفة النّفس مالها وما عليها»¹، ويندرج تحته العلم بالشريعة والعقيدة والأخلاق، ثمّ اقتصر الاصطلاح على معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين في مجالات العبادات والمعاملات، وتحدّد تعريفه بأنّه: «العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التفصيليّة بالاستدلال»².

أمّا مفهوم الفقه المقارن فلم يعن الفقهاء الأقدمون بتحديدده رغم ممارستهم له وكتابتهم في موضوعاته بإسهاب واف، تمثّل في الموسوعات الفقهية التي دوّنها ومنها: المحلّي لابن حزم الظاهري (ت 456هـ)، بيان الشّرع لمحمد بن إبراهيم الكندي الإباضي (ت 508هـ)، وبدائع الصنائع للكساني الحنفي (ت 587هـ)، وبداية المجتهد لابن رشد المالكي (ت 595هـ) والمغني لابن قدامة الحنبلي (ت 620هـ)، والمجموع شرح المهذّب للنووي الشافعي (ت 676هـ).

وقد عرّف المحدثون الفقه المقارن بأنه: «تقرير آراء المذاهب الفقهية الإسلامية في مسألة معينة، بعد تحرير محلّ النزاع فيها، مقرونة بأدلتها، ووجوه الاستدلال بها، وما ينهض عليه الاستدلال من مناهج أصولية وخطط تشريعية، وبيان منشأ الخلاف فيها، ثم مناقشة هذه الأدلة أصولياً، والموازنة بينها وترجيح ما هو أقوى دليلاً وأسلم منهجاً، أو الإتيان برأي جديد مدعّم بالدليل والأرجح في نظر الباحث المجتهد»³.
وبعبارة أوجز يحدّد مفهوم الفقه المقارن بأنه: «جمع الآراء الفقهية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها، وترجيح بعضها على بعض»⁴.

المطلب الثاني: نشأة الفقه المقارن

ولقد نشأ الفقه المقارن مع نشأة المذاهب الفقهية، وإنّ أصله يعود إلى المناظرات التي قامت بين أئمة المذاهب ممّا حفظت مدوناتهم، أو سجّله تلاميذهم، مثل ما دونه الإمام مالك في الموطأ من رسالته لليث بن سعد، وما يتضمّنه كتاب "الأم" للشافعي في اختلاف مع أبي حنيفة، وابن أبي ليلى واختلاف أبي حنيفة مع الأوزاعي، وكذا اختلاف الشافعي مع مالك وغير ذلك.

وتنامت الثروة الفقهية باتّساع أرض الإسلام، وتهاطل المسائل الجديدة على الفقهاء من الصحابة، فسعوا لإضفاء صبغة الشريعة على كلّ ما واجههم من مشاكل دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية. وعلى سنانهم سار تلاميذهم من التابعين، ثم بعدهم من الأئمة والمجتهدين.

ولا ينكر منصف ما امتازت به القرون الأولى لمسيرة الفقه الإسلامي من سمة تحررية في التماس الحكم الشرعي، ثم انصوائها بعد ذلك تحت قيود الالتزام المذهبي الغالي في بعض الأحيان في القرون اللاحقة، وامتدّت هذه المرحلة زمنًا طويلاً عرف بعصر الجمود والانغلاق، وشاع بين الناس الفتوى بحرمة الاجتهاد وإغلاق بابيه دون المريدين، ولو بلغ أحدهم منازل الأئمة المجتهدين، ثم رسخ مفهوم الانغلاق على المذاهب المشهورة وحرمة الخروج منها، واعتبار ما سواها خارجاً عن نهج الحقّ نائياً عن الهدى والصواب.

كلّ هذا كان تضييقاً لواسع، وحجراً على العقول، ما نزل به كتاب ولا ارتضاه الله للناس حين دعاهم للاحتكام إلى كتابه وسنة رسوله عليه السلام، ولم يجعل الحقّ أو الحجّة إلاّ فيهما، وكلّ الناس محجوجون به، مفنقرون إليه، وكلّ عالم يؤخذ برأيه ويردّ عليه إلاّ صاحب الرسالة المصطفى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النجم، 3).

وإنصافاً لجهود مباركة تواصلت في عصر النهضة نذكر بالخير أعلاماً سعوا لإزالة هذه الجفوة بين أبناء المذاهب فنصحوها الله والرسول، وبنوا جسور التّواصل بين المسلمين، ودعوا للاستفادة من نتاج فقهاء الإسلام، باعتبار فقههم وليد نظر مشروع في أدلّة الأحكام، ولم يكن وليد هوى جامع أو شهوة طاغية أو مصلحة شخصية أنية.

المطلب الثالث: أسباب اختلاف الفقهاء

لماذا كان الاختلاف بين فقهاء الإسلام؟، مادام المصدر التشريعي وأصول الاستنباط واحدة؟

سؤال مشروع: ينتظر جواباً شافياً، وهذا الجواب خطوة ضرورية لإزالة غشاوة رانت على أفكار فريق من الناس يروم تفسير هذه الظاهرة، وربّما أوحى إليه بعض المغرضين أنّ هذا الاختلاف دليل على عدم صلاحية الفقه الإسلامي لمواكبة العصر، وأنّه ليس جديراً بتبوّؤ مكانة لشريعة حاكمة ونظاماً مقنناً لتسيير شؤون الحياة، وإصلاح أوضاع المجتمعات، إذ يتحيرّ المقنّن أيّ قول يختار، وكيف يميّز بين الصّواب والخطأ في هذا الكمّ الهائل من الأقوال والاجتهادات.

والحقيقة أن الاختلاف طبيعة بشرية، فطر الله الناس عليها، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود، 118-119).

فقد شاءت إرادة الخالق عزّ وجل أن يبلى الناس بهذا الاختلاف لحكمة تجلّت بعض أسرارها وخفي على العقول كثير منها، ولكن الاختلاف لا يستلزم بالضرورة الخطأ ومجانبة الصواب، فقد تحتل القضية أنظارا وكلها صواب باعتبارات شتى، ويمكن استثمارها في ظروف ومناسبات متعدّدة. وقد أسهب الأصوليون في تحليل قضية الصواب والخطأ في الاجتهاد، وخلصوا إلى أن الأمر واسع في مجال الفروع، ولا يحجر على أحد اختلاف الاجتهادات فيها، بل ربّما كان ذلك أوفق بمقصود الشارع من التخفيف على المكلفين واختيار ما يناسب ظروفهم وبيئتهم وتنوّع أعرافهم وتحقّق مصالحهم.⁵ وتعود أسباب اختلاف الفقهاء إلى عوامل موضوعيّة كذلك أوفاهها العلماء والدارسون بحثا، وتتلخّص أساسا في العناصر الآتية⁶:

- الاختلاف في القراءات القرآنيّة.
- الاختلاف في العلم بالسنة النبويّة.
- الاختلاف في إثبات السنة وقبول الأخبار.
- الاختلاف في تفسير النصّ لاحتماله دلالات متعدّدة، وما يتعلّق بها من قواعد أصوليّة لتفسير النصوص.
- الاختلاف في النسخ والمنسوخ.
- الاختلاف بسبب القياس، أو تحديد العلة وتوفّر شرائط القياس.
- الاختلاف بسبب المصادر الاجتهاديّة، كالاستحسان والعرف والمصالح المرسلّة.

والقاسم المشترك بين هؤلاء الأعلام أنهم كانوا متصدّرين مجتمعاتهم، ومتفرّغين لمهمّة البلاغ بحكم تكليف القرآن لهم مهمّة النذارة والبيان، ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة، 122)، ثمّ أوجب الله على المكلفين سؤال العارفين فقال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل، 43)، وخصّ الله هؤلاء بمعرفة الفقه والقدرة على الاستنباط ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء، 83).

وانطلقت مسيرة البناء الفقهي بجهود متضافرة من قبل أئمة مجتهدين نذروا حياتهم لهذا الدين، وتعلّق بهم تلامذة مخلصون خدموا تراثهم تدوينا وتعلّما ونشرا وتأصيلا، فترسّخت تلك الفتاوى، وتكاملت مناهجها وعرف المجتمع المسلم مدارس فقهية متنوّعة، تنهل من معين الكتب والسنة، وتعدّد وجهات نظرها، بناء على اختلاف مسلك كلّ مجتهد وتلاميذه في التعامل مع النصوص والأصول: تفسيريا وبيانا وترجيحا وميزانا وقياسا واستحسانا.⁷

ثمّ جاءت جهود الموازنة بين تلك الآراء والمفاضلة؛ لغرض التعرّف على أقربها للحقّ، وأعدلها في ميزان الشرع، فنشأ مصطلح الفقه المقارن.

المطلب الرابع: علم الفقه المقارن وعلم الخلاف

قد يبدو أنّ تمّة تشابها بين الفقه المقارن وعلم الخلاف، بيد أنّهما مختلفان وظيفية وإن اشتبها وسيلة، فعلم الخلاف يعرف بأنّه: «علم يقندر به على حفظ الأحكام الفرعيّة المختلف فيها بين الأئمة، أو هدمها بتقرير الحجج الشرعيّة وقواعد الأدلّة»⁸.

أما الفقه المقارن فهو كما ذكرنا يعرض آراء الفقهاء، ثم يدرس أدلتها وبمحصها، ويخلص في النهاية إلى ترجيح ما يعضده الدليل، فهما يلتقيان في عرض الآراء الفقهية والموازنة بينهما، ويختلفان في صفة الموضوعية التي يتسم بها الفقه المقارن، ويفتقد إليها علم الخلاف، فكان لزاماً أن تختلف النتائج بينهما، وإن أمكن اتفاقها أحياناً على سبيل الصدفة، ووقع الحافر على الحافر ليس إلا؛ لأن الغاية في الخلافات نصره رأي الفقيه أو المذهب وتقريره، والغاية في الفقه المقارن نصره ما أيده الدليل، مهما كان قائله سواء احتواه حوض المذهب أم كان خارج دائرته⁹.

المطلب الخامس: أهمية الفقه المقارن وغايته وقواعده

تتجلى أهمية الفقه المقارن باعتباره منهجاً لإعادة صياغة المنظمة الفقهية وفق الأصول المتفق عليها، وإزالة الجفوة المصطنعة بين أتباع المدارس الفقهية، وتنميين جهود أعلام الإسلام في فقه النص وفقه الواقع، والتّمييز بين أرائهم وفق ما يصلح للعصر، لا بناء على نسبة القول إلى شخص أو جماعة أو مصر.

ومن هنا تتجلى لنا معالم الفقه المقارن وضوابطه التي ترسم مساره وتحدّد اتجاهه، وهي أن يقوم على أساس الموسوعية في الاطلاع، والموضوعية في الحكم، والشجاعة في الموازنة والترّجيح، ولن يتمّ هذا إلا لمن توافرت لديه آليات الاجتهاد وأدواته الفنية والموضوعية، وفق ما فصله علماء الأصول في شروط المجتهد وقواعد عملية الاجتهاد¹⁰.

وتقوم عملية الاجتهاد على أربعة أركان، تتمثل في العناصر الآتية:

أ. الواقعة المعروضة للبحث أمام المجتهد بما يحتف بها من ظروف وملابسات، فيبذل جهده لمعرفة حكم الشرع فيها، سواء أكان منصوصاً عليها أم غير منصوص.

ب. الدليل الذي يستند إليه المجتهد لبناء الحكم المناسب لتلك الواقعة محلّ الاجتهاد، وتتوّج الأدلة بين نصّ يثبته ثم يفسّره أو استدلال بقياس على أصل منصوص، أو مصلحة يراعيها ويقيمها على معقول جملة نصوص تعتبرها، أو أصل كلي شهد لها بالاعتبار.

ج. الملكة الاجتهادية الراسخة، وهي قدرة المجتهد على التعامل مع الواقعة والدليل والموازنة بينهما، أو الرّبط بينهما للوصول للحكم المطلوب، وهو ما يتطلّب دربة ومرانا وخبرة تكون وليدة طول ممارسة ومعايشة للنصوص الشرعية فهما وتأويلاً واستنباطاً وتنزيلاً.

د. تطبيق الحكم تطبيقاً سديداً وهو الثمرة العملية لعملية الاجتهاد، بمراعاة كلّ ما يحيط بالقضية من ظروف وملابسات لما لها من أثر هامّ على الحكم النهائي، ومأل عملي على المستوى التطبيقي، وهذا ما اصطلح عليه بالاجتهاد التطبيقي القائم على مراعاة المأل والنتائج النهائية لهذا التطبيق¹¹. وانطلاقاً من هذه الأركان يمكننا أن نحدّد أهداف الفقه المقارن في هذه الغايات:

أولاً: التعرف على كيفية تناول كلّ مجتهد المسألة المعروضة للبحث، وكيفية تصوّره لها، أو تكييفه لها، وماهي الأدلة التي اتخذها أساساً لحكمه وطريقة توجيهه لتلك الأدلة، وفي هذا التعرف نتوصّل إلى تصوّر واقع الفقه الإسلامي من أيسر طرقها وأسلمها، وتقييم ذلك الوضع تقييماً موضوعياً.

ثانياً: إثراء مدارك الباحث نتيجة التبحر وسعة الاطلاع على ما صدر في المسألة المختلف فيها من آراء اجتهادية.

ثالثاً: التمكن من الموازنة الموضوعية الدقيقة بين الأدلة التي صدر عنها المجتهدون موازنة تعتمد النظر الأصولي في دليل كلّ مجتهد، لتبيّن مدى قوّته، كما تعتمد على مدى صحّة استدلاله.

رابعاً: التعمق في فهم وتحديد "منشأ الخلاف" أو سببه، وتركيز البحث في هذا المنشأ؛ لبيان موطن الضعف أو القوة فيه؛ ليكون ذلك عوناً له كخطوة أولى، أو مقدّمة لترجيح الرأي الذي يستند إلى السبب القوي، وبيان وجه هذا الترّجيح.

خامساً: فسح المجال أمام الباحث المقتدر لإبداء رأي اجتهادي جديد مدعم بدليل، يراه أقوى سنداً من كلّ ما عبّر عليه من أدلّة المجتهدين، وبخاصة مع ملاحظة اختلاف الظروف التي لها أثر بالغ في تشكيل علّة الحكم، فتختلف نتائج التّطبيق باختلاف ملابساته، والمأل معتبر مقصود شرعاً في تشريع الحكم، وتكييف الفعل مشروعية أو بطلاناً، وهذا ما يدفع بالدراسات الفقهيّة خطوات مباركة في سبيل التّأصيل والتّطوير ومواكبة الواقع المعيشي.

سادساً: إشاعة روح التّسامح بين أتباع المذاهب بدءاً بالباحثين وانتهاء بالعمامة المقلّدين، وبذلك يتمّ القضاء على عوامل التّعصب المذهبي والنزاعات العاطفيّة التي سادت الفقه الإسلاميّ لأمد بعيد¹².

المطلب السادس: إسهام الإباضيّة في الفقه المقارن

أسهمت المدرسة الإباضيّة مثل نظيرتها من المدارس الفقهيّة الإسلاميّة بجهود طيّبة في مضمار إثراء الفقه عن طريق عقد المقارنات بين آراء الفقهاء، سواء داخل المدرسة الواحدة أم بين المذاهب المختلفة، وهو منهج جرى العمل به منذ عهد مبكر لتدوين المؤلّفات الفقهيّة لدى هذه المدرسة.

وبيان ذلك أنّ إمام المذهب جابر بن زيد كان يعود تلاميذه على النّظر المستقلّ¹³، فلم تكن متابعتهم له تقليداً مقدّساً، بل اتّباعاً للحجّة والدليل، وكانوا لذلك لا يقفون عند آرائه بل يخالفونه في عديد منها، إذا وجدوا العدل فيما سواها، كما نشأ حوار علمي رصين بين تلاميذه وتلاميذ تلاميذه أيضاً، وحفظت لنا المدوّنات الفقهيّة الأولى هذا الحوار في مواقف كثيرة. ومثال لذلك أبو المؤرّج وهو من تلامذة أبي عبيدة كان مولعاً بآراء إبراهيم النخعي، والنخعي يقول بالعنق قبل الملك ولكن أبا المؤرّج لم يتابعه في ذلك، فلما سئل عن عدم متابعتة قال: «أتبعه فيما يصيب فيه ويحسن فيه النظر، أمّا ما يعقل فيه النظر فلست بقابل منه ولا راض به عنه ولا عمن هو أكبر منه عندي»¹⁴.

والواقع أن الفقه الإباضي اعتمد أساساً على الأدلة الشرعية ولم يول قداسة للأشخاص ولا حجية لأقوال الرجال.

وفي كتاب المدوّنة التي وضعها أبو غانم بشير بن غانم الخراساني في القرن الهجري الثّاني نماذج وفيرة وطيّبة لحوارات علميّة شتيّة بين هؤلاء التلاميذ، ومدى التزامهم الحيّدة والموضوعيّة في ترجيح الآراء بعد النّقاش، ولو كانت لأنمة المذهب كجابر وأبي عبيدة والرّبيع وغيرهم¹⁵، ثمّ وجدنا مدوّنات لاحقة مفعمة بهذه الرّوح العلميّة المتفتّحة وطافحة بسرد آراء أنمة وفقهاء الإسلام، دون تميّز أو تحيّر. كما خالف الرّبيع بن حبيب جمهور الإباضيّة في مسائل منها:

- إجازة سجود السهو لكل صلاة .

- أنّ الصلاة لا يقطعها شيء .

- الإستنجاء بالماء لا يراه واجباً¹⁶.

وبعمليّة تصفّح سريعة لتلك المدوّنات نجد تردّد تلك الأسماء كثيراً في كتب الإباضيّة الأوائل من مثل: كتاب الجامع لابن بركة البهلوي (ق 4هـ)، والمصنّف لأحمد بن عبد الله الكندي (ق 6هـ)، وبيان الشّرع لمحمد بن إبراهيم الكندي (ق 6هـ)، والعدل والإنصاف، والدليل والبرهان، لأبي يعقوب الوارجلاني (ق 6هـ)، وأجوبة ابن خلفون لأبي يعقوب يوسف بن خلفون المزاتي (ق 6هـ)، وانتهاء بكتب

المتأخرين : كـ النَّاج لعبد العزيز الثميني (ت: 1223هـ-1808م)، وشرح النَّيل لقطب الأئمة امحمد بن يوسف أطفيش (ت: 1332هـ-1914م)، ومعارج الآمال وشرح مسند الربيع وجوابات الإمام السالمي لنور الدين عبدالله بن حميد السالمي (ت: 1332هـ-1914م)، وفتاوى الشَّيخ إبراهيم بيَّوض (ت: 1401هـ-1981م)، وفتاوى البكري للشيخ عبدالرحمن بكلي (ت: 1406هـ-1986م)، وفتاوى لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي حفظه الله¹⁷.

المبحث الثاني: الإمام السالمي نموذجاً للفقه المقارن المطلب الأول: تعريف السالمي

هو العلامة الفقيه الأصولي المؤرِّخ الأديب البارح أبو محمد عبد الله بن حميد بن سلوم بن خميس السالمي، من بني ضبَّة، فهو ينتمي إلى قبيلة السوالم تعيش في أماكن مختلفة من عمان¹⁸. ولد الإمام السالمي سنة 1286هـ/1867م، ببلدة الحوقين وهي من أعمال الرستاق، تلقَّى تعليمه في بلدة الحوقين، وقد حفظ القرآن على يد والده وتعلَّم على يد الشَّيخ راشد بن سيف اللَّمكي¹⁹، وأجازته حيث قال فيه: «أخذ عنيَّ العلم عبد الله بن حميد فصار أوسع منِّي علماً»، كما التحق بخلق الأمير صالح بن علي الحارثي²⁰ بالشرقيَّة سنة 1308هـ، وسعى معه إلى تجسيد ذلك العلم على أرض الواقع، أي في ميدان الدَّعوة والإصلاح الاجتماعي والتَّأليف والتَّعليم، ومن ثمَّ ذاع صيت الإمام السالمي داخل عمان وخارجها. يعدّ الإمام السالمي علماً بارزاً في مسيرة النّهضة العلميَّة والإصلاحيَّة في عصره، وكان قويّ الشخصية شديد الغيرة والتَّمسك بالدين، وله علاقات مع كثير من علماء عصره، منهم الشَّيخ أطفيش²¹ الجزائري، وهو الذي لُقِّب السالمي بـ"نور الدين" كما أنّ الشَّيخ السالمي هو الذي لُقِّب الشَّيخ أطفيش بـ"قطب الأئمة".

المطلب الثاني: آثار السالمي

ترك لنا الإمام السالمي آثاراً علميَّة قيِّمة في علوم الشريعة واللغة العربيَّة والتَّاريخ منها: "تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان" في التَّاريخ، "طلعة الشَّمس على الألفيَّة"، في علم أصول الفقه، "مدارج الكمال"، أرجوزة تزيد على ألف بيت، شرح بعضها في ثمانية أجزاء سمَّاهَا: "معارج الآمال"²²، "جواهر النِّظام في علمي الأديان والأحكام" في علم الفقه، "المنهل الصَّافي في العروض والقوافي" في الشَّعر، "شرح الجامع الصَّحيح" (مسند الإمام الربيع) في الحديث، شرح أرجوزته المسماة "أنوار العقول" في علم الكلام.

المطلب الثالث: معالم كتاب معارج الآمال

يعدّ كتاب "معارج الآمال" موسوعة فقهية استوعبت بعض أبواب الفقه الإسلامي، مقارنة بين آراء الإباضيَّة وغيرهم من فقهاء الإسلام، ويمكن اعتباره أوسع الموسوعات الفقهية المقارنة في المدرسة الإباضيَّة، وعلى اقتدار الإمام السالمي العلمي وسعته المعرفيَّة، وأصالة مؤلَّفاته وسبقه في ما كتب، فقد ظلَّ طيَّ النسيان لم تنله جهود الدَّارسين إلى عهد قريب حين نشرت هذه الكتب فأدرك الباحثون أيَّ عالم كان السالمي، وأيَّ نفيس تراث خلَّف للأجيال.

وجدير بالتنويه أنّ كتاب "معارج الآمال" ليس كتاب فقه فحسب بل يعدّ مصدراً للتعرف على آراء السالمي الأصوليَّة، فقد كشف فيه عن قدرته على الاجتهاد، بؤأته مقام المقارنة بين آراء الفقهاء، وخصَّص معظم الجزء الأول لمسائل الأصول، كما يعدّ كتابه مصدراً للتعرف على القواعد الفقهية حيث يزخر بثنَّى أنواعها كالقواعد الكبرى والصغرى.

المطلب الرابع : نسبة كتاب معارج الآمال للسالمي وأصله

الفرع الأول: نسبة الكتاب

تجمع المصادر الإباضية الحديثة على نسبة كتاب معارج الآمال للسالمي، ولم يختلف في ذلك أحد، كما ذكره الإمام السالمي في خطبة كتابه.

أولاً: خطبة الكتاب

استهلّ الإمام السالمي كتابه "معارج الآمال" بخطبة منوّها فيها إلى الكتاب حيث قال فيها: «وقد منّ على المَنان بنظم خصاله... وسمّيته "مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال»، ثمّ رأيت تمامه منوطاً بشرح يوضّح مرامه، ويزيح إبهامه، أقرن فيه المسألة بدليلها، وسمّيت هذا الشّرح: معارج الآمال على مدارج الكمال»²³.

ثانياً: المصادر التاريخية التي ترجمت للإمام السالمي، مثل:

كتاب معجم أعلام الإباضية- قسم المشرق- نسب الكتاب معارج الآمال للإمام السالمي، حيث ورد فيه: «ترك لنا الإمام السالمي آثاراً علمية قيّمة في علوم الشريعة واللغة العربية والتاريخ، ومن آثاره المطبوعة "مدارج الكمال"، وهي أرجوزه تزيد على ألف بيت، شرح بعضها في ثمانية أجزاء سمّاها "معارج الآمال"»²⁴.

ومما سبق نستشفّ أصل الكتاب "معارج الآمال":

الفرع الثاني: أصل الكتاب

فأصل الكتاب هو شرح لأرجوزة نظّمها الإمام السالمي في ألف بيت شعري سمّاها "مدارج الكمال"، لكتاب مختصر الخصال لأبي قيس الحضرمي، والذي وصفه الإمام السالمي بقوله: "الجامع للقواعد، الحاوي للفوائد المسمّى "بمختصر الخصال" لاختصاره خصال الشريعة، وجمعها في أبواب وكتب²⁵. ونخلص إلى أنّ عنوان الكتاب هو "معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال".

المطلب الخامس : التعريف بكتاب معارج الآمال على مدارج الكمال

طبع الكتاب من قبل وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، 1402هـ/1983م، في ثمانية عشر مجلداً، بتحقيق محمد محمود إسماعيل، ثمّ أعيد طبعه في خمس مجلّدات من قبل مكتبة الإمام السالمي، ولاية بديه بسلطنة عمان، سنة 2008م، بتحقيق الحاج سليمان بن إبراهيم بابيز وآخرين.

وجاء "المعارج" بأجزائه الثمانية عشر في مقدّمتين وستّة كتب، جعل الكتاب الأوّل في الطّهارات، والكتاب الثاني في الصلّاة، والكتاب الثالث في أحكام الجنائز، والكتاب الرابع في الزكاة وأحكامها، والكتاب الخامس في الصّوم، والكتاب السادس في الاعتكاف والنذور، وكلّ كتاب يحوي على مجموعة من الأبواب. وقبل البدء بالباب الثاني من الكتاب السادس وقّاه الأجل قبل بلوغ الأمل. وواصل شرح ما بقي من المنظومة الشيخ سعيد بن حمد الحارثي في كتاب سمّاه "نتائج الأقوال شرح مدارج الكمال"²⁶.

المطلب السادس: معالم الفقه المقارن في معارج الآمال

الفرع الأول: المنهج التأليفي عند السالمي

أنّصف منهجه بعدة خصائص منها:

1. القدرة الفائقة على تنظيم الأبواب وحسن تقسيمها، وترتيبها المنطقي، واستهلالها بتوطئة أو تمهيد، ومثل ذلك: «أنّه عندما أراد بحث أحكام العورات التي لا يصحّ النّظر إليها مهّد له بالكلام عن غضّ البصر، وأحكام الاستئذان»²⁷.

وعند استيفاء دقائق المسائل المتعلقة بالباب ينهيها بخاتمة، فيها تنبيهات متبقيّة، وفوائد متممة للموضوع ليس لها تعلق مباشر به؛ ليفيد القارئ بكل ما يشكل عليه، أو يطراً على فكره من تساؤلات.

2. حصر الأقوال والتوسّع في سردها ونسبتها إلى أصحابها مع ذكر الحجج والبراهين والإجابة ومناقشتها²⁸.

3. بذل الجهد في التقليل من هوة الخلاف بين آراء العلماء الاجتهادية على مختلف المذاهب الفقهيّة، سواء كانوا إباضيّة أو غيرهم؛ لأنّه محلّ نظر واجتهاد،²⁹ وإليك بعض النماذج:

نموذج من تعامله مع الذين خالفهم في الرأي من علماء الإباضية:

في مسألة "سور البقرة" فهو يقول بطهارته، ونقل عن موسى بن علي³⁰ أنّه قال: بنجاسته مستثنيا له عن باقي آسار الدوابّ (الجمل، الفرس، الحمار، الغنم)، فقال معلّلاً له هذا القول: «... ولعلّ موسى رحمه الله، لم يستثن سور البقرة إلّا لما يخشى من مسّ فيها للنجاسة، فإنّها في الغالب لا تفارق موضع بولها، ففي كثير من الأمكنة تحبس في أدراسها، فاستثنى سورها لما وقعت فيه من الاسترابة، وهو اللائق بمنصبه العالي»³¹.

نموذج من تعامله مع مسائل الخلاف مع المذاهب الأخرى:

أولاً: حكم البسمة هل هي آية من الفاتحة أو من كل سورة؟

ذكر الإمام أقوال العلماء فيها، فقال قرّاء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة: إنّها ليست من الفاتحة. وقال قرّاء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز: إنّها آية من الفاتحة، وهو قول ابن مبارك والثوري، ثمّ اختلفوا:

فمن أحمد بن حنبل أنّه قال: التسمية من الفاتحة إلّا أنّه يسرّ بها في كلّ ركعة. وقال الشافعي: إنّها آية منها ويجهر بها. وقال أبو حنيفة: ليست آية من الفاتحة إلّا أنّه يسرّ بها في كلّ ركعة، وقالت الشيعة: السنّة هي الجهر بالتسمية، سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية. والرّاجح عندنا أنّها آية من كلّ سورة فتجب قراءتها مع الحمد في كلّ صلاة يسرّ بها في موضع السرّ بالفاتحة، ويجهر بها في موضع الجهر اتّفاقاً منّا³².

ثانياً: في مسألة وقت صلاة الكسوف

أورد الإمام السالمي أقوال المذاهب فيه حيث قال: وقالت المالكية: وقتها من وقت حلّ النافلة إلى الزوال كالعيدين، فلا تصلّى قبل ذلك لكرهة النافلة حينئذ. وقال الشافعي وغيره: لا وقت لها معيّن إلّا رؤية الكسوف في كلّ وقت في النهار؛ لأنّ مقصوده إيقاعه قبل الانجلاء. وقال السالمي: والمذهب عندنا أنّها لا تصلّى عند طلوع الشمس ولا عند غروبها ولا عند استوائها، وتكره في الأوقات المكروه الصلاة فيها، كالوقت بعد صلاة العصر، ووافقنا الحنفية في استثناء وقت الكراهة. قيل: وهو مشهور مذهب أحمد. ولم يردّ السالمي أحد الأقوال معلّلاً بأنّها مسائل اجتهاد لا يخطأ فيها القائل برأيه، إذا كان من أهل الرأي في ذلك، والله أعلم³³.

ثالثاً: الصلّاة عند الزلزلة وسائر الآيات

ذكر الإمام السالمي أدلّتها ثمّ عرج إلى سرد أقوال المذاهب فيها: فمالك والشافعي لا يريان ذلك، ولعلّه لعدم الدليل المصرّح بذلك. وقال أصحاب الرأي: الصلاة في ذلك حسنة، وقيل يستحب التضرّع بالدعاء، والرّاجح فيها: ولم يثبت هذا عند أصحابنا³⁴، وإنّما هو عند قومنا³⁵، ولا بأس به فأهل الروايات أولى بما رووا، والله أعلم³⁶.

رابعاً: قال السالمي اعلم أن كل من تكلم في صلاته عامداً لغير معنى بطلت صلاته بإجماع الأمة، واختلفوا بعد ذلك في أمور منها:

1- من تكلم بغير ذكر الله عامداً يريد إصلاح صلاته: فذهب أصحابنا والشافعي وأصحاب الرأي إلى فسادها، وقلوا: عليه إعادة لقوله ﷺ: «إنَّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»³⁷. وقالت طائفة من قومنا: إن تكلم لعذر فليس عليه شيء، كان لا صلاح صلاته أو غيرها: قالوا ولو أن رجلاً قال للإمام وهو جاهر بالقراءة في صلاة العصر: إنها العصر لم يكن عليه شيء. ولعلَّ حجتهم حديث ذي اليمينين³⁸؛ فإنه ﷺ تكلم وتكلموا لإصلاح صلاتهم ثم بنوا عليها. ويرد السالمي عليهم: أن ذلك كان قبل نسخ الكلام. سلمنا، فغاية ما فيه الكلام لإصلاح الصلاة؛ فمن أين لكم أنه في إصلاح غيرها لا يفسد؟.

2- فيمن تكلم ناسياً: قال الإمام ذهب أصحابنا وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يستقبل صلاته، لأنَّ الكلام مفسد على العمد والنسيان، ودليل المنع لم يفرِّق حال النسيان وحال العمد، وقال الإمام الشافعي وأحمد ونسب ابن المنذر إلى عروة بن الزبير أنه يبني على صلاته ولا إعادة عليه، وقد صوّبه ابن عباس، وروي ذلك عن ابن مسعود، وحجتهم «رُفِعَ عن أمّتي الخطأ والنسيان»³⁹، والسهو مثل الخطأ، وإذا رفع عنه ذلك فلا نقض عليه به، وأجابهم الإمام السالمي أن المراد رفع الإثم عن الخطأ والنسيان لا رفع جميع أحكامهما، فإنَّ القاتل خطأً تلزمه أحكام قتل الخطأ مع أنه لا إثم عليه إجماعاً فكذلك هاهنا. والراجح عند الإمام السالمي أنَّ الكلام في الصلاة يبطلها عمداً أو نسياناً⁴⁰.

الفرع الثاني: معارج الآمال معلمة بأسماء فقهاء الإسلام

إنَّ سمة المقارنة في البحث الفقهي ليست ممّا تفرّد به الإمام السالمي في مدرسة الفقه الإباضي، فقد سبقه إليها بعض علماء المذهب كقطب الأئمة وأبي سعيد وابن بركة، إلاَّ أنَّ مظهر التّجديد عند الإمام السالمي حيال هذه السّمة هو ذلك التوسّع غير المسبوق من السابقين في النّقل عن علماء المذاهب الإسلاميّة المختلفة.

ولم يشر رحمه الله تعالى في غالب أمره إلى المصادر التي نقل منها أقوال علماء المذاهب الإسلاميّة، كما هو شأن عامّة المصنّفين، إلاَّ إذا ما نقل نصّاً من كتاب فحينئذٍ يشير إلى مصدره غالباً. ولمعرفة العلماء الذي نقل عنهم الإمام السالمي آراءهم وأقوالهم في المسائل، يمكننا أن نقسّم ذلك إلى قسمين:

- القسم الأوّل: العلماء الذين صرّح بمصادر أقوالهم.

- القسم الثّاني: العلماء الذين لم يذكر مصدر النّقل عنهم.

القسم الأوّل: مثل:

- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني⁴¹.
- كتاب المحرّر للعلامة الرافي⁴².
- الهداية شرح بداية المبتدئ لعلّي المرغيناني⁴³.
- كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن صلاح⁴⁴.
- فتاوى ابن الصلاح⁴⁵.
- كتاب الأشرف لابن المنذر⁴⁶.
- تاريخ الخميس⁴⁷.

- كتاب المغازي لمحمد بن إسحاق⁴⁸.
- صاحب كتاب الإتحاف⁴⁹.
- صاحب كشاف الظنون⁵⁰.

القسم الثاني: العلماء الذين لم يذكر مصدر النقل عنهم:

نسب الإمام السالمي في كتابه "معارج الآمال" أقوالاً لجمع غفير من علماء المذاهب الإسلامية بلغ عددهم ما يزيد عن مائة عالم، مثل: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر⁵¹، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي⁵²، محمد الزمخشري⁵³، عبد الملك الجويني، القسطلاني⁵⁴، الفخر الرازي⁵⁵، محمد بن محمد الغزالي⁵⁶، الواحدي⁵⁷، ابن دقيق العيد⁵⁸، ابن قدامة الحنبلي⁵⁹، العزّ بن عبد السلام⁶⁰، جلال الدين السيوطي⁶¹، ابن تيمية⁶²، داود الظاهري⁶³، ابن جرير الطبري⁶⁴، النخعي⁶⁵، الشافعي⁶⁶، أبو حنيفة النعمان⁶⁷، مالك بن أنس⁶⁸.

فمن هذه الأمثلة للأسماء التي تربو عن مائة عالم يحقّ لنا أن نطلق على كتاب الإمام السالمي كتاب الفقه المقارن، ومن دعاة الذين أسسوا هذا النوع من الفقه بمفهومه الواسع، حيث جمع بين فقه الإباضية وفقه المذاهب الإسلامية الأخرى، ويؤكد هذه الحقيقة محمد بن موسى باباعمي بقوله: «هو كتاب في الفقه المقارن، وبالتالي فاهتمامه بالجدلية وبالرأي ونقيضه وبالحجة والحجة المخالفة، من إيجابيات هذا العمل العلمي الراسخ»⁶⁹.

الفرع الثالث: عدم الترجيح عند فقدان الدليل الراجح

إذا أشكل على المجتهد ترجيح أحد الأقوال لتساوي الأدلة في المسألة كان مخيّراً بينها، وذلك ما فعله الإمام السالمي في بعض المسائل، مثل قضية تحديد المقصود بالصلاة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة، 238)، فقد أورد الأقوال: «ممن يرى أنها العصر، ومن يرى أنها الصبح، ومن يرى أنها الظهر، والأحاديث المستدل بها لكل قول، ثم ختمها بقوله والله أعلم»⁷⁰؛ وفعل مثل ذلك في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة والصلاة بالنّوب المغصوب، فبيّن من قال: بطلانها لكونها أفعالا كائنة في مكان لا تصحّ فيه، ومن قال: إنها صحيحة ويتوب من غصبه ولا يقضي صلاته، ولم يرجّح بين هذه الأقوال⁷¹.

الفرع الرابع: بين الموضوعية والمذهبية

تعتبر المذهبية سمة لازمة للمذاهب الإسلامية طويلاً، ولا تزال آثارها طاغية على مستوى التفكير والفعل في معظم المجتمعات الإسلامية، ولها أسبابها التاريخية والاجتماعية وتعزيزها من قبل بعض الفقهاء رغم حيادية بعضهم وسعيهم للتقليل من آثارها، وقد ذكر الدكتور الدريني عن كتاب "بداية المجتهد"، بأنّه من أنفس ما كتب في الفقه الإسلامي المقارن، دقة علمية وموضوعية ونزاهة، تبدو عنايته واضحة في تحرير مناشئ الخلاف، والموازنة بين الأدلة أصولياً، وكثيراً ما يرجّح الرأي الأقوم، وقد يأتي برأي جديد، في حين أننا نجد في كتب الحنفية مثلاً: نقلاً للآراء الضعيفة لفقهاء المذاهب الأخرى، ثمّ يشرعون في الردّ عليها، متجاهلين الآراء القويّة لمخالفهم، مما يشعر بتجافي "الحقّ العلمي" بدافع نزعة حبّ الانتصار على المذاهب المخالفة، وهو لون من التعصّب المذهبي، الذي ينبغي أن يكون القضاء عليه غاية من غايات الفقه المقارن⁷².

ومن أهمّ ضوابط الفقه المقارن وشروطه: الموسوعيّة والموضوعيّة ليتسنى للنّاظر الاطلاع الكافي على الآراء وأدلّتها والشّجاعة الكافية لترجيح ما يعضده الدّليل، وقد حظي السالمي بنصيب موفور من هاتين الصفتين، بما نجده واضحا في كتبه بعامّة، وفي معارج الآمال بصفة خاصّة.

ومن حرص السالمي على الموضوعيّة ذكر الأقوال وأدلّتها، كما فعل في بيان حكم صلاة الجماعة إذا تركوا الأذان والإقامة، حيث أورد أقوال الفقهاء في المسألة: «قال بعض الفقهاء: عليهم النّقص، وقال آخرون: لا نقض عليهم، وقال مالك: إنّما يجب النّداء في المساجد التي يجتمعون فيها للصّلاة، وقال الحسن والنخعي: من نسي الإقامة في السفر فلا إعادة عليه، وقال أحمد وأبو حنيفة وصاحباها في قوم صلّوا بلا أذان ولا إقامة: صلاتهم مجزئة. وقال الأوزاعي: يعيد مادام في الوقت، فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه، وقال: يجزئ أحدهما عن الآخر»⁷³.

ونخلص مما سبق أنّ كتاب معارج الآمال للإمام السالمي ينتظم في الفقه المقارن، ويتصدّر نتاج علماء قرن العشرين في المدرسة الإباضية، إذ حوى آراء فقهاء الإسلام منذ عهد الصّحابة إلى عصر المؤلّف، يوردها ويذكر أدلّتها ومستنداتها، ومبنى استدلالها بتلك الأدلّة، ثمّ يوازن بينها ويرجّح منها ما اعتضد بالدليل، وقد يوافق بعضها وقد ينقضها، ويختار رأيا غيرها، سواء أكان لأيمّة الإباضية أم لغيرهم، دون خوف أن يقال وافق مذهبه أو خالفه، إنّما غايته أن يقال وافق الحقّ ولم يجانب الصواب.

وقد نصّ الإمام السالمي على هذا المنهج حين علّل عدم نسبة المذهب للإمام جابر بن زيد، والعدول عن ذلك إلى نسبه لابن إياض، نظرا لشهرته بين النّاس بسبب موافقه السياسيّة من بني أمية حين حوّلو الخلافة إلى ملك عضود، بينما لم ينسب الإباضية أنفسهم لإمام يقدّونه، إذ لا يجوز تقليد أحد يكون حجّة عند الله إلاّ رسول الله ﷺ⁷⁴.

الخاتمة

أولا: النتائج

- 1- ظهر قديما علم الخلاف ثمّ اختصر، وتجدّد في العصر الحاضر بعنوان الفقه المقارن، مع اختلاف الأهداف والأغراض، فكان لتأييد مذهب، وأصبح لبيان الأرجح والأفصح لما يحقّق المصالح العمليّة للمجتمع والأمة.
- 2- برز نجم الفقه المقارن في العصر الحديث في جميع الدّراسات، وتحقّق التخلّص من العصبية المذهبيّة، أو انفراد مذهب واحد على السّاحة التشريعيّة.
- 3- أهمّ كتب علم الخلاف والفقه المقارن: الإشراف، والحاوي الكبير، والمحلى، والبدائع، والمغني، وتأسيس النّظر، وبداية المجتهد، وشرح النّيل، ومعارج الآمال على مدارج الكمال، والفقه على المذاهب، وبحوث في الفقه المقارن، والفقه الإسلامي وأدلّته، ودراسات في الفقه المقارن، والموسوعة الفقهيّة.
- 4- يتميز التّأليف في الفقه المقارن بجملة خصائص منها: الإخلاص، والعلم، والموضوعيّة. ومن ضوابطه: تحرير محلّ النزاع، وعرض الأقوال أو الآراء، وإيراد الأدلّة كاملة، ثمّ المناقشة، ثمّ التّرجيح مع التّعليل.
- 5- كان السالمي نموذجا للعالم الضّليع والموسوعي المقتدر، وإنّ تراثه العلمي شاهد على خصاله، كما يعتبر كتابه "المعارج" نموذجا طيّبا للفقه المقارن المتّسم بالموضوعيّة إلى حدّ كبير. ولقد اصطبغ كتابه بمسحة أدبيّة جعلت قراءة كتابه لونا من المتعة تنعش القارئ.

ثانياً: التوصيات

- 1- وجوب الاهتمام بالدراسة المقارنة على جميع المستويات، وخاصة في الدراسات الجامعية والدراسات العليا، وفي الرسائل، والأطروحات، والبحوث العلمية، وفي مجال التشريع والتنظيم وإصدار القوانين والأنظمة.
- 2- وجوب الاستفادة من تراث المذاهب الفقهية المختلفة، ونبذ التعصب والعصبية المذهبية، لاقتناص الجواهر واللائي من هذه المذاهب التي تمثل أوسع تراث فقهي وتشريع في العالم، وتمثل أكبر وأعظم صيدلية لأخذ الأدوية المناسبة منها، بحسب الأحوال والأزمات والأمكنة، والاعتماد عليها في معرفة المستجدات والحوادث التي يفرزها العلم، والتطور الاجتماعي والاقتصادي والتشريعي والسياسي والدولي.
- 3- الدعوة لتفعيل الاجتهاد الجماعي، وإقامة الجمعيات، والمؤسسات، والمنظمات على جميع المستويات لإعطاء الحكم الشرعي المناسب، سواء تم اختياره من التراث الفقهي الإسلامي، أو تم استنباطه والاجتهاد فيه فيما لم يسبق بيانه.
- ونسأل الله العون والتوفيق والسداد، وندعوه أن يرده المسلمين إلى دينهم رداً جميلاً، وأن تعود الشريعة والأخلاق والعزة للمسلمين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن علي بولرواح، (1427 هـ/2006 م) آثار الإمام جابر بن زيد، ط1، مكتبة مسقط، سلطنة عمان.
2. أحمد إبراهيم عباس الزوري، (1403 هـ/1983 م)، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، دار الشروق، جدة.
3. ابن الحاجب، (د.ت)، مختصر المنتهي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
4. البطاشي سيف بن حمود، (1419 هـ/1998 م)، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، ط2، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان.
5. سعد الدين مسعود التفتازاني، (د.ت)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التلويح في أصول الفقه، ط1، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.
6. عبد الله بن حميد السالمي، (2008)، معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال، ط1، مكتبة الإمام السالمي، سلطنة عمان.
7. عبد الله بن حميد السالمي، (2008)، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، (تحقيق عمر حسن القيام)، ط1، مكتبة الإمام السالمي، سلطنة عمان.
8. فتحي الدريني، (1414 هـ/1999 م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان.
9. مجموعة من الباحثين، (1427 هـ/2006 م)، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
10. مجموعة من الباحثين، (1420 هـ/1999 م)، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، ط1، المطبعة العربية، الجزائر.
11. مجموعة من الباحثين، (1429 هـ/2008 م)، معجم مصطلحات الإباضية، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.
12. مجموعة من الباحثين، (1429 هـ/2008 م)، معجم مصطلحات الإباضية، ط1، عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان.
13. محمد الأمين ولد محمد صالح بن الشيخ، (1423 هـ/2002 م)، مراعاة الخلاف في المذهب المالكي، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة.
14. محمد رأفت عثمان وآخرون، (1409 هـ/1989 م)، بحوث في الفقه المقارن، ط1، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت.

15. محمد علي الصلبي، (1412هـ/1992م)، *قراءات في فكر السالمي*، ط1، سلطنة عمان، المنتدى الأدبي، وزارة التراث القومي والثقافة، بيروت.
16. مصطفى صالح باجو، (1426هـ/2005م)، *منهج الاجتهاد عند الإباضية*، ط1، مكتبة الجيل الواعد، عمان.
17. محمد بن يوسف أطفيش، (1405هـ-1958)، *شرح كتاب النيل وشفاء العليل*، ط2، مكتبة الإرشاد، المملكة العربية السعودية.
18. نادية شريف العمري، (1404هـ/1984م)، *الاجتهاد في الإسلام*، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.
19. *مجلة الحياة*، نشر جمعية التراث، ع9، القرارة-الجزائر، 1426هـ/2005م.
- الهوامش:**

- (1) هذا التعريف مشهور للإمام أبي حنيفة. ينظر: سعد الدين مسعود التفتازاني (د.ت)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التلويح في أصول الفقه، ط1، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 5/1.
- (2) هذا التعريف لابن الحاجب، وثمة تعاريف متقاربة. ينظر: مختصر المنتهي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.
- (3) فتحي الدريني، (1414هـ-1994م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط1، مؤسسة الرسالة، سوريا، 17/1.
- (4) محمد رأفت عثمان وآخرون، (1409هـ/1989م)، بحوث في الفقه المقارن، ط1، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ص 21.
- (5) وقد بحث الأصوليون هذه القضية في مبحث الصواب والخطأ في الاجتهاد ضمن مباحث الاجتهاد. ينظر: مصطفى صالح باجو، (1426هـ/2005م)، *منهج الاجتهاد عند الإباضية*، ط1، مكتبة الجيل الواعد، عمان، ص790-795.
- (6) فتحي الدريني (1414هـ-1994م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط1، 17/1.
- (7) فتحي الدريني، (1414هـ-1994م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص16.
- (8) محمد رأفت عثمان وآخرون (1409هـ/1989م)، بحوث في الفقه المقارن، ص21.
- (9) محمد الأمين ولد محمد صالح بن الشيخ، (1423هـ/2002م)، *مراعاة الخلاف في المذهب المالكي*، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، ص33.
- (10) نادية شريف العمري، (1404هـ/1984م)، *الاجتهاد في الإسلام*، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص64. أحمد إبراهيم عباس الزوري، (1403هـ/1983م)، *نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، ط1، دار الشروق، جدة، ص37.
- (11) ينظر حول هذه الأركان، فتحي الدريني، (1414هـ-1994م) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، بيروت، ص22.
- (12) فتحي الدريني، (1414هـ-1994م)، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ص23-25. محمد رأفت عثمان وآخرون، (1409هـ/1989م)، بحوث في الفقه المقارن، ص22.
- (13) ماروي عه أنه قال لأبي عبيدة: "يا أبا عبيدة إنك من فقهاء البصرة، وإنك ستستفتي، فلا تفتنن إلا بقرآن ناطق، أو سنة ماضية، فإنك إن فعلت غير ذلك فقد هلكت وأهلكك" مدونة أبي غانم الخراساني، 49، إبراهيم بولرواح، موسوعة آثار جابر بن زيد، 1/177.
- (14) الخراساني، المدونة الكبرى، 2/73.
- (15) في المدرسة الإباضية كثيراً ما يؤخذ برأي المخالف لما يتميز به من قوة الدليل وهذه الميزة تميّز بها أكثر عبد بن عبد العزيز ومن أمثلة ذلك: "قوله وقول إبراهيم هو أعدل عندي. قلت له (أبو غانم): رأيتك تأخذ بقول إبراهيم في كثير من المسائل، وتختار قوله على من هو أكبر منه وأفضل؟ قال: ومن هو؟ قلت أبو عبيدة. قال: الإنصاف في الحق قبول الحق ممن جاء به، والأمر القوي الذي لا دخل فيه ولا خلل ليس كغيره مما يدخل فيه الوهن والضعف". أبي غانم الخراساني، مدونة، 19.
- (16) الجبّاطي، قواعد الإسلام، 1/253.
- (17) مصطفى باجو، منهج الاجتهاد، ص18.

- (18) مجموعة من الباحثين، (1427هـ/2006م) معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص271-273. البطاشي سيف بن حمود، (1419هـ/1998م)، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، ط2، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان، 373/1.
- (19) راشد بن سيف بن سعيد للمكي (ت: 1333هـ)، فقيه قاض وشاعر، ولد سنة: 1262هـ، بالرساق، تتلمذ على الشيخ فيصل بن حمود بن عزان، اشتهر بالفضل والزهد والورع، ومن كتبه: المسالك في علم المناسك، مجموع مسائل في مختلف دعاوى والأحكام. معجم الأعلام الإباضية، قسم المشرق، ص148.
- (20) صالح بن علي الحارثي (المحتسب)، (1250-1314هـ)، من أشهر علماء العصر الحديث في عمان، ينظر: ترجمته معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص240.
- (21) هو قطب الأئمة محمد بن يوسف أطفيش (1237هـ-1332هـ/1821-1914م)، أشهر عالم في المغرب الإسلامي في العصر الحديث، ينظر ترجمته كاملة في: مجموعة من الباحثين، (1420هـ-1999م)، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، ط1، الجزائر، المطبعة العربية، 835/.
- (22) هو كتاب فقهي سنفرده ببحث أوسع، باعتباره مجال بحثنا حول الفقه المقارن.
- (23) السالمي، معارج الآمال على مدارج الكمال، 55/1.
- (24) محمد صالح ناصر وآخرون، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص273.
- (25) مقدمة الشيخ السالمي في معارج الآمال، 9/1.
- (26) السالمي، 8/1.
- (27) السالمي، معارج الآمال، 153/2-181.
- (28) السالمي، معارج الآمال، 98/1.
- (29) قال الشيخ أطفيش: "والأصل يقطع فيه عذر مخالفه والفرع بخلافه، وهو ما طريقه غلبة الظن والاجتهاد، والحق في الأصل في واحد ومع واحد، والفرع الحق فيه مع واحد وفي واحد، ولا يضيق على الناس خلافهم، ويضيف في هذا المعنى قوله: "حتى إذا سئلنا عن مذهبنا في الفروع ومذهب المخالفين وجب علينا أن نقول: مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب؛ لأنك لو قطعت القول بأن مذهبنا صواب فقط، ما صح قولنا: المجتهد يخطئ ويصيب..." محمد بن يوسف أطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ط2، المملكة العربية السعودية، جدة، مكتبة الإرشاد، 1405هـ-1958، 447/17.
- (30) موسى بن علي بن عزرة (ت: 230)، ينظر ترجمة، معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، 463.
- (31) السالمي، معارج الآمال، 112/15.
- (32) السالمي، معارج الآمال، 98/8.
- (33) لسالمي، معارج الآمال، 62/12.
- (34) يطلق لفظ أصحابنا أو الأصحاب على الموقنين من أتباع المذهب الإباضي. ينظر: مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، ط1، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1429هـ/2008م، 587/2.
- (35) هم أصحاب المذاهب الأربعة في الغالب، وقد يطلقه الإباضية على جميع مخالفهم من المذاهب الإسلامية بدلالة السياق أو القرائن، ويرد مرادفاً للفظ "قومنا"، لفظ "غيرنا"، للتعبير عن المعنى نفسه، معجم مصطلحات الإباضية، 885/2.
- (36) السالمي، معارج الآمال، 14/12.
- (37) رواه مسلم، عن معاوية بن حكم السلمي بلفظ قريب، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، 371/1، 537.
- (38) رواه البخاري، عن أبي هريرة بمعناه، كتاب السهو، باب من لم يتشهد في سجدتي السهو، ر 1228، 83/2.
- (39) رواه البخاري، عن أبي هريرة بلفظ قريب، باب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاق والطلاق ونحوه، ر 2418.
- (40) السالمي، معارج الآمال، 3/3، ص737 - 738.
- (41) السالمي، معارج الآمال، 87/1.
- (42) السالمي، معارج الآمال، 279/15.

- (43) السالمي، معارج الآمال، 24/16.
- (44) السالمي، معارج الآمال، 108/14.
- (45) السالمي، معارج الآمال، 107/16.
- (46) السالمي، معارج الآمال، 204/8.
- (47) السالمي، معارج الآمال، 65/12.
- (48) السالمي، معارج الآمال، 120/15.
- (49) السالمي، معارج الآمال، 14/1.
- (50) السالمي، معارج الآمال، 92/1.
- (51) السالمي، معارج الآمال، 21/5.
- (52) السالمي، معارج الآمال، 12/5.
- (53) السالمي، معارج الآمال، 31/5.
- (54) السالمي، معارج الآمال، 41/5.
- (55) السالمي، معارج الآمال، 44/5.
- (56) السالمي، معارج الآمال، 34/1.
- (57) السالمي، معارج الآمال، 136/5.
- (58) السالمي، معارج الآمال، 144/5.
- (59) السالمي، معارج الآمال، 58/12.
- (60) السالمي، معارج الآمال، 161/12.
- (61) السالمي، معارج الآمال، 164/12.
- (62) السالمي، معارج الآمال، 292/13.
- (63) السالمي، معارج الآمال، 108/14.
- (64) السالمي، معارج الآمال، 289/1.
- (65) السالمي، معارج الآمال، 182/14.
- (66) السالمي، معارج الآمال، 62/1.
- (67) السالمي، معارج الآمال، 62/1.
- (68) السالمي، معارج الآمال، 62/1.
- (69) محمد بن موسى بابا عمي، (1426هـ/2005م)، الحضور الشرقي في فقه المقارن، القرارة-غرداية، مجلة الحياة، نشر التراث، ع9، ص 82.
- (70) السالمي، معارج الآمال، 419/2.
- (71) السالمي، معارج الآمال، 278/3.
- (72) فتحي الدريني (1414هـ-1994م)، بحوث مقارنة، ص17.
- (73) السالمي، معارج الآمال، 753/2.
- (74) عبد الله السالمي، (1403هـ/1983م)، معارج الآمال على مدارج الكمال، بتحقيق محمد محمود إسماعيل، د.ط، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 15/1.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة

The rule of: "the lesson is by meanings not the wording" and their effect on understanding the texts of Sharia

طالب دكتوراه يحيى بن بعزيز* أ.د/ مليكة مخلوفي

كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

pr.makhloufimalikaoffic@gmail.com yahia.benbaziz@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2020/12/05

تاريخ الإرسال: 2020/10/10

الملخص:

من أهم خصائص شريعة الإسلام المباركة مرونتها وصلاحياتها لمختلف الأزمان والأحوال كونها جاءت لغرض جلب المصالح ودرء المفساد؛ وإنَّ فهم وتفسير نصوصها بمعزل عن المعاني والمقاصد وبالوقوف على حرفية النص كثيرا ما يؤدي إلى الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية، وقد كان المحققون من العلماء في المدارس الفقهية المختلفة يراعون اعتبار المعاني والمقاصد في فهم النصوص والاستدلال في معرفة الأحكام، وضمن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة تختص بقاعدة مهمة من القواعد الفقهية وهي قاعدة: "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وذلك ببيان أثرها ومدى أهميتها في فهم نصوص الشريعة.
الكلمات المفتاحية: العبرة؛ المعاني؛ المباني؛ الفهم؛ نصوص الشريعة.

Abstract:

Among the important characteristics of the blessed Sharia of Islam is its flexibility and validity for different times and conditions, as it came for the purpose of bringing interests and getting away of evil; understanding and interpreting its texts in isolation from meaning and intentions and by stopping the latter of the text often leads to a mistake in dividing legal ruling, and investigators from scholars in different schools of jurisprudence take into account the consideration of meaning and intentions in understanding texts and reasoning in knowing the ruling, and from this standpoint this study came with an important rule of jurisprudence; it is the rule of : "the lesson with the meaning not the words" by showing its effect and the extent of its importance in understanding the text of Sharia.

Key words: The lesson; the meaning; the words; understanding; texts of Sharia.

مقدمة:

تعدُّ نصوص الشريعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أصليين متينين وركنين ثابتين في تلك الشريعة المباركة كونها منهلا فياضا وموردا زلالا تستقى منهما الأدلة الشرعية المختلفة كالإجماع والقياس والاستحسان وغيرها، والفهم الصحيح لمعاني الكتاب والسنة يُعدُّ من أهم الأولويات التي يجب أن يراعيها أهل الاجتهاد في الاستدلال واستنباط أحكام الشريعة ليصلوا بذلك إلى تحصيل مقاصدها التي ترمي إليها واستدرار المعاني الشرعية منها؛ وذلك لا يكون إلا من خلال إتباع المنهج السديد والمسلك

* المؤلف المرسل.

الرشيدي لفهم ما تقرر فيهما من الغايات والحكم، وقد قرر أهل الاجتهاد جملة الآليات والقواعد المختلفة التي يسترشدون بها ويستندون إليها حتى يتسنى الفهم الصحيح للنصوص الشرعية؛ ومن أهم تلك الآليات والقواعد "قاعدة العبرة بالمعاني لا بالمباني" وقد جاءت هذه الدراسة لبيان أثر هذه القاعدة في فهم وتفسير نصوص الشريعة؟.

والإشكالية المطروحة هي: ما أثر قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" في فهم وتفسير نصوص الشريعة الإسلامية؟.

وتتمثل أهمية الدراسة في معرفة أهمية اعتبار المعاني والمقاصد في فهم وتفسير النصوص الشرعية، وكذا بيان أهم المزالق والمخاطر التي تترتب عن إهمال المعاني وعدم الالتفات إلى المقاصد بتحكيم الظواهر والتفويض بحرفيتها. وأما ما يخص الدراسات السابقة فهناك بعض الدراسات التي تناولت المقاصد وتفسير النصوص منها مثلاً:

- أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية، لعبد الله الكيلاني، وهو بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون بالجامعة الأردنية، المجلد 33، العدد 1، 2006م.
- أثر مقاصد الشريعة في فقه الحديث، تأليف عبد الله محمد جربكو وفاطمة إرشاد الحق وقاسم علي سعد، وهو بحث مقدم لمجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، المجلد 16، العدد 1، شوال 1440هـ/ يونيو 2019م.

وحسب اطلاعي لم أجد دراسة تناولت قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة.

وتتمثل أهداف البحث فيما يأتي:

- بيان أهمية قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" ومدى أثرها في فهم نصوص الشريعة، وبيان دورها في استيعاب المستجدات وإظهار صلاحية النصوص الشرعية لكل زمان ومكان.
- إبراز الفرق بين المنهج الذي يقوم على اعتبار المقاصد والمعاني وهو الذي سلكه جمهور العلماء ومنهج الظاهرية الذي يقتصر على ظواهر الألفاظ.
- توظيف هذه القاعدة وتفعيلها في فهم وتفسير النصوص الشرعية والتنبيه على مخاطر الجمود على الحرفية وإهدار المعاني.

المطلب الأول: شرح معنى القاعدة وبعض تطبيقاتها

تعتبر قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" من أهم القواعد الفقهية التي لها ارتباط وثيق بفهم وتفسير نصوص الشريعة وفي هذا المطلب سيتم بيان شرحها والكشف عن ماهيتها وحقيقتها، وقبل شرحها لا بد من بيان مفرداتها التي تتكون منها:

أولاً: شرح معاني مفردات القاعدة

تتكون القاعدة من جملة من المفردات والمصطلحات وشرحها كالآتي:

1- العبرة:

لغة: من الاعتبار¹، واعتبرت الشيء إذا نظرت إليه فجعلت ما يعينك عبراً لذلك فتساويا عندك²؛ والعبرة أيضاً من الاعتبار بما مضى واعتبر منه أي تعجب، وفي التنزيل ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2)، أي تعجبوا وانظروا فيما نزل بفريضة والنظير³.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة
اصطلاحاً: عرفها البعض بقوله: "هي الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم نحو قولهم والعبرة بالعقب أي
الاعتداد بالتقدم بالعقب"⁴.

2- المعاني:

لغة: القصد للشيء⁵، ويقال عَنَى بقوله كذا أي أراد به⁶ وجمعه معانٍ؛ وعلم المعاني هو علم يعرف به
أحوال المعاني التي بها يُطابق مقتضى الحال⁷.
والمعنى اصطلاحاً: عُرِّف بأنه: "القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه"⁸، وعرفه البعض
بأنه: الصورة الذهنية التي وُضعت للألفاظ لها⁹.

3- المباني:

لغة: البِنْيُعة نقيض الهدم يقال بناه بِنْيًا وبناء وبنينا وبنية وبناية¹⁰، وبناء الكلمة لزوم آخرها ضرباً
واحداً من سكون أو حركة لا لعامل، وسمّوا ذلك بناءً للزومه ضرباً واحداً لا يتغيّر تغَيُّر الإعراب والبناء
يلزم موضعاً واحداً لا يزول عن مكانه وليس كذلك سائر الآلات المنقولة كالخيمة والمظلة والفسطاط
ونحوها¹¹، وحروف المباني هي الحروف الهجائية التي تبنى منها الكلمة وليس للحرف معنى مستقل¹².
اصطلاحاً: "هي الجمل التامة التي تفيد معنى من المعاني وسمّيت مباني لأن كل لفظ أو حرف يُشَدُّ إلى
الآخر ويرتبط به حتى يصل التركيب إلى تمام المعنى فتكون الألفاظ أو الجمل كالبنيان يَشُدُّ بعضها
بعضاً"¹³.

4- الفهم

لغة: الفهم معرفتك الشيء بالقلب وفَهْمُهُ فَهْمًا عِلْمُهُ، وفهمت الشيء عقلته وعَرَفْتَهُ¹⁴. وفهّمه الأمر أي
مكّنه أن يدركه وأن يُحسّن تصوُّره¹⁵.

اصطلاحاً: عرفه الجرجاني بأنه: "تصوُّرُ المعنى من لفظ المخاطب"¹⁶، وعرفه ابن عقيل بقوله: "هو
العلم بمعنى القول عند سماعه ولذلك لم يوصف به الباري لأنه لم يزل عالماً"¹⁷.

والفرق بين الفهم والعلم أنّ الفهم هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة ولهذا يقال فلان سيء الفهم
بمعنى ما يسمع، وقال بعضهم لا يُستعمل الفهم إلا في الكلام، كما تقول فهمت كلامه ولا تقول فهمت
ذهابه ومجيئه كما تقول علمت، وقيل أن الفهم إدراك خفي ودقيق فهو أخص من العلم ولهذا قال تعالى في
قصة داود وسليمان عليهما السلام ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۗ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ
يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ۗ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: 79)، فخصّ الفهم بسليمان وعمّ العلم عليهما معاً¹⁸.

والمراد بفهم نصوص الشريعة أي العلم بمعاني الكتاب والسنة ومعرفة ما جاء فيهما من الأحكام
والناس يتفاوتون في ذلك وبعضهم أكثر فهماً من بعض، قال ابن القيم: "وتفاوت الأمة في مراتب الفهم
عن الله ورسوله لا يُحصيه إلا الله ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم، ولمّا خص
سبحانه سليمان بفهم الحكومة في الحرث وقد أثنى على داود بالعلم والحُكْم¹⁹ وقد قال عمر لأبي موسى:
"الفهم الفهم فيما أدلي إليك"²⁰.

5- النصوص:

لغة: جاء في كتاب العين للخليل: "نصصت الحديث إلى فلان نصّاً أي رفعتَه والمنصّة التي تقعد عليها
العروس، ونصصت ناقتي رفعتها في السير... والماشطة تنصّ العروس أي تُقعدُها على المنصّة... ونصّ

كل شيء منتهاه وفي الحديث "إذا بلغ النساء نصَّ الحِقاق فالعصبة أولى"²¹، أي إذا بلغت غاية الصغر إلى أن تدخل في الكبر فالعصبة أولى بها من الأم، ويريد بذلك الإدراك والغاية²². وهو من الظهور أيضا، فكلُّ ما أظهر فقد نُصَّ وكلُّ شيء نصصته فقد أظهرته²³، ومنه قول امرئ القيس: وجيد كجيد الرِّيم ليس بفاحش إذا هي نصنُّه ولا بمعطل²⁴.

اصطلاحاً: يطلق النص في اصطلاح العلماء على معانٍ كثيرة، قال القرافي: "والنص فيه ثلاثة اصطلاحات قيل ما دلَّ على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، وقيل ما دلَّ على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتل الاستعراق، وقيل ما دل على معنى كيف كان وهو غالب استعمال الفقهاء"²⁵.

وهذا المعنى الأخير هو الذي يقصده ابن حزم بقوله: "والنص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه"²⁶.

والنص بهذا المعنى الأخير هو الغالب في الاستعمال ويراد به الكلام الصادر عن الشارع لبيان التشريع ويتمثل ذلك في ألفاظ الكتاب والسنة.

6- الشريعة:

لغة: تطلق على أمرين²⁷:

أحدهما: الطريق المستقيمة ومنه قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: 18)، أي جعلناك على طريقة مستقيمة.

والثاني: مورد الماء الجاري الذي يُقصد للشرب يقال شَرَعَتِ الإبل إذا قصدت مورد الماء للشرب.

اصطلاحاً: تعددت ألفاظ العلماء في بيان المراد بالشريعة واختلفت عباراتهم في تعريفها؛ غير أن تلك الألفاظ والتعاريف تتقارب في معانيها:

فعرَّفها ابن حزم بقوله: "الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى السنة الأنبياء عليه السلام قبله"²⁸.

وعرَّفها ابن تيمية بقوله: "اسم الشريعة والشرع الشريعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال"²⁹.

فهي ما شرعه الله سبحانه وتعالى لعباده من الأحكام العقدية أو العملية التي جاء بها نبي من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ليؤمن الناس بها ويعملوا بما جاء فيها؛ وإضافة الشريعة ونسبتها إلى الإسلام يكون المعنى ما نزل به الوحي على محمد ﷺ من الأحكام التي تُصلح أحوال الناس في الدنيا والآخرة سواء كان ذلك في الأحكام العقائدية أو العملية أو الخُلقية³⁰.

ونصوص الشريعة إذن هي مجموع ألفاظ القرآن الكريم والسنة النبوية، وما يُستفاد منهما من المعاني والأحكام.

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة

بعد شرح مصطلحات القاعدة وبيان معانيها أنتقل إلى بيان معنى القاعدة وما يتعلق بها من المسائل المهمة: فلا يخفى أن الألفاظ وُضعت للتعبير عن المعاني والمقاصد التي يريدها صاحبها غير أنه في كثير من الأحيان قد تُستخدم الألفاظ ويراد بها غير ما يدل عليه ظاهرها؛ ولذلك قرّر العلماء قاعدة "العبرة بالمعاني والمقاصد لا بالمباني والألفاظ"؛ وأكثر الفقهاء الذين اعتبروا هذه القاعدة قَصَرُوا على باب العقود فذكرها الأحناف بقولهم: "العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ"³¹.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة

وذكرها الحنابلة بقولهم: "الاعتبار في العقود بمعانيها لا بألفاظها"³²، وعند ابن القيم: "القصد في العقود معتبرة دون الألفاظ المجردة"³³.

وأما الشافعية فأكثر ما يذكرونها بصيغة الاستفهام كقولهم: "هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها"³⁴، وقولهم: "العبرة في العقود باللفظ أو بالمعنى؟"³⁵.

وورودها عند الشافعية بصيغة الاستفهام لأنّ الراجح عندهم في الغالب اعتبار الألفاظ والصيغ لا المعاني والمقاصد³⁶.

وأما المالكية فكثيرا ما يذكرونها بصيغ شاملة لا تقتصر فقط على العقود؛ فذكرها البعض منهم كالقرافي بقوله: "لا تترتب الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات إلا على النيات والقصد"³⁷، وذكرها الشاطبي بقوله: "المقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات"³⁸.

ومنهم من ذكرها بقوله: "الاعتبار بالمعاني لا بالألفاظ"³⁹، وكذا قولهم: "الأحكام تتعلق بالمعاني لا بالألفاظ"⁴⁰.

وبإمعان النظر يتبيّن أنّ قَصْرَ هذه القاعدة على باب العقود لا يفي بالغرض وأنّ اعتبارها في غير العقود أحقُّ وأجدر ولذلك ذكرها فقهاء المالكية بصيغة أشمل وأعم، كما نجد ابن نجيم من الأحناف سار على هذا المنوال فذكرها بقوله: "الاعتبار للمعنى دون الألفاظ"⁴¹، فلاضير أن نجد من قرّر هذه القاعدة بقوله: "العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"⁴².

والمقصود بالقاعدة: أنّ الاعتبار والاعتداد في ترتّب الأحكام الشرعية في التصرفات أو العقود كثيرا ما يكون بالنظر إلى المقاصد والمعاني المرادة منها، وليست العبرة فقط بالألفاظ والمباني ولهذا ذكر الفقهاء انعقاد بعض العقود بألفاظ غير الألفاظ الموضوعية لها التي دلّ العرف عليها كانعقاد البيع والشراء بلفظ الهبة أو بالمعاطاة⁴³.

فلو قال رجلٌ لآخر مثلا وهبتك هذه الدار أو السيارة بعشرة آلاف دينار يكون التصرفُ بيعا وليس هبة لأنّ الهبة بشرط العوض هبة لفظا بيعٌ معنّى والعبرة بالمعنى وليس باللفظ⁴⁴.

فاعتبار القصد في التصرفات مما التفتت إليه الشريعة لأنّ الألفاظ مقصودة لغيرها ومن تتبع مصادر الشرع وموارده يتبيّن له أنّ الشارع ألغى الألفاظ التي لم يقصد بها المتكلم بمعانيها وأجراها مجرى غير القصد كالنائم والناسي والسكران؛ ولهذا فإنّ الله تعالى لم يكفّر ذلك الرجل الذي قال من شدة الفرح حين وجد راحلته بقوله: "اللهم أنت عبيدي وأنا ربك"⁴⁵، ولعن اليهود إذ توسّلوا بصورة عقد البيع إلى ما حرّمه عليهم إلى أكل ثمنه، وبهذا يُعلم أنّ العبرة في التصرفات أو العقود بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها⁴⁶.

فالمعاني والمقاصد لها أثر بالغ في الاعتداد بكثير التصرفات والأحكام لأنه كثيرا ما تكون متجهة لغير ما يظهر من الألفاظ ويُعلم ذلك من خلال القرائن اللفظية أو العرفية أو غيرها⁴⁷.

فدلّت هذه القاعدة على أنّه لا ينبغي أن يُقتصر على ظاهر الألفاظ في التصرفات أو العقود وإنما يُلتفت إلى القصد والمعاني، غير أنه إذا تعدّد معرفة القصد أو المعنى المراد فإنه حينها يُؤخذ بما دلّت عليه الألفاظ لأنّ الأصل في الألفاظ وُضعت للدلالة على المعاني فلا ينبغي إهمالها⁴⁸.

ومما يتعلّق بهذه القاعدة أنّ العبرة في الأشياء والمسميات المعاني والأوصاف وليس الأسماء والأشكال؛ وقرر ابن عاشور أنّ الأحكام يجب أن تناط بمعانيها وأوصافها لا بأسمائها وأشكالها وذلك بالالتفات إلى ما تشتمل عليها من المعاني التي تحمل صلاحا ونفعا أو ضرا وفسادا ولا يصح توهم إناطة

الأحكام بأسماء أو أشكال لا تستوفي معانيها الشرعية، ومثاله قول البعض بحرمة خنزير البحر لكون اسمه خنزيراً، و من يقول بحرمة نكاح امرأة زوجها إياه وليها بمهر وزوج هو ذلك الولي امرأة هو وليها بمهر ظنا منه أنه نكاح الشغار لمشابهتهما في الظاهر والشكل وأغفل المعنى والوصف الذي لأجله حرمت الشريعة الشغار؛ وعلى الفقيه أن ينظر إلى الأسماء والأشكال الموضوعية للمسمى باعتبار أيام التشريع ولذلك وقع في الخطأ من أفتى بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه ساحرا وغفلوا عن تحقيق معنى السحر الذي أناط الشارع عليه حكم القتل⁴⁹.

ولهذا ميّز أهل التحقيق من الفقهاء بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع وأطلقوا عليها اسم الأوصاف الطردية وإن غلب استعمالها على الحقيقة الشرعية مثل وصف البرية في حقيقة الحرابة التي تستوجب العقاب بالقتل أو الصلب أو النفي، وذلك أمر غالب وليس مقصود الشارع وبناءً على ذلك أفتى أهل التحقيق باعتبار حكم الحرابة في المدينة إن كان الجاني حاملاً للسلاح وأوقع في النفوس الخوف والرهبة؛ وعليه فإن الأسماء الشرعية تعتبر بالنظر لموافقتها للمعاني التي راعتها الشريعة والتفتت إليها في مسمياتها، ويمكن اختصار ذلك بالقول بأن الأسماء ليست مناطاً للأحكام وإنما العبرة بالأوصاف والحقائق⁵⁰.

ثالثاً: نماذج وتطبيقات القاعدة:

من أهم النماذج والتطبيقات التي توضح جلياً أهمية هذه القاعدة ما يأتي:

1- بيع العينة⁵¹: وهو من الحيل المذمومة للتعامل بالرِّبَا الذي حرّمه الله، فعن ابن عمر رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلّط الله عليكم ذُلًّا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"⁵².

وهذا النوع من البيوع قد ذهب الجمهور إلى القول بحرّمته لأنه يؤول إلى الربا المحرم شرعاً وراعوا في ذلك مقاصد الشريعة وأصولها التي تحث على تحريم أكل أموال الناس بالباطل وعدم الاحتيال⁵³. واستدل ابن القيم على تحريم بيع العينة بما روي عن الأوزاعي: "أنه يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع"⁵⁴، واعتبر أنّ هذا الحديث وإن كان مرسلًا فإنه يصلح للاحتجاج به لما له من الشواهد والمستندات وهي الأحاديث الدالة على تحريم بيع العينة، ومن يلجأ إلى مثل هذه المعاملة إنما يسميها بيعاً وهو يتفق مع حقيقة الربا الصريح وتغيير اسمه وصورته إنما هو حيلة ومكر وخديعة لله سبحانه وتعالى، لأنّ الربا لم يُحرّم لمجرد صورته ولفظه وإنما حرّم لحقيقته ومعناه ومقصوده وتلك الحقيقة والمعنى قائمة في العينة⁵⁵.

فبيع العينة وإن كان ظاهره يدل على جوازه لاستيفائه شروط البيع الصحيح لكن حين النظر في حقيقته ومعناه يتضح بطلانه وفساده بحيث أنّ القصد فيه للتوسل إلى الربا المنهي عنه، فمن الخطأ النظر في هذه المعاملة إلى ظاهرها والتعاضّي عن حقيقتها التي تتطابق مع الربا المحرم شرعاً، ولذلك صحّ في الأثر عن عائشة رضي الله عنها: "أنّ امرأة سألتها فقالت يا أم المؤمنين كانت لي جارية وإني بعته من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم إلى عطائه وإنه أراد بيعها فابتعتها منه بستمائة درهم نقداً، فقالت بسّما شريت وما اشتريت فأبلغني زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب"⁵⁶.

2- نكاح التحليل⁵⁷: وهو في ظاهره نكاح صحيح استوفى شروطه وأركانه ولكنه في الحقيقة مخالف لمقاصد الشرع في تشريع النكاح الذي يقوم على الألفة ودوام العشرة بين الزوجين، ولهذا جاء نهْيُ النبي ﷺ عن مثل هذا النكاح فقال: "لعن الله المحلل والمحلل له"⁵⁸.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة

واستحقاق صاحبه لحلول اللعنة عليه لأن زواجه مناقض لمقاصد الزواج كالسكن وتأييد العقد والألفة والحفاظ على بقاء ذلك الميثاق الغليظ؛ فلا يصح أن تشوبه النيات السيئة والمقاصد الفاسدة للاحتيال على نصوص الشريعة والاستخفاف بأحكامها ولهذا جاء فيه ذلك الوعيد.

والظاهرية الذين لا يأخذون إلا بظواهر النصوص لا يلتفتون إلى المقاصد والنيات فيرون صحة النكاح الذي يُقصد به التحليل إلا إذا نصَّ في العقد على أنه يطلقها ليحلها لغيره فإنه يفسد حينئذ⁵⁹. فمثل هذه الحيل التي يُتوصل بها ما حرّمه الله هي حيلٌ محرمة وباطلة يُعامل فيها المرء بسوء نيته وقصده لا بكلامه ولفظه.

3- استحلال بعض المحرمات بتغيير أسمائها وصورها

فكثير من الناس يتحيلون في أكل الربا بتسميتها بالفائدة والرشوة بأنها هدية أو أجره أو ما شابه من الأسماء التي لا تتغير حقيقة الربا والرشوة، ويبقى أكل الربا والراشي ملعونان إلى قيام الساعة وإن حاولا التحايل بتغيير أسمائهما، فالمرابي أو الراشي وإن سميا الربا بيعة أو الرشوة أجره أو معروفا فإن ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما⁶⁰.

فالتحريم في الربا أو الرشوة أو غيرهما من المحرمات تابع للأوصاف والمعاني وحصول المفساد بهما وليس بسبب الاسم أو الصورة، فالراشي والمرتشى ملعونان لِمَا أوقعاه من المفسدة بسبب فعلهما وإطلاق اسم الهدية عليها لا ينفي وقوع اللعن واستحقاقه، وأصحاب الحيل يعلّقون الأحكام بألفاظها حين يعمدون إليها ويزعمون أنّ ما يستحلونه لا يتناوله التحريم وهو أمر في غاية الفساد والبطلان⁶¹.

ومن ذلك أيضا استحلال الخمر بتغيير اسمها وقد أُنذر ﷺ بوقوع ذلك في آخر هذه الأمة فقال ﷺ: "ليشربن ناسٌ من أمّتي الخمر يسمونها بغير اسمها"⁶².

فكثير ممن يستحلها ويتسّر في شربها بتسميتها نبيذا أو بزعمه أنها من غير العنب، ومن المعلوم أنّ التحريم تابع للحقيقة والمفسدة لا للاسم والصورة؛ وإيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة في الخمر لا تزول أبدا بتغيير اسمها أو صورتها وما ذلك إلا سوء في فهم نصوص الشريعة التي تحكم على المعاني والحقائق لا على الأسماء والصور⁶³.

فتبقى الخمر محرمة إلى قيام الساعة ومن أراد التحايل عن شرعه سبحانه وتعالى باستحلال الخمر بتغيير اسمها أو صورتها، وقد رأينا في زماننا وللأسف- من يسمي الخمر بالمشروبات الروحية أو ما شابه من الأسماء المزيفة ولا شك أنّ ذلك لا يخرج الخمر عن حقيقتها لأن التسمية والحيلة لا تصيران الحرام حلالا ولا تجعلان المفسدة مصلحة.

ويقول ابن القيم في هذا كلاما حسنا ونصّه: "ولو أُوجِبَ تبديلُ الأسماء والصور تبدلَ الأحكام والحقائق لفسدت الديانات، وبُدلت الشرائع، واضمحلَّ الإسلام، وأي شيء نفعَ المشركين تسميتهم أصنامهم آلهة وليس فيها شيء من صفات الإلهية وحقيقتها؟ وأي شيء نفعهم تسمية الإشراف بالله تقرباً إلى الله؟ وأي شيء نفع المعطلين لحقائق أسماء الله وصفاته تسمية ذلك تنزيها؟... وتسمية كثير من المتصوفة الخيالات الفاسدة والشطحات حقائق؟"⁶⁴.

ولمّا كان تغيير الأسماء والصور غير مؤثرة في تحريم الحلال فكذلك لا تكون مؤثرة في تحريم الحلال؛ وبناء على ذلك فإن الأسماء أو الصور لا تكون مناطا للأحكام وإنما تدل على مسمى له أو صاف هي مناط للأحكام، والذي ينبغي أن يلتفت إليه وأن يُعتبر في إثبات وتقرير الأحكام الشرعية هي معاني وحقائق الأوصاف وليس الأسماء أو الأشكال أو الصور⁶⁵.

المطلب الثاني: فهم النصوص بين المعاني والمقاصد وبين الألفاظ والظواهر

يعدُّ الفهم الصحيح للنصوص الشرعية ومعرفة ما جاء فيها من الأحكام من أهم الأولويات التي ينبغي على أهل الاجتهاد مراعاته وتحصيله وفي هذا المطلب بيان لأهمية المعاني والمقاصد في ذلك.

أولاً: أثر المعاني والمقاصد في فهم نصوص الشريعة

إنَّ الفهم الصحيح للنصوص يتمثل في معرفة مقاصدها واعتبار معانيها وبناء الأحكام على ذلك؛ ولا شك أنَّ هذا هو المنهج السديد والنظر الرشيد الذي سلكه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين فهموا التنزيل حقَّ الفهم وأدركوا مقاصد التشريع وغايات الأحكام فكانت اجتهاداتهم وأقضيتهم جارية على هذا المنوال.

ويدل على ذلك ما أثر عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في امرأة قالت لزوجها: "شبهني فقال كأنك ظبية كأنك حمامة، فقالت لا أرض حتى تقول خلية طالق، فقال ذلك، فقال عمر رضي الله عنه خذ بيدها فهي امرأتك"⁶⁶.

واعتبر ابن القيم أنَّ هذا هو الفقه الحقيقي بحيث يُنظر فيه إلى مقاصده وغاياته، والشريعة لا تقبل الأحكام السطحية التي تنافي مقاصدها في تشريع الأحكام وأنَّ مثل هذه الحيل ينبغي أن يعامل صاحبها بنقيض قصده؛ وهذا ما أدركه عمر رضي الله عنه حين لم يعتبر ذلك طلاقاً وأمر الرجل بتأديب زوجته وزجرها، فهذا هو الفقه الحي الذي يبنى على مراعاة المقاصد واعتبار المعاني والعلل وليس فقط بالنظر الظاهري⁶⁷.

لأجل ذلك اعتبر أبو حامد الغزالي الاجتهاد الذي يقتصر على النظر الظاهري خطأً جسيماً يحول دون الفهم الصحيح والتفسير السليم لدلالات النصوص الشرعية، يقول في ذلك: "فاعلم أنَّ كلَّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه"⁶⁸.

كما نبّه القرافي على هذا الأمر فقال: "والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"⁶⁹.

وذكر ابن تيمية أنَّ فهم معاني النصوص ومقاصدها أصل للعلم والإيمان وسبب للسعادة والنجاة في الدارين، كما أكد أيضاً على وجوب الفهم والتدبر لنصوص الوحي لأنَّ الفهم مقتضى الفطرة وأنَّ العادة المطردة التي جبَّل الله تعالى الخلق عليها توجب اعتناء الصحابة واهتمامهم بالقرآن لفظاً ومعنى، بل إنَّ اعتنائهم بالمعنى أوكدَّ من اعتنائهم باللفظ؛ وقد كان ﷺ أحرص على تعريفهم معاني القرآن الكريم من حرصه في تعريفهم بحروفه وألفاظه، لأنَّ معرفة الحروف من دون المعاني لا تحصل المقصود أبداً وما أُريد باللفظ إلا معناه⁷⁰.

كما جعل الشاطبي المقاصد شرطاً ضرورياً في الاجتهاد فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتَّصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"⁷¹.

فتفسير النص وتحديد مضمونه ونطاق تطبيقه غالباً ما يتوقف على معرفة المعاني والمقاصد، إذ أن المجتهد حين يفهم المقاصد تتبين له العلة أو الحكمة من النص، وكذا استنباط الوصف المناسب الذي ينيط به الحكم لحمل دلالة النص عليه وربط الحكم به، فيتبين له محل تطبيق النص ومعرفة حدوده.

ومما يؤكد أهمية فهم معاني ومقاصد النصوص ما روي عن علي رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع المضطر"⁷².

وبيع المضطر يكون من وجهين أحدهما أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه فهذا فاسد لا ينعقد، والوجه الآخر أن يضطر إلى البيع لذين يركبه أو مؤنة ترهقه فيبيع ما في يده بالوكس- أي برخص الثمن- من أجل الضرورة⁷³.

ولفظ الحديث عام في حظر بيع المضطر ذي الحاجة أو الضرورة لانتفاء شرط الرضا ولذلك نصّ الأحناف على فساد مثل هذا البيع، إذ أن العاقد مضطر إلى عقد البيع بالوكس إن كان بائعا أو بالشطط إن كان مشتريا؛ إلا أنّ الحاذق في معرفة المقصد النهي عن مثل هذا البيع يُخرج بعض الصّور عن النهي إلى الإباحة إذا لم يكن فيها ظلم أو غبن، لأنّ العلة من النهي في هذا البيع هو ظلم المضطر واستغلال حاجته الماسة في البيع أو الشراء، فلو جرت مبايعة المضطر بثمن ليس فيه ظلم أو جور، كأن تباع السلعة أو تُشترى بقيمتها فإن البيع يقع صحيحا وذلك لانتفاء المعنى الباعث على الحظر وهو ظلم المضطر، كما أن في مبايعته معونة له على دفع حاجته أو ضرورته⁷⁴.

فهنا برز دور المقاصد في تفسير مثل هذه النصوص وفهمها فهما صحيحا، إذ أن النهي في هذا الحديث منصبٌ على تحقيق مقصد العدل وعدم أكل أموال الناس بالباطل، وعليه إذا تحقق مقصد النهي علم المجتهد أن البيع فاسد وغير جائز، أما إذا انتفى وتحقق الرضا ولم يكن البائع أو المشتري المضطر مظلوما في بيعه أو شرائه فإن البيع صحيح.

ولهذا نجد بعض المحققين من العلماء حين نظروا في بعض صُور الاضطرار أخرجوها من حكم النهي المستفاد من ظاهر الحديث وذلك لانتفاء مقصد النهي فيها، يقول ابن عبد البر: "وبيع المضطر المضغظ لا يجوز وهو في معنى من أكره على البيع، والتجارة لا تكون إلا عن تراضي من المتبايعين وأما من اضطره الحق إلى بيع متاعه أو اضطرته الحاجة والفاقة فلا بأس بالشراء منه بما يجوز التبايع به"⁷⁵.

ويقول ابن تيمية: "المضطر الذي لا يجد حاجته إلا عند شخص ينبغي أن يربح عليه مثل ما يربح على غير المضطر فإن في السنن أن النبي ﷺ نهى عن بيع المضطر، ولو كانت الضرورة إلى ما لا بد منه مثل أن يضطرّ الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس؛ فإنه يجب عليه أن لا يبيعهما إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره ولا يعطوه زيادة على ذلك"⁷⁶.

فالذي يُمعن النظر في النصوص يجد أنّ الأحكام التي تستنبط منها لا تقتصر فقط على المعاني الظاهرة إنما تكون بتمعنها والنظر إلى المقاصد والمعاني فيها، وأنّ الفهم الصحيح لها يؤدي لا محال إلى تحصيل مقاصد الشرع إما جلبا للمصالح أو درءا للمفاسد وتحقيق التوازن والعدل في استنباط الأحكام بعيدا عن الهوى والتسبب من جهة والتزمت والتشدد من جهة أخرى.

وإهمال مقاصد الشريعة وإغفالها يُعتبر مزلقا وخطرا كبيرا على الشريعة ويتمثل ذلك فيما يأتي:
- الجمود على ظواهر النصوص وعدم الوقوف على معانيها ومقاصدها التي جاءت لأجلها تلك النصوص، وهذا الخطأ الذي وقع فيه أصحاب الظاهر حيث جاؤوا ببعض الأقوال التي تخالف جوهر الشريعة ومعقولها.

- إهمال المقاصد قد يجعل البعض يتحايل على أحكام الشريعة في تصرفاته ليُظهر العمل في صورة مشروعة ومقصده من ذلك يناقض الشرع؛ ومعلوم أنّ أي فعل جاء على خلاف مقاصد الشرع فإنه لغو لا يعتد به⁷⁷.

- عدم معرفة دلالات النصوص ووقوع الخلل في استنباط الأحكام لأنه قد تتعدد معاني الألفاظ وتختلف مدلولاتها وبذلك يكون للمقاصد والعلل دور في تحديد المعنى منها⁷⁸.
- أن ذلك يفتح الباب للحاقدین للطعن في الشريعة واتهامها بالعجز وعدم صلاحيتها لمعالجة الوقائع الجديدة وتخلفها عن ركب التقدم والحضارة.

ثانياً: الظاهرية وإهمال المعاني والمقاصد

يُعدُّ المذهب الظاهري بزعامة ابن حزم المذهب الذي انفرد في طريقة الاستنباط وتفسير النصوص الشرعية بحيث يقتصر على ظواهر الألفاظ ويرفض كل اجتهاد أو تفسير يقوم على أساس اعتبار المعاني أو الالتفات إلى مقاصد النصوص وغاياتها؛ وقد بلغ به هذا الأمر إلى تفسيرات عجبية وأفهام غريبة يتعجب منها المرء من ذلك مثلاً:

1- البول في الماء الراكد:

ورد النهي عن النبي ﷺ عن البول في الماء الراكد بقوله: "لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه"⁷⁹.

ويرى ابن حزم أنّ الذي يتبول في الماء الراكد لا يجوز له الوضوء أو الغسل منه وإن لم يجد غيره فعليه بالتيمم غير أنّ الشرب منه جاز له ولغيره إن لم يغيّر البول شيئاً من أوصافه، والأغرب أنه ذهب إلى القول بأنه إذا أحدث في الماء أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر فيجوز الوضوء والغسل له ولغيره وذلك إذا لم يغيّر البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء⁸⁰.

وهذا القول في غاية الغرابة وهو ما جعل الكثير من الفقهاء يردون عليه لإبطال مقالته؛ قال النووي: "وهذا مذهب عجيب وفي غاية الفساد فهو أشنع ما نُقل عنه إن صح عنه رحمه الله، وفساده مغنٍ عن الاحتجاج عليه ولهذا عرض جماعة من أصحابنا المعتنين بذكر الخلاف عن الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه وقالوا فساد مغنٍ عن إفساده"⁸¹.

وعلق ابن دقيق العيد بقوله: "مما يُعلم بطلانه قطعاً ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة من أنّ الحكم مخصوص بالبول في الماء حتى لو بال في كوز⁸² وصَبَّه في الماء لم يضرَّ عندهم، أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء لم يضرَّ عندهم أيضاً، والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم لاستواء الأمرين في الحصول في الماء وأنّ المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء وليس هذا من مجال الظنون بل هو مقطوع به"⁸³.

فمن البدهي أن يصف ابن دقيق العيد الظاهرية وبالتحديد ابن حزم بالجمود على ظواهر النصوص والاعتكاف عليها لدرجة جعل استدلاله أضعف ما يكون بحيث أنه أغفل جوهر المسألة وهي أنّ المقصود من النهي هو عين النجاسة فمتى وقعت ثبت التحريم ولا يهم في ذلك طريقة تحقُّقها سواءً بالمباشرة أم بغيرها، فالنهي إذن ينصبُّ على معنى النجاسة لا بطريقة حصولها في الماء.

2- رأيه في الرضاع المحرّم:

يرى ابن حزم أنّ الرضاع الذي تثبت به الحرمة هو ما يكون بما يمتصه الرضاع من ثدي المرضعة بحيث يلتقم بفيه ثديها وأما غير ذلك فلا يسمى رضاعاً ولا تثبت به الحرمة؛ فإذا سقي من إناء أو حُلب فيه أو أطعمه بخبز أو طعام أو صبَّ في فمه أو أنفه أو أذنه أو حُقن به فكل ذلك لا يعتبر رضاعاً ولا يُحرّم شيئاً وإن كان غذاءً له طول حياته، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَانُكُم مِّنْ

الرَّضَاعَةَ (النساء: 23)، وقوله ﷺ: "يَحْرُمُ مِنَ الرُّضَاعِ مَا يَحْرَمُ مِنَ النِّسْبِ"⁸⁴؛ فلا يطلق مسمى الرضاعة إلا إذا أخذ الرضيع بفمه ثدي مرضعته وامتصه⁸⁵.

والناظر في هذا القول ليعجب منغلوه في الجمود على الظاهر وإهماله للمعاني ما جعله يفقد جهة الصواب، لأن الرضاع يطلق على ما وصل إلى البطن سواء كان ذلك عن طريق التقام الثدي ومصه أو صبه في الحلق والعبرة بوصوله إلى البطن بغض النظر عن طريقة وصوله؛ ولهذا فإن تعريفات جمهور العلماء من المذاهب الأربعة للرضاع تدل على اهتمامهم والتفاتهم إلى المعنى الحقيقي له وهو اعتبار ما وصل إلى الجوف لا باعتبار المعنى اللغوي أو الظاهري الذي يفيد مص الثدي وأخذ اللبن منه؛ وقد عرفه ابن عرفة المالكي: "بأنه وصول لبن الأدمي لمحلّ مظنة غذاء وآخر لتحريمهم بالسعوط"⁸⁶ والحقنة ولا دليل إلا مسمى الرضاع"⁸⁷.

وعرفه الشافعية فقالوا: "هو اسم لحصول لبن امرأة أو ما حصل منه في جوف طفل أو دماغه"⁸⁸. وعرفه الحنابلة بأنه: "مص من له دون حولين لبنا أو شربه ونحوه كالسعوط والوجور"⁸⁹ وأكله بعد أن جبن"⁹⁰.

وابن حزم لم يلتفت إلى المعنى الذي جعل الرضاع مثبتا للحرمة التي تثبت بالنسب والمصاهرة وهو معنى حصول الغذاء وإنما بنى تصوّره في المسألة على المعنى اللغوي المحض للرضاع.

وعليه فإنه يستوي في تحريم الرضاع الارتضاع من الثدي والإسعاط والإيجار وغيرها من المعاني التي يحصل بها الغذاء، فالذي يؤثر في التحريم هو تحقق معنى حصول الغذاء باللبن بأي طريقة كان ذلك سواء بالتقام الثدي مباشرة أم بصبه وشربه أم بغير ذلك من الوسائل والطرق التي يصل بها اللبن إلى الجوف"⁹¹.

وابن حزم في هذه المسألة لم يخالف فيها أصوله وقواعده التي اعتمدها في تقرير الأحكام واستنباطها فقد جمد على المعنى اللغوي للرضاع وهذا ما جعله يقتصر في إثبات حرمة الرضاع فيما يكون بالتقام الثدي وامتصاصه مباشرة وما عدا ذلك من الصُّور فلا يدخل في حكم الحرمة، وبالتالي فإنه نظر إلى المسألة باعتبار وسيلتها ولم ينظر إلى معناها ومقصدها الحقيقي ولا شك أنّ اعتبار الوسائل وإغفال المعاني والمقاصد خطأ الاجتهاد وخلل في فهم النصوص واستنباط الأحكام منها.

3- الإفطار في الصوم بارتكاب المعاصي:

استدل ابن حزم على رأيه في المسألة بقوله ﷺ: "إذا أصبح أحدكم يوماً صائماً فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ شاتمه أو قاتله فليقل إنني صائم إنني صائم"⁹²، وقوله: "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"⁹³.

ووجه ذلك عنده أنّ الحديث نهى عن الرفث والجهل في الصوم؛ فمن فعل ذلك عامدا ذاكرا لصومه لم يصم كما أمر ﷺ لأنه لم يأت بالصيام الذي أمره الله تعالى به وهو الذي يسلم من الرفث والجهل اللذان يدلان على شمول جميع أنواع المعاصي، كما أنه ﷺ أخبر أنّ من لم يدع القول بالباطل والزور والعمل به فإن الله تعالى لا يرضى عن صومه ولا يتقبله وذلك دليل على سقوطه.

وحكم على الجمهور الذين حملوا الأحاديث الثابتة في هذا الباب على بطلان الأجر ونقصانه أنّ قولهم في غاية المكابرة والسخافة؛ إذ يدري العاقل بالضرورة أنّ كلّ عمل أحبط الله تعالى أجر عامله فإنه لا يقبله وهو عين البطلان"⁹⁴.

وقال الجمهور أنّ ذكر تلك المعاصي التي وردت في الأحاديث تأكيداً لحرمتها كما جعل الله تعالى الظلم في الأشهر الحرم وأكد من غيرها، ولذلك اتفقوا على أنّ الصائم لا يفطر بالسب والشتم والغيبة والزور وما شابه وإن كان مأموراً أن يُنزّه صومه عن كلّ لفظ قبيح، وبذلك يكون المعنى بسقوط الأجر وأنه لا يفطر في الحقيقة وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحجرات: 12)، ومعلوم أنّ المغتاب لم يكن آكلاً لحم أخيه ميتاً في الحقيقة وإنما يصير في معناه تغليب الغيبة وتقبيحها، ولذلك خصّوا الفطر بالأكل والشرب والجماع وتوسيع ابن حزم في القول بالفطر بأنواع المعاصي إفراط منه⁹⁵.

4- استئذان البكر في الزواج:

ومن الغرائب التي قال بها الحرّفيون من أمثال ابن حزم أنّ البكر لا يكون إنثها في نكاحها إلا بالسكوت فإن سكنت فقد أذنت وإن تكلمت وأعلنت عن رضاها فلا ينعقد النكاح، والأغرب في ذلك أنه شنّع على القائلين بإجازة نكاح البكر إذا صرّحت بالرضا، ودليله حديث النبي ﷺ: "البكر تُستأذن في نفسها وإنثها صُمّاتها"⁹⁶، وفي نظره أنّ القائلين بأنّ البكر إذا صرّحت بالرضا يصحّ النكاح يعتبر خلافاً لقوله ﷺ بحديث أو هموا أنفسهم أنهم أصحّ أذهانا منه ﷺ وأوقع في نفوسهم أنهم وقفوا على فهمه وبيان غاب عنه ﷺ إذ أبطل النكاح عن البكر ما لم تُستأذن فتسكت وأجازته إذا سأذنت وسكنت⁹⁷.

وذكر الجمهور أنّ صُمّت البكر دليل على أنها تستحي من إظهار رغبتها في الرجال، فكان التزامها الصمت أمارة على رضاها وكان ذلك ملازماً لطبيعتها وفطرتها وإن صرّحت وتكلمت فيصحّ النكاح من باب أوكد، وأما قول ابن حزم لا يصحّ أن تُزوَّج إلا بالصمات فهو اللائق بظاهريته⁹⁸. ونظراً لغلوّ الظاهرية في الأخذ بالظواهر والجمود على حرفية النصوص وإهمالهم للمعاني والمقاصد ذهب الكثير من علماء الإسلام إلى القول بعدم الالتفات إلى خلافهم واعتباره ونقل عن إمام الحرمين الجويني أنه قال: "الذي عليه أهل التحقيق أنه لا يقيمون لخلاف الظاهرية ومنكري القياس وزنا لأنهم مباحثون على عنادهم فيما ثبت مستقيضاً ومتواتراً، وأنّ معظم الشريعة صادرٌ عن اجتهاد والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة وهم أحرى أن يلحقوا بالعوام"⁹⁹.

ويقول الإمام النووي: "فكانهم لم يعتدوا بخلاف داود وقد سبق أنّ الأصحّ أنه لا يعتدّ بخلافه ولا خلاف غيره من أهل الظاهر لأنهم نفوا القياس وشرط المجتهد أن يكون عارفاً بالقياس"¹⁰⁰.

وقال أبو العباس القرطبي بعد أن ذكر قول ابن حزم في مسألة البول في الماء الراكد: "ومن التزم هذه الفضائح وجمد هذا الجمود فحقيق ألا يُعدّ من العلماء بل ولا في الوجود... فلا يُعتدّ بخلافهم بل هم من جملة العوام وعلى هذا جُلُّ الفقهاء والأصوليين وإن اعتدّ بهم فإنما ذلك لأنّ مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام"¹⁰¹.

وقال الجصاص الحنفي: "وأمثال هؤلاء لا يعتدّ بخلافهم ولا يؤنس بوقاقتهم"¹⁰².

الخاتمة:

في ختام هذا البحث أوجز أهمّ نتائجه في الآتي:

- قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" لها أثر بالغ في فهم وتفسير نصوص الشريعة الإسلامية.
- إغفال هذه القاعدة وإهمالها حين النظر في تفسير النصوص يؤدي إلى مزالق ومخاطر في الاستدلال والفهم.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة

- المحققون وأهل النظر من العلماء في مختلف المذاهب الفقهية ذهبوا إلى اعتبار هذه القاعدة وتطبيقها في كثير من الأحكام والتصرفات كما في بيع العينة ونكاح التحليل.
- اعتبار هذه القاعدة يُظهر جمال الشريعة وحسنها بحيث تحكم على الأمور بناء على اعتبار معانيها الحقيقية ومقاصدها لا على صورها وأشكالها.
- أنّ العلماء الذين أغفلوا اعتبار هذه القاعدة كابن حزم الظاهري أوقعه ذلك في أفهام غريبة وآراء عجيبة ومثل ذلك مسألة البول في الماء الراكد، والرضاع الذي تثبت به الحرمة، وإبطال النكاح باستئذان البكر وغير ذلك.
- أنّ هذه القاعدة لا يؤخذ بها على إطلاقها فإنه في بعض المواضع قد يكون اعتبار الألفاظ أولى من اعتبار المعاني والمقاصد.
- إهمال الظاهرية لا اعتبار المعاني والمقاصد جعل الكثير من الفقهاء أمثال الجويني وأبي العباس القرطبي والنووي والجصاص وغيرهم لا يعتقدون بخلافهم ولا يلتفتون إلى مذهبهم.
- وأوصي في خاتمة هذا البحث بالاهتمام بقواعد المقاصد المختلفة وتفعيلها في فهم وتفسير نصوص الشريعة لأنّ ذلك سبيل إلى الكشف عن محاسن وجمال الشريعة؛ غير أنّ ذلك ينبغي أن يكون وفق المنهج الوسط الذي يراعي المقاصد والنصوص معا من غير إفراط ولا تفريط.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
2. ابن القيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين، ت محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
3. ابن القيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصاديق الشيطان، مجمع الفقه الإسلامي بجهة، ط1، 1432هـ.
4. ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ.
5. ابن حجر العسقلاني (852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، دبط، 1379هـ.
6. ابن دقيق العيد (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ت أحمد شاکر، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1374هـ.
7. أبو إسحاق الشاطبي (790هـ)، الموافقات، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ.
8. أبو الحسن ابن بطلال (449هـ)، شرح صحيح البخاري، ت ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.
9. أبو الحسن الدارقطني (385هـ)، سنن الدارقطني، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
10. أبو الحسن الرجراجي (بعد 633هـ)، مناهج التحصيل، ت أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ.
11. أبو الحسن بن سيده (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
12. أبو الحسن بن سيده (458هـ)، المخصص، ت خليل جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1417هـ.
13. أبو الحسين البصري (436هـ)، المعتمد، ت خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
14. أبو العباس الحموي (1098هـ)، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ.
15. أبو العباس القرطبي (656هـ)، المفهم لِمَا أَشْكَلَ من تلخيص كتاب مسلم، ت محي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، ط1، 1417هـ.
16. أبو المحاسن الروياني (502هـ)، بحر المذهب في فروع المذهب، ت طارق السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م.
17. أبو المعالي الجويني (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، ت صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
18. أبو الوفاء بن عقيل (513هـ)، الواضح في أصول الفقه، عبد الله التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ.

19. أبو الوليد بن رشد الجد (520هـ)، البيان والتحصيل، ت محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ.
20. أبو بكر البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
21. أبو بكر الجصاص (370هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ.
22. أبو حامد الغزالي (505هـ)، المستصفى، ت محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.
23. أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (275هـ) ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل بللي، الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ.
24. أبو زكريا النووي (676هـ)، المجموع شرح المذهب، ت محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، دط، دت.
25. أبو سليمان الخطابي (388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية، سوريا، ط1، 1351هـ.
26. أبو عبد الله ابن ماجه (273هـ)، سنن ابن ماجه، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ.
27. أبو عبد الله الحاكم (405هـ)، المستدرک على الصحيحين، ت مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
28. أبو عبد الله الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، ت يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ.
29. أبو عبد الله بن عرفة (803هـ)، المختصر الفقهي، ت حافظ محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ.
30. أبو محمد ابن حزم (456هـ)، المحلى بالآثار، ت عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
31. أبو محمد البغوي (516هـ)، شرح السنة، ت شعيب الأرنؤوط، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ.
32. أبو محمد الزليعي (762هـ)، نصب الراية، ت محمد عوامة، الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418هـ.
33. أبو محمد بن حزم (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت أحمد شاکر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ.
34. أبو هلال العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، ت بيت الله بيّات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ"قم"، ط1، 1412هـ.
35. أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 1435هـ.
36. أحمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، ت مصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ.
37. أحمد الفيومي (770هـ)، المصباح المنير، ت عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، دت.
38. أحمد بن فارس (595هـ)، مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، دط، 1399هـ.
39. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1429هـ.
40. إسحاق السعدي، دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1434هـ.
41. إسماعيل ابن كثير (774هـ)، مسند الفاروق، ت عبد المعطي قلججي، دار الوفاء، مصر، ط1، 1411هـ.
42. تقي الدين ابن تيمية (728هـ)، مجموع الفتاوى، ت عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ.
43. جلال الدين السيوطي (911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.
44. جمال الدين الفتنّي (986هـ)، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1387هـ.
45. الخطيب الشربيني (977هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
46. الخليل الفراهيدي (170هـ)، العين، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
47. زين الدين بن نجيم (970هـ)، الأشباه والنظائر، ت زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.
48. الشريف الجرجاني (816هـ)، التعريفات، ت جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
49. شمس الأئمة السرخسي (483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1409هـ.

قاعدة "العبرة بالمعاني لا بالمباني" وأثرها في فهم نصوص الشريعة

50. شمس الدين الرملي (1004هـ)، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1404هـ.
51. شهاب الدين القرافي (684هـ)، الفروق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، د.ط، 1431هـ.
52. شهاب الدين القرافي (684هـ)، نفائس الأصول، ت عادل عبد الموجود، علي عوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ.
53. عبد الباقي الزرقاني (1099هـ)، شرح مختصر خليل، ت عبد السلام محمد أمين، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
54. عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ت عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1410هـ.
55. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، ط1، 1430هـ.
56. عبد الله الشنقيطي (1235هـ)، نشر البنود على مراقي السعود، ت الداوي ولد سيدي بابا، أحمد رمزي، مطبعة فضالة، المغرب، د.ط، د.ت.
57. عبد الله بن بية، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1، 1999م.
58. عبد المجيد همو، شرح المعلفات التسع، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1422هـ.
59. علاء الدين الطرابلسي (844هـ)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمنية، مصر، د.ط، 1310هـ.
60. علاء الدين الكاساني (587هـ)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ.
61. الفيروز آبادي (817هـ)، القاموس المحيط، ت محمد العرقسوسي، الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ.
62. القاضي نكري (1161هـ)، دستور العلماء، ترجمة حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
63. مجد الدين بن الأثير (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت طاهر الزاوي، أحمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، 1399هـ.
64. محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ.
65. محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425هـ.
66. محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، دار المنار، القاهرة، ط1، 1997م.
67. محمد بن أبي الخطاب (170هـ)، جمهرة أشعار العرب، ت علي البجادي، نهضة مصر، د.ط، د.ت.
68. محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، الصحيح، ت محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
69. محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
70. محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
71. محمد عميم البركتي (1395هـ)، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ.
72. مرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس، ت مصطفى حجازي، مطبعة الكويت، ط2، 1393هـ.
73. مسلم بن الحجاج (261هـ)، صحيح مسلم، ت نظر الفاريابي، دار طيبة، ط1، 1427هـ.
74. مصطفى الخن وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دار القلم، دمشق، ط4، 1413هـ.
75. منصور البهوتي (1051هـ)، كشف القناع على متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، د.ط، 1403هـ.
76. نزيه حماد، تخصيص عموم النصوص بمقاصد الشارع المستنبطة منها، مؤتمر أيوفي الدولي الخامس عشر للهيئات الشرعية، البحرين 12-13 أبريل 2017م.
77. يوسف بن عبد البر (463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، ت محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط1، 1398هـ.

- ¹ مرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس، ت مصطفى حجازي، مطبعة الكويت، ط2، 1393هـ، ج504/12.
- ² أحمد بن فارس (395هـ)، مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ط، 1399هـ، ج146/4.
- ³ محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج531/4.
- ⁴ أحمد الفيومي (770هـ)، المصباح المنير، ت عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.ت، ص390، عبد الرؤوف المناوي (1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ت عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1410هـ، ص235.
- ⁵ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (م.س)، ج146/4.
- ⁶ أبو عبد الله الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، ت يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420هـ، ص192.
- ⁷ القاضي نكري (1161هـ)، دستور العلماء، ترجمة حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ج198/3.
- ⁸ أبو هلال العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، ت بيت الله بيئات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ"قم"، ط1، 1412هـ، ص503.
- ⁹ القاضي نكري، دستور العلماء، (م.س)، ج198/3.
- ¹⁰ أبو الحسن بن سيده (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، ج499/10، الفيروز آبادي (817هـ)، القاموس المحيط، ت محمد العرقسوسي، الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ، ص1264.
- ¹¹ أبو الحسن بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (م.س)، ج500/10، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج94/14.
- ¹² أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، السعودية، ط1، 1429هـ، ج253/1.
- ¹³ محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، دار المنار، القاهرة، ط1، 1997م، ص39.
- ¹⁴ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج459/12.
- ¹⁵ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (م.س)، ج1749/3.
- ¹⁶ الشريف الجرجاني (816هـ)، التعريفات، ت جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ص169.
- ¹⁷ أبو الوفاء بن عقيل (513هـ)، الواضح في أصول الفقه، ت عبد الله التركي، الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ، ج25/1.
- ¹⁸ أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، (م.س)، ص414.
- ¹⁹ ابن القيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين، ت محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ج250/1.
- ²⁰ أبو بكر البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي، رقم 20537، ج253/10، أبو الحسن الدارقطني (385هـ)، سنن الدارقطني، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ، كتاب عمر إلى أبي موسى، رقم 4471، ج368/5.
- ²¹ والأصح أنّ الأثر موقوف عن علي رضي الله عنه، أنظر أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في إنكاح البتيمة، رقم 13695، ج196/7.
- ²² الخليل الفراهيدي (170)، كتاب العين، ت عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، ج228/4.
- ²³ أنظر أبو الحسنين سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (م.س)، ج271/8، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج97/7.
- ²⁴ الجيد هو العنق، والريم الطبي الأبيض، ونصته أي رفعت، ليس بفاحش لم يطل طولاً فاحشاً ولا قصيراً، محمد بن أبي الخطاب (170هـ)، جمهرة أشعار العرب، ت علي البجادي، نهضة مصر، ص127، شرح المعلمات التسع، ت عبد المجيد همو، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1422هـ، ص147، والكتاب منسوب لأبي عمرو الشيباني وليس ذلك بصحيح لأن في الكتاب نقول متأخرة عن زمنه والأسلوب ليس أسلوبه.

- ²⁵ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ت طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ، ص 36.
- ²⁶ أبو محمد بن حزم (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ت أحمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، ط2، 1403هـ، ج42/1.
- ²⁷ جمال الدين الفتنى (986هـ)، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط3، 1387هـ، ج203/3، محمد بن مكرم بن منظور لسان العرب، (م.س)، ج175/8، 176 بتصرف.
- ²⁸ أبو محمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (م.س)، ج46/1.
- ²⁹ تقي الدين ابن تيمية (728هـ)، مجموع الفتاوى، ت عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، 1416هـ، ج306/19.
- ³⁰ أنظر إسحاق السعدي، دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1434هـ، ص 305، 306.
- ³¹ أبو العباس الحموي (1098هـ)، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، ج268/2، شمس الأئمة السرخسي (483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1409هـ، ج23/22، علاء الدين الكاساني (587هـ)، بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ، ج152/3.
- ³² تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، (م.س)، ج298/32.
- ³³ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، (م.س)، ج96/3.
- ³⁴ جلال الدين السيوطي (911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، ص 166.
- ³⁵ الخطيب الشربيني (977هـ)، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج461/2، أبو المحاسن الروياني (502هـ)، بحر المذهب، ت طارق السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009م، ج165/7.
- ³⁶ شمس الدين الرملي (1004هـ)، نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1404هـ، ج423/4.
- ³⁷ شهاب الدين القرافي (684هـ)، الفروق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، د.ط، 1431هـ، ج180/1.
- ³⁸ أبو إسحاق الشاطبي (790هـ)، الموافقات، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ، ج7/3.
- ³⁹ أبو الحسن الرجرجاني (بعد 633هـ)، مناهج التحصيل، ت أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ، ج115/3.
- ⁴⁰ أبو الوليد بن رشد الجد (520هـ)، البيان والتحصيل، ت محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ، ج437/9.
- ⁴¹ زين الدين بن نجيم (970هـ)، الأشباه والنظائر، ت زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، ص 174.
- ⁴² علاء الدين الطرابلسي (844هـ)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمنية، مصر، د.ط، 1310هـ، 182، محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1427هـ، ج403/1.
- ⁴³ أنظر أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ت مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1409هـ، ص 55، 56.
- ⁴⁴ أنظر محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ، ج322/1.
- ⁴⁵ مسلم بن الحجاج (261هـ)، صحيح مسلم، ت نظر الفاريايبي، دار طيبة، ط1، 1427هـ، كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها، رقم 2747، ص 1258.
- ⁴⁶ أنظر ابن القيم، إعلام الموقعين، (م.س)، ج78/3، 79، بتصرف يسير.
- ⁴⁷ أنظر أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (م.س)، ص 55.
- ⁴⁸ محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، (م.س)، ج322/1.
- ⁴⁹ محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1425هـ، ج306/3-309.
- ⁵⁰ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (م.س)، ج309/3 وما بعدها.

- ⁵¹ وبيع العينة هو أن يبيع الرجل لآخر سلعة بثمن مؤجل، ويسلمها للمشتري، ثم يشتريها منه بثمن نقد أقل من ثمنها المؤجل، فهو في ظاهره بيع، أما في حقيقته فهو بيع مال معجل بأكثر منه مؤجل، أنظر أبو محمد الزيلعي (762هـ)، نصب الرأية، ت محمد عوامة، الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418هـ، ج4/16، الجرجاني، التعريفات، ص 48.
- ⁵² أبي داود السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل بللي، الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، رقم 3462، ج332/5، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما ورد في كراهية التبايع بالعينة، رقم 10703، ج517/5.
- ⁵³ أنظر تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، (م.س)، ج30/29.
- ⁵⁴ أبو محمد البغوي (516هـ)، شرح السنة، ت شعيب الأرنؤوط، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، كتاب البيوع، باب حسن قضاء الدين، رقم 2136، ج
- ⁵⁵ أنظر ابن القيم الجوزية (751هـ)، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، مجمع الفقه الإسلامي بجددة، ط1، 1432هـ، ص 603.
- ⁵⁶ أبو الحسن الدارقطني (385هـ)، سنن الدارقطني، كتاب البيوع، رقم 3002، ج477/3، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل، رقم 10798، ج540/5.
- ⁵⁷ وهو أن يتزوج الرجل المطلقة ثلاثاً، بقصد تحليلها لزوجها الأول، لا نكاح رغبة، وهو المسمى بالثبث المستعار، والمحلل له، وكلا منهما ملعون بنص الحديث.
- ⁵⁸ أبو عبد الله الحاكم (405هـ)، المستدرک على الصحيحين، ت مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، كتاب الطلاق، رقم 2804، ج217/2، أبو عبد الله بن ماجه (273هـ)، سنن ابن ماجه، ت شعيب الأرنؤوط وآخرون، الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، باب المحلل والمحلل له، رقم 1936، ج118/3، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في التحليل، رقم 2076، ج420/3.
- ⁵⁹ أبو محمد بن حزم (456هـ)، المحلى بالآثار، ت عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج422/9.
- ⁶⁰ أنظر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، (م.س)، ج94/3، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (م.س)، ج311/3، ص 312.
- ⁶¹ أنظر ابن القيم، المصدر نفسه، ج95/3.
- ⁶² أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب الأشرية، باب في الداذي، رقم 3688، ج530/5، أبو عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الأشرية، رقم 7237، ج164/4، والداذي هو حبّ يطرح في النبيذ فيشتد حتى يُسكر، أنظر مجد الدين بن الأثير (606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت طاهر الزاوي، أحمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، ج147/2.
- ⁶³ أنظر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، (م.س)، ج95/3.
- ⁶⁴ ابن القيم، المصدر نفسه، ج96/3.
- ⁶⁵ أنظر محمد الطاهر بن عاشور، (م.س)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ج312/3.
- ⁶⁶ أنظر أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب من قال طالق يريد به غير الفراق، رقم 14997، ج559/5، إسماعيل بن كثير (774هـ)، مسند الفاروق، ت عبد المعطي قلججي، دار الوفاء، مصر، ط1، 1411هـ، كتاب النكاح، ج419/1.
- ⁶⁷ أنظر أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة، القاهرة، ط3، 1435هـ، ص 33.
- ⁶⁸ أبو حامد الغزالي (505هـ)، المستصفى، ت محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ، ج18/1.
- ⁶⁹ شهاب الدين القرافي، الفروق، (م.س)، ج177/1.
- ⁷⁰ تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، (م.س)، ج157/5.
- ⁷¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (م.س)، ج41/5، ص 42.

- ⁷² أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الشركة، رقم 3382، ج 263/5، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع المضطر وبيع المكره، رقم 11076، ج 29/6.
- ⁷³ أنظر أبو سليمان الخطابي (388هـ)، معالم السنن، المطبعة العلمية، سوريا، ط 1، 1351هـ، ج 87/3، مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 83/3.
- ⁷⁴ أنظر نزيه حماد، تخصيص عموم النصوص بمقاصد الشارع المستنبطة منها، مؤتمر أيوفي الدولي الخامس عشر للهيئات الشرعية، البحرين 12-13 أبريل 2017م، ص 13.
- ⁷⁵ يوسف بن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، ت محمد ولد ماديك، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط 1، 1398هـ، ج 731/2.
- ⁷⁶ تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، (م.س)، ج 361/29.
- ⁷⁷ أنظر أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (م.س)، ج 121/3.
- ⁷⁸ أنظر عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، ط 1، 1430هـ، ص 299.
- ⁷⁹ محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، ت محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، رقم 239، ج 57/1، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، رقم 282، ص 143.
- ⁸⁰ أنظر أبو محمد بن حزم، المحلى بالآثار، (م.س)، ج 142/1.
- ⁸¹ أبو زكريا النووي (676هـ)، المجموع شرح المهذب، ت محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، د.ط، د.ت، ج 169/1.
- ⁸² كاز الشيء كوزا أي جمعه، والكوز من الأواني والجمع أكواز وكيزان وكوزة مثل عودٌ وعيدان وأعواد وعودٌ، واكتاز الماء اغترفه، أنظر محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج 402/5، 403.
- ⁸³ ابن دقيق العيد (702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ت أحمد شاكر، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1374هـ، ج 73/1.
- ⁸⁴ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم، رقم 2645، ج 38/7، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل، رقم 1445، ص 661، واللفظ لمسلم.
- ⁸⁵ أنظر أبو محمد بن حزم، المحلى بالآثار، (م.س)، ج 185/10، 186.
- ⁸⁶ السعوط كل شيء صبيتهفي الأنف من دواء أو غيره، أنظر أبو الحسن بن سيده (458هـ)، المخصص، ت خليل جفال، إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1417هـ، ج 492/1، مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (م.س)، ج 368/2.
- ⁸⁷ أبو عبد الله بن عرفة (803هـ)، المختصر الفقهي، ت حافظ محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط 1، 1435هـ، ج 493/4، عبد الباقي الزرقاني (1099هـ)، شرح مختصر خليل، ت عبد السلام محمد أمين، الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1422هـ، ج 426/4.
- ⁸⁸ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (م.س)، ج 123/5، شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج، (م.س)، ج 172/7، مصطفى الخن وآخرون، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دار القلم، دمشق، ط 4، 1413هـ، ج 203/4.
- ⁸⁹ الوجور يقال وجرت الرجل وجرا وأوجرته من الوجور وهو الدواء الذي يُصبُّ في الفم، أنظر أبو الحسن بن سيده، المخصص، (م.س)، ج 354/4، محمد عميم البركتي (1395هـ)، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ، ص 236.
- ⁹⁰ منصور البهوتي (1051هـ)، كشف القناع على متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، د.ط، 1403هـ، ج 442/5.
- ⁹¹ أنظر علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع، (م.س)، ج 9/4.
- ⁹² البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، رقم 1894، ج 24/3، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب حفظ اللسان للصائم، رقم 1151، ص 510.

- ⁹³ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، رقم 1903، ج3/26.
- ⁹⁴ أنظر أبو محمد بن حزم، المحلى بالآثار، (م.س)، ج4/306.
- ⁹⁵ أنظر أبو الحسن بن بطال (449هـ)، شرح صحيح البخاري، ت ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ، ج4/25، ابن حجر العسقلاني (852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379هـ، ج4/104.
- ⁹⁶ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 6971، ج9/26، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 1421، ص 641، واللفظ لمسلم.
- ⁹⁷ أنظر أبو محمد بن حزم، المحلى بالآثار، (م.س)، ج9/58.
- ⁹⁸ أنظر ابن القيم الجوزية (751هـ)، زاد المعاد، الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27، 1415هـ، ج5/91.
- ⁹⁹ أبو المعالي الجويني (478هـ)، البرهان في أصول الفقه، ت صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، ج2/37، بتصرف يسير.
- ¹⁰⁰ أبو زكريا النووي، المجموع شرح المهذب، (م.س)، ج9/291.
- ¹⁰¹ أبو العباس القرطبي (656هـ)، المفهم لِمَا أَشْكَلَ مِنْ تَلْخِيصِ كِتَابِ مُسْلِمَ، ت محي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق- بيروت، ط1، 1417هـ، ج1/542، 543.
- ¹⁰² أبو بكر الجصاص (370هـ)، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ، ج3/281.

التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني

Apprehension is a comparative study between the Islamic Jurisprudence and the Jordanian rules of sanction

أ. د/ علاء أحمد القضاة* د. إياد محمد السيادة

كلية الدراسات الإسلامية الجامعة الإسلامية بمبنيوتا
alaqudah79@yahoo.com

تاريخ القبول: 2020/11/30

تاريخ الإرسال: 2020/08/21

المخلص:

جاءت هذه الدراسة بهدف الوقوف على حقيقة التوقيف على ذمة التحقيق، والذي يعتبر من الإجراءات الاستثنائية الخطيرة التي لها مساس مباشر بحرية الأفراد وتقيدها، وكذلك انتهاكه لقاعدة البراءة التي تعتبر مبدأ دستورياً، وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: أن التوقيف على ذمة التحقيق يجب أن يكون محاطاً بقيود وضمانات للموقوف، ومنها أيضاً تعزيز وتفعيل إجراء الرقابة الإلكترونية كحل أمام تطبيق أمر الحبس المؤقت أو الحد منه.

الكلمات المفتاحية: التوقيف على ذمة التحقيق؛ أصول المحاكمات الجزائية؛ الفقه الإسلامي.

Abstract:

This study was made to negotiate the fact of arresting pending on investigations ,which consider on of the serious exceptional procedures that directly affect the freedom of individuals or restrict it, which also breaks the rule that: innocence which consider a constitutional principle. Based on, this study concluded a number of results, such as: arresting pending on investigation must be within restrictions and guarantees for the arrested person, it also enhances and activates electronic monitoring procedure as a solution for applying the temporary confinement or even reduce it.

Key words: Apprehension- Rules of Sanction- Islamic Jurisprudence.

مقدمة:

يعتبر توقيف المتهم على ذمة التحقيق من أكثر إجراءات التحقيق مساساً بحريته، لما يترتب على هذا الإجراء الاستثنائي من سلب لحرية الشخص الموقوف على ذمة التحقيق، حيث يخضع قرار التوقيف إلى السلطة الاختيارية أو الجوازية للمدعي العام حسب ظروف الدعوى، فيصدر المدعي العام قرار التوقيف بناء على سلطته التقديرية وظروف الدعوى وفقاً للمادة (114) (أصول جزائية): (بعد استجواب المشتكى عليه يجوز للمدعي العام أن يصدر بحقه مذكرة توقيف...).

كما يخضع قرار التوقيف أحياناً إلى املاءات جهات غير قضائية، أو للحالة المزاجية لدى بعض القضاة والمدعين العامين، الأمر الذي يجعل هذا الإجراء محفوفاً بالكثير من المخاطر والتي من أبرزها التعدي على مصلحة الفرد وحقه في التمتع بحريته الكاملة دون أي قيود تفرض عليها، وكذلك حقه في الحفاظ على كرامته الإنسانية.

* المؤلف المرسل.

وحيثما نعود إلى النصوص الدستورية والتشريعية ذات الصلة بموضوع دراستنا، فإنه يمكننا أن نلاحظ بوضوح أن الدستور الأردني يخلو من النص على مبدأ قرينة البراءة والتي تُعتبر من أهم الضمانات الدستورية والحقوقية التي تعهد بها الأردن في المواثيق والمعاهدات الدولية.

كما أن قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني وبالرغم من نصه على قرينة البراءة؛ إلا أن التأكيد على قرينة البراءة يعد تأكيداً نظرياً فقط، يدحضه التطبيق العملي والواقعي للأصول الإجرائية المتبعة في القضايا الجزائية، إذ لا تعكس التقيد بهذا المبدأ بصورة ملحوظة، الأمر الذي يجعل من التوقيف خرقاً وهدراً لقرينة البراءة.

وهذا ما أكدته بصورة جلية لا التباس فيها الإحصائيات الصادرة عن (مركز العدل للمساعدة القانونية في الأردن) في دراسته التي أجراها في عام (2012)، والتي شملت القضايا الجزائية المفصلة (2008 – 2010)، وقد اشتملت العينة التي تناولتها (1354) موزعة على (37) محكمة من مختلف محافظات المملكة- لم تشمل العينة القضايا التي تدخل ضمن اختصاص محكمة أمن الدولة، يمثل ما نسبته (4.16%) من العينة أمام محاكم الجنايات الصغرى (1.21%) محكمة الجنايات الكبرى.

إن نتائج الدراسة التي أجراها مركز العدل للمساعدة القانونية حول واقع حال التوقيف التمثيل القانوني في القضايا الجزائية في الأردن تفيد أنه يتم إصدار قرارات التوقيف في معظم القضايا الجزائية وتزداد هذه الاحتمالية كلما زادت خطورة القضية، حيث بلغت نسبة التوقيف (8.72%) من مجمل العينة، ومن حيث مدة التوقيف خلال هذه المرحلة، فقد بلغ العدد الكلي لأيام التوقيف خلال هذه المرحلة (4.108%) أيام، وقد أدى التعديل الذي أدخل على قانون أصول المحاكمات الجزائية في عام 2009 إلى تراجع هذه النسبة، فبينما كان معدل فترة التوقيف للفترة السابقة على صدور القانون المعدل 8.118 يوماً، أصبح معدل فترة التوقيف للفترة اللاحقة للقانون المعدل 6.59 يوماً.

كما أظهرت الدراسة أن الموقوفين الذين صدرت بحقهم قرارات براءة، قد بلغ معدل أيام توقيفهم 6.97 يوم، بينما كان معدل أيام التوقيف لمن صدرت بحقهم قرارات عدم المسؤولية 5.2 يوم، وأما قرار إسقاط الدعوى فبلغ معدل أيام التوقيف 3.80 يوم، وكان معدل أيام التوقيف لمن تمت إدانتهم 6.123 يوم.

وتشير النتائج كذلك إلى أن 3.10% من المتهمين الذين تم التحقيق معهم أمام الإدعاء العام، قد مثلوا أمام المدعي العام في نفس اليوم الذي وردت فيه القضية للمحكمة، في حين مثل ما يقارب 5.24% من المتهمين أمام المدعي العام وذلك خلال الأسبوع الأول منذ اليوم الذي وردت فيه قضاياهم للمحكمة، كما مثل ما يقارب 2.39% من المتهمين أمام المدعي العام وذلك خلال الشهر الأول منذ اليوم الذي وردت فيه قضاياهم للمحكمة، كما مثل ما يقارب 8.72% من المتهمين أمام المدعي العام وذلك خلال الثلاثة أشهر الأولى منذ اليوم الذي وردت فيه قضاياهم للمحكمة، كما مثل ما يقارب 1.27% من المتهمين أمام المدعي العام وذلك خلال مدة تزيد عن ثلاثة أشهر منذ اليوم الذي وردت فيه قضاياهم للمحكمة.

ولعل هذه الإحصائيات تمثل جرس إنذار لنا كباحثين ودارسين، وتثير فينا الفضول للبحث والتنقيب بصورة جدية وحقيقية: حول مدى اعتبار الجهات المختصة في إصدار قرار التوقيف (الإدعاء العام والقضاء الأردني) للقاعدة القانونية والفقهية التي تقرها جميع الديانات السماوية والقوانين والمواثيق الدولية بأن: الأصل في الإنسان البراءة، وأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته؟ وهل حقيقة ما نراه في

===== التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني

المحاكم ودوائر الإدعاء العام من حالات كثيرة ومبالغ فيها من قرارات توقيف المتهمين على كثير من التهم التي لا تستدعي التوقيف في معظمها إلا تبعاً للحالة المزاجية لمن يصدر قرار التوقيف؟ أو عدم خضوع الجهة التي استصدرت قرار التوقيف إلى المساءلة والمحاسبة إلا بصورة نظرية ليست حقيقة؟ إن مما لا شك فيه بأن الضرر الذي يترتب على هذا الإجراء لا يمكن تعويضه على الإطلاق، ومن هذا المنطلق فإنه لا يمكن غض الطرف عن كون التوقيف كأحد الإجراءات التي تتخذ في العادة من قبل سلطة التحقيق في الدعوى يعد من أخطر ما يتخذه القاضي أو الجهة التحقيقية تجاه الفرد والتي لها تبعات وانعكاسات على أفراد أسرته، فكم من الأسر التي تشردت، وكم من البيوت التي هدمت، نتيجة لتوقيف متهم بصورة خاطئة أو تعسفية، وخاصة إذا ما تبين لاحقاً براءته⁽¹⁾.

مشكلة الدراسة: تتبّع مشكلة الدراسة من الاختلاف حول موضوع التوقيف على ذمة التحقيق كإجراء احتياطي أم عقوبة قد تؤثر على الشخص الموقوف، والذي قد يمس في سمعته وشرفه وكرامته وسلوكه المستقبلي، خاصة إذا ما تم تبرئته من الجرم المسند إليه، وتتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على الأسئلة الآتية:

1. ما المقصود بالتوقيف على ذمة التحقيق.
2. ما مدى تعارض التوقيف على ذمة التحقيق كإجراء احتياطي مع مبدأ المتهم بريء حتى تثبت إدانته؟
3. ما مبررات التوقيف فقهاً وقانوناً؟

أهداف الدراسة:

1. إظهار أسبقية الشريعة الإسلامية في معالجة مسألة التوقيف على ذمة التحقيق.
2. بيان مبررات التوقيف فقهاً وقانوناً.

أهمية الدراسة: تبرز أهمية الدراسة لكونها تتناول موضوعاً على جانب كبير من الأهمية يتعرض لحرية الإنسان وكرامته؛ لذا فإن استجلاء أحكام هذا الموضوع في الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني.

المبحث الأول: أقسام الحبس فقهاً وقانوناً

يقسم فقهاء الشريعة والقانون الحبس إلى أقسام كثيرة، ومن بين تلك التقسيمات التي ذكرها فقهاء الشريعة⁽²⁾:

1- ما يسمى بـ (حبس الاستظهار) أو (الإستيثاق) أو (التهمة): والمغزى من هذا النوع ليس ذات العقوبة، وإنما التوثق مما هو منسوب إلى المتهم من جرائم، أو التأكد من نتائج جنايته إذا كانت الجنائية لها تداعياتها ويحتمل أن تتطور آثارها وتبعاتها في المستقبل⁽³⁾، وهذا النوع من الحبس له أسبابه ومسوغاته ومنها: التهمة أو الاحتراز، أو تنفيذ العقوبة⁽⁴⁾.

2- ما يسمى بـ (حبس العقوبة) أو (حبس التعزير): وهذا النوع من العقوبة أمر تقديره متروك لولي الأمر أو من ينوب عنه، ويرتبط بصورة لصيقة بالسيرة الجرمية للشخص⁽⁵⁾، وينقسم إلى حبس مؤبد يصدره الحاكم بحق من تكررت منه الجرائم من غير أن يردع عنها بالعقوبات المقدرة⁽⁶⁾، أو إلى حبس مؤقت. أما عند فقهاء القانون فهناك تقسيمات كثيرة للحبس ومنها⁽⁷⁾:

1. الحبس مع الشغل، وهذا النوع يكون في الجرائم التي تكون عقوبتها سنة فأكثر، أو إذا نص قانون الجزاء على ذلك في بعض الحالات مهما كانت مدة العقوبة، وهذا النوع من أنواع الحبس يعتبر من العقوبات المشددة تبعاً لطبيعة الجريمة ومدى خطورتها، وهذا النوع محدد بنص القانون بحالات

خاصة.

2. الحبس البسيط، وهذا النوع لا يقتزن بالشغل كما هو الحال في النوع الأول، ويكون في المخالفات.
3. الحبس على ذمة التحقيق (الإحتياطي): وهذا النوع -هو محل دراستنا- في حقيقته لا يندرج ضمن العقوبات، وإنما يصنف من قبل الإجراءات، إلا أنه يتسم بأنه من أخطر أنواع الإجراءات التي تتخذ ضد المتهم، مما جعل هذا النوع محفوفاً بجملته من القيود والضمانات التي تنظم هذا الإجراء، والتي تؤدي إلى تحقيق الغاية منه.

المبحث الثاني: حقيقة التوقيف على ذمة التحقيق فقهاً وقانوناً

لم يكن مصطلح التوقيف على ذمة التحقيق معروفاً لدى الفقهاء القدامى، وإن كانت معانية وصوره حاضرة في ثنايا حديثهم عند حديثهم عن العقوبات، إذ نجد أن من أنواع الحبس التي ذكروها ما يسمى بحبس الاستيثاق الذي في حقيقته هو ذات ما يسمى اليوم بالتوقيف على ذمة التحقيق⁽⁸⁾، وقد أورد العلماء في تعريف التوقيف على ذمة التحقيق تعريفات كثيرة منها: إجراء احتياطي غايته تعويق شخص أُسند إليه فعل ممنوع بناءً على دلائل معتبرة، ومنعه من التصرف بنفسه مدةً زمنية محددة أو منعه من التأثير على مجرى التحقيق، ممن له ذلك⁽⁹⁾.

أما عند فقهاء القانون، فقد نص المشرع الأردني في قانون العقوبات بأن التوقيف، هو: (إجراء تحفظي يوضع بموجبه المشتكى عليه وبأمر من جهة قضائية مختصة في الحبس لمدة محددة قانوناً وفقاً لما تقتضيه مصلحة التحقيق، وضمن ضوابط حددها القانون).

وبناءً عليه فإننا نجد أن التوقيف يعد من إجراءات التحقيق وليس من إجراءات الاستدلال⁽¹⁰⁾، وهذا الإجراء يهدف إلى ضمان سلامة التحقيق، من خلال وضع المشتكى عليه تحت رقابة المحقق، وعدم تمكنه من الهرب أو العبث بأدلة الدعوى⁽¹¹⁾، وغير ذلك من المبررات والمسوغات التي سنتناولها لاحقاً. إن قوانين أصول المحاكمات الجزائية هي الأداة الأساسية لتحقيق العدالة الجزائية، من خلال حماية حقوق جميع أطراف هذه الدعوى وفي كافة مراحلها من خلال توفير المساواة بين الدفاع والاتهام، وضمان الحرية الشخصية للمتهم أثناء مراحل الدعوى الجزائية ابتداءً من مرحلة التحقيق وحتى صدور حكم نهائي قطعي وبات والحرص على أن يكون المساس بهذه الحرية في أضيق الحدود وبما يكون محققاً للعدالة وللمصلحة العامة خوفاً من ضياع الأدلة أو هروب المتهم وفي الأحوال التي تكون فيها الإجراءات الاحترازية الأخرى غير كافية كالكفالة أو المنع من السفر.

وفي هذا السياق فقد اعتبر الدستور الأردني في مادته (7) أن الحرية الشخصية أصلاً وتجب حمايتها، وأن أمر حمايتها يقع على عاتق الدولة وأنه من أهم واجباتها، كما جاء بالمادة (8): (لا يجوز أن يوقف أحد أو يحبس إلا وفق أحكام القانون).

وهذا ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة (9) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 16 / 12 / 1966 والذي صادقت عليه الأردن بتاريخ 28 / 5 / 1975، ونشر في الجريدة الرسمية بتاريخ 15 / 6 / 2006 في العدد رقم 4764 على الصفحة رقم 2227، حيث تنص هذه الفقرة على أنه: (لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه، ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفاً، ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقاً للإجراء المقرر).

===== التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني

وقد جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الفقرة (1) من المادة (11) منه: (أنه كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلا إذا ثبتت إدانته قانوناً لمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات للدفاع عنه)⁽¹²⁾، هذا بالإضافة إلى العديد من النصوص القانونية التي وردت في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم (9) لسنة (1961)، المواد (105) و(106) و(108) و(113)، وقانون العقوبات الأردني رقم 16 لسنة (1960)، المواد (178)، (179)، (190)، (346)، وقانون مراكز الإصلاح والتأهيل المؤقت رقم (40) لسنة (2001) المادة (35).

ومن الجدير بالذكر أن الأردن اعتبر الاتفاقيات الدولية المصادق عليها في مرتبة أعلى من القانون الوطني وفقاً للقرارات الصادرة عن محكمة التمييز الأردنية التي أخذت بسمو الاتفاقيات الدولية على التشريع المحلي.

وقد تضمن القانون النص على قرينة البراءة وتحديداً في نص المادة (147): (المتهم بريء حتى تثبت إدانته)، ونص على عدم جواز القبض أو حبس أي إنسان إلا بأمر من السلطات المختصة. فالأصل أن اللجوء إلى التوقيف هو مسألة جوازيه وليست وجوبيه، مما يعني الطابع التقديري، فيجوز تقديره إذا قدر المحقق أن مصلحة التحقيق تقتضيه، وعلى أن يضع في اعتباره مقتضيات الصفة الاحتياطية لهذا التدبير، مقدراً في الوقت ذاته ما فيه من شذوذ وما يطوي عليه من خطورة⁽¹³⁾. فلا يقرر المدعي العام التوقيف إلا في حالة الضرورة وعندما لا يجد بديلاً له من إجراءات الاحتياط الأخرى، كما يفترض في المحقق أن يراعي لدى فرضه هذا الإجراء الظروف الملائمة لكل حالة على حدة من حيث طبيعة الواقعة والظروف الشخصية للمدعى عليه، كما تستلزم الصفة الاحتياطية للتوقيف أن يتقرر انقضاء فور زوال الأسباب التي استدعت اللجوء إليه⁽¹⁴⁾.

المبحث الثالث: مبررات التوقيف فقهاً وقانوناً

ذكر فقهاء الشريعة العديد من المسوغات لتوقيف المتهم على ذمة التحقيق، ومنها: تهدة الرأي العام، أو عدم الوفاء بالدين الذي عليه⁽¹⁵⁾، أو وجود التهمة⁽¹⁶⁾ أو باعتباره إجراء من إجراءات الأمن، أو بهدف تعويق الشخص لمن يخشى هروبه⁽¹⁷⁾، أو حماية المتهم بصورة مؤقتة⁽¹⁸⁾. أما عند فقهاء القانون فإن ما ذكروه من مبررات تكاد تتطابق ما ذكره فقهاء الشريعة ومن بين المبررات التي ذكرها فقهاء القانون ما يلي:

1. **جسامه الجريمة:** قصر المشرع الأردني التوقيف على الجرائم ذات الأهمية لخطورتها⁽¹⁹⁾، وفي هذا السياق جاء قرار محكمة التمييز: (أنه لا يجوز توقيف المشتكى عليه إذا كانت الجريمة المسندة إليه عند ثبوتها تستوجب الغرامة فقط)⁽²⁰⁾ إلا أنه يجوز للمدعي العام أن يصدر مذكرة توقيف بحق المشتكى عليه إذا كان الفعل معاقباً عليه بغير ما سبق، وذلك في حالات مخصوصة وردت في قانون أصول المحاكمات الجزائية، حيث نصت الفقرة الثانية من المادة (114) أنه: (على الرغم مما ورد في الفقرة (1) يجوز للمدعي العام أن يصدر مذكرة توقيف بحق المشتكى عليه في الأحوال التالية:
أ. إذا كان الفعل المسند إليه من جرائم الإيذاء أو الإيذاء غير المقصود أو السرقة.
ب. إذا لم يكن له محل إقامة ثابت ومعروف في المملكة، على أن يفرج عنه إذا كان الفعل المسند إليه معاقباً عليه بالحبس مدة لا تزيد على سنتين وقدم كفيلاً يوافق عليه المدعي العام يضمن حضوره كلما طلب إليه ذلك).

2. مبررات تتعلق بإظهار الحقيقة وتحقيق العدالة وضمان عدم عرقلة إجراءات التحقيق: من أجل

تحقيق هذه الغاية فإنه ينبغي المحافظة على أدلة الدعوى الجزائية من أي عبث أو إفساد، ومنع التأثير على الشهود أو التدبير السيئ للمتهم مع باقي شركائه في الجريمة⁽²¹⁾، أو الخشية من فرار المتهم، أو بقصد حماية شخص المشتكى عليه وبالأخص في جرائم القتل، إذ أن تركه طليقاً لحين موعد محاكمته قد يؤدي إلى الانتقام من ذوي المجني عليه، وبالتالي فإن الأمر متروك للجهة التي تملك إصداراً لتقدير توافر هذه المبررات، فالتوقيف ليس من الإجراءات الهادفة إلى التنقيب والبحث عن الأدلة الجرمية⁽²²⁾. جاء في المادة (111/1) أن التوقيف يكون مبرراً في جميع الأحوال التي تقتضيها مصلحة التحقيق، حيث نصت المادة المذكورة أن (للمدعي العام في دعاوى الجناية والجنحة أن يكتفي بإصدار مذكرة حضور على أن يبدلها بعد استجواب المشتكى عليه بمذكرة توقيف إذا اقتضى التحقيق ذلك).

كما جاءت المادة (114)، الفقرة الأولى من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني لتوضح: بأن التوقيف هو تدبير استثنائي ولا يكون مبرراً إلا إذا كان هو الوسيلة الوحيدة للمحافظة على أدلة الإثبات أو المعالم المادّة للجريمة أو للحيلولة دون ممارسة الإكراه على الشهود أو على المجنّي عليهم أو لمنع المشتكى عليه من إجراء أي اتصال بشركائه في الجريمة أو المتدخلين فيها أو المحرضين عليها أو أن يكون الغرض من التوقيف حماية المشتكى عليه نفسه أو وضع حد لمفعول الجريمة أو الرغبة في اتقاء تجددتها أو منع المشتكى عليه من الفرار أو تجنّب النظام العام أي خلل ناجم عن الجريمة.

3. وجود دلائل قوية على ربط المشتكى عليه بالجريمة: ذكرت الفقرة الأولى من المادة (114)

(أصول جزائية)، أنه: (يجوز للمدعي العام أن يصدر مذكرة توقيف بحق المشتكى عليه بعد استجوابه، إذا كان الفعل المسند إليه معاقباً عليه بالحبس لمدة تزيد على سنتين أو بعقوبة جنائية مؤقتة وتوافرت الدلائل التي تربطه بالفعل المسند إليه. . .)، وهذا يدل على أن صلاحية المدعي العام في إصدار مذكرات التوقيف ترتبط بمدى توافر الدلائل التي تثبت علاقة السببية بين المشتكى عليه والفعل المسند إليه، بحيث يكون إصدار قرار التوقيف مبرراً⁽²³⁾.

المبحث الرابع: شروط التوقيف فقهاً وقانوناً

وضع فقهاء الشريعة شروطاً دقيقة للتوقيف على ذمة التحقيق، وهذه الشروط من شأنها أن تقيد عملية اللجوء إليه، حماية للمتهم من التعسف والتجاوز، فلا يلجأ إليه إلا بضوابط، منها:

1. أن يكون هناك سيرة إجرامية للمتهم تفيد إمكانية إقدامه على الجرم الذي اتهم به.
2. تقديم المدعي بينة تؤكد صحة ادعائه ضد المتهم، فإن لم يقدم شيئاً من ذلك، لا يحبس اتفاقاً⁽²⁴⁾.
3. صدور أمر التوقيف ممن يتمتع بذلك الاختصاص⁽²⁵⁾.
4. أن يكون الهدف من التوقيف هو تعويق المتهم بمكان معين، حتى يتضح أمره للقاضي⁽²⁶⁾.
5. أن يكون مكان التوقيف مهيناً لأداء العبادات، وألا يكون ثمة خطر على صحة المتهم.
6. عدم التماذي في مدة التوقيف عن القدر الضروري، لئلا يترتب عليها الإضرار بالمتهم، وتقويت الكثير من المنافع عليه وعلى لأسرته⁽²⁷⁾.
7. ضمان عدم ضياع حقوق الشخص الموقوف على ذمة التحقيق⁽²⁸⁾.

أما فقهاء القانون فقد قسموا شروط التوقيف على ذمة التحقيق إلى نوعين هما: النوع الأول: شروط موضوعية، والنوع الثاني: شروط شكلية، ولعل هذا التقسيم هو عمل نظري بحث، فجميع الشروط شكلية كانت أو موضوعية تُعد شروطاً أساسية، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

===== التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني

النوع الأول: الشروط الموضوعية، ومنها: جسامه الجريمة، وأهلية المتهم، وكفاية الأدلة، ووجوب سماع أقواله، وتوفر مبررات كافية لحبسه، وعدم تجاوز التوقيف مدة معينة⁽²⁹⁾، ولعل من المناسب تقسيم فكرة المدة كشرط للتوقيف إلى ما يلي:

1- توقيف المدعي العام، ويشمل حالتين:

الحالة الأولى: نصت الفقرة الأولى من المادة (114) (أصول جزائية) على أن: (مدة التوقيف خمسة عشر يوماً قابلة للتجديد بحيث لا يتجاوز ستة أشهر في الجنايات وشهرين في الجناح...)، فيجوز للمدعي العام أن يصدر بحق المشتكى عليه مذكرة توقيف لمدة لا تتجاوز خمسة عشر يوماً، ويجوز له تجديدها كلما اقتضت مصلحة التحقيق ذلك، على ألا يتجاوز التجديد ستة أشهر في الجنايات وشهرين في الجناح.

الحالة الثانية: إذا كان الفعل المسند إلى المشتكى عليه معاقباً بالإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال المؤبد، ويشترط مع هذه الحالة أن تتوافر الدلائل التي تربط المشتكى عليه بالفعل المسند عليه، وهنا على المدعي العام إصدار مذكرة توقيف بحقه لمدة خمسة عشر يوماً تجدد عدة مرات مماثلة لضرورات استكمال التحقيق⁽³⁰⁾.

2- توقيف المحكمة: على خلاف ما ورد في الحالتين السابقتين في توقيف المدعي العام، يفرج عن المشتكى عليه ما لم يتم تجديد مدة التوقيف في أحوال أخرى تقتضيها مصلحة التحقيق، وذلك من خلال إلزام المدعي العام بعرض ملف الدعوى على المحكمة المختصة، التي لها بعد الإطلاع على مطالعة المدعي العام وسماع أقوال المشتكى عليه أو وكيله، والإطلاع على أوراق التحقيق أن تقرر تمديد مدة التوقيف لمدة لا تتجاوز شهراً في كل مرة، بشرط إلا يزيد مجموع التمديد مدة شهرين، أو أن تقرر المحكمة الإفراج عن الموقوف بكفالة أو بدونها⁽³¹⁾.

النوع الثاني: الشروط الشكلية ومنها:

1- أن يصدر الأمر به من السلطة المختصة بذلك: هناك جهتان تمتلكان سلطة التوقيف هما، النيابة العامة ومحكمة الموضوع:

أ- النيابة العامة: يعد التوقيف من صلاحية النيابة العامة، فقد نصت الفقرة الأولى من المادة (111) (أصول جزائية): (للمدعي العام في دعاوي الجنايات والجناح أنه يكتفي بإصدار مذكرة حضور على أن يستبدلها بعد استجواب المشتكى عليه بمذكرة توقيف...)، كذلك الفقرة الأولى من المادة (114) (أصول جزائية): (بعد استجواب المشتكى عليه يجوز للمدعي العام أن يصدر بحقه مذكرة توقيف...)، وكذلك الفقرة (2) من نفس المادة: (على الرغم مما ورد في الفقرة (1) يجوز للمدعي العام أن يصدر مذكرة توقيف بحق المشتكى عليه في الأحوال التالية...).

ب- محكمة الموضوع: يجوز للقاضي ممارسة هذه الصلاحية بعد إحالة ملف الدعوى إليه، فقد قررت الفقرة الرابعة من المادة (114) (أصول جزائية) أنه: (إذا اقتضت مصلحة التحقيق استمرار توقيف المشتكى عليه بعد انتهاء المدد المبينة في الفقرة 1 من هذه المادة وجب على المدعي العام عرض ملف الدعوى على المحكمة المختصة بنظر الدعوى، وللمحكمة بعد الإطلاع على مطالعة المدعي العام وسماع أقوال المشتكى عليه أو وكيله والإطلاع على أوراق التحقيق أن تقرر تمديد مدة التوقيف...).

2- يجب إبلاغ الموقوف بأمر توقيفه وأسبابه، وهذا ما نصت عليه المادة 117 (أصول جزائية) حيث أوردت: (يبلغ المشتكى عليه بمذكرات الحضور والإحضار والتوقيف ويترك له صورة عنها).

3- أن يوقع على مذكرة التوقيف المدعي العام الذي أصدرها، ويختتمها بخاتم دائرته، ويذكر فيها اسم

المشتكى عليه وشهرته وأوصافه المميزة⁽³²⁾، كما يجب أن يبين في مذكرة التوقيف الجرم الذي استوجب إصدارها، ونوعه، والمادة القانونية بقدر الإمكان ونوع التهمة التي تعاقب عليه، ومدة التوقيف⁽³³⁾. وبهذا يتضح أن الشروط الموضوعية والشكلية إنما وضعت من أجل حماية المتهم من التعسف الذي قد يتعرض له من معاملته كمجرم قبل أن تتم إدانته، مع مراعاة مصلحة المجتمع في التحفظ على المجرم حتى لا يتمادى في الجريمة، وهي غايات تتوخاها الشريعة الإسلامية ولا تخرج عن مقاصدها، إلا أن ما يتخذ من هذه الشروط في القوانين قد لا يفي بالغرض في بعض الأحيان، ولذلك ينظر إليها على أنها اجتهادات قابلة للنظر والمناقشة والاختبار عند التطبيق، فما كان منها يخدم المقاصد الشرعية، يؤخذ به ويطور بحسب الإمكان، وما ثبت عدم صلاحيته، يستبعد ويستبدل بغيره.

خاتمة: وتتضمن أهم النتائج:

1. التوقيف على ذمة التحقيق يجب أن يكون محاطاً بقيود وضمانات للموقوف.
2. تعزيز وتفعيل إجراء الرقابة الإلكترونية كحل أمام تطبيق أمر الحبس المؤقت أو - الحد منه.
3. التوقيف يعد من إجراءات التحقيق وليس من إجراءات الاستدلال وهذا الإجراء يهدف إلى ضمان سلامة التحقيق.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- 1- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ - 1986م.
 - 2- ابن قيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المحقق: نايف بن أحمد الحمد، ط1، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، 1428 هـ.
 - 3- ابن مازة، محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، ط1، دار الكتب العلمية: بيروت، 1424 هـ - 2004 م.
 - 4- ابن مفلح، محمد بن مفلح، كتاب الفروع، ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1424 هـ، 2003 م.
 - 5- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948.
 - 6- بريك، إدريس عبد الجواد، التوقيف وحماية الحرية الفردية، دار الجامعة الجديدة، ليبيا، 2008.
 - 7- بهنسي، أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 1989 م.
 - 8- الجوخدار، حسن، التحقيق الابتدائي في قانون أصول المحاكمات الجزائية: دراسة مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع: عمان، 2011.
 - 9- الحباشنة عبد الإله، التوقيف وإخلاء السبيل في القانون الأردني والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، رسالة ماجستير في جامعة عمان العربية، 2006.
 - 10- حسني، محمود نجيب، علم العقاب، ط1، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 1966.
 - 11- الحصفكي، إبراهيم بن أحمد، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ط2، دار الفكر، بيروت، 1836.
 - 12- الزواوي، عباس، الحبس المؤقت وضماناته في التشريع الجزائري، مجلة المنتدى القانوني، جامعة بسكرة، العدد 5.
 - 13- سليمان عبد المنعم، أصول الإجراءات الجزائية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.
 - 14- سويلم، حمد علي، ضمانات الحبس الاحتياطي، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2007.
 - 15- الشواربي، عبد الحميد، ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1988م.
 - 16- الشواربي عبد الحميد، البطان الجنائي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990.
 - 17- الصواء، علي، بحث بعنوان "الحجز المؤقت، التوقيف" وحكمه في الشريعة الإسلامية"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي عمان، ع1، مج 3، ص47، كانون الثاني 1986- مطبعة الجامعة الأردنية عمان.
 - 18- عباس، نهاد فاروق، الحماية الجنائية لحقوق المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعه القاهرة، 1420هـ.
 - 19- عدلي أمير خالد، أحكام قانون الإجراءات الجنائية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2000 م.

التوقيف على ذمة التحقيق دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردنية

- 20- العليمي، عادل، الأحكام المستحدثة في قانون الإجراءات الجنائية في ضوء القانون 174، دار المعرفة الجديدة، الاسكندري، 1998م.
- 21- عمارة، عبد الحميد، ضمانات المتهم أثناء مرحلة التحقيق الابتدائي في الشريعة الإسلامية والتشريع الجزائري، دراسة مقارنة، دار المحمدية، الجزائر، 1998 م.
- 22- قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني المعدل رقم 9 لسنة 1961.
- 23- قانون العقوبات الأردني المعدل رقم 16 لسنة 1960.
- 24- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.
- 25- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي - بيروت، 1982 م.
- 26- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م.
- 27- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة.
- 28- المجالي، نظام توفيق، الضوابط القانونية لشرعية التوقيف، دراسة مقارنة في التشريع الجزائري الأردني، مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات، مج 5، ع2، 1997.
- 29- مجلة نقابة المحامين، الأعداد: 1966، 1982، 1995، 1998.
- 30- مصطفى، محمود محمود، الإثبات في المواد الجنائية في القانون المقارن، ط1، دار الكتاب الجامعي الجديد: القاهرة، 1977.
- 31- منشورات مركز عدالة.
- 32- منلا، محمد بن فرامرز بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية.
- 33- الموسوعة الفقهية الكويتية، صدره عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الأجزاء 1 - 23: ط2، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء 24 - 38: ط1، مطابع دار الصفاة - مصر، الأجزاء 39 - 45: طبع الوزارة، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ).

الهوامش:

- (1) المجالي، نظام توفيق، الضوابط القانونية لشرعية التوقيف، دراسة مقارنة في التشريع الجزائري الأردني، مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات، مج 5، ع2، 1997، ص122.
- (2) القرافي، الفروق، ج4، ص79-80، ابن فرحون، إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ - 1986م، ج2، ص312.
- (3) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص319 ابن قيم، الطرق الحكمية، ج1، ص269.
- (4) الموسوعة الفقهية الكويتية، صدره عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، الأجزاء 1 - 23، ط2، دار السلاسل الكويت، الأجزاء 24 - 38، ط1، مطابع دار الصفاة مصر، الأجزاء 39 - 45، ط2، طبع الوزارة، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، ج16، ص292.
- (5) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص94-95.
- (6) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص15.
- (7) الوسيط في قانون العقوبات القسم العام، ص579.
- (8) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية، 1406هـ - 1986م، ج، ص173 ابن مازة، محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1424 هـ - 2004م، ج8، ص237، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص322-323 ابن مفلح، محمد بن مفلح، كتاب الفروع، ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1424 هـ، 2003 م، ج11، ص195 - 196.
- (9) ابن قيم، الطرق الحكمية، ج1، ص269، بهنسي، أحمد فتحي، العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 1989م، ص204، عباس، نهاد فاروق، الحماية الجنائية لحقوق المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعه القاهرة، 1420هـ، ص226، الصوا، علي، بحث بعنوان "الحجز المؤقت، التوقيف وحكمه في الشريعة

- الإسلامية"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية، عمادة البحث العلمي، عمان، ع1، مج 3، ص47-1986 مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، ص47.
- (10) بريك، إدريس عبد الجواد، التوقيف وحماية الحرية الفردية، دار الجامعة الجديدة، ليبيا، 2008، ص50.
- (11) عدلي أمير خالد، أحكام قانون الاجراءات الجنائية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2000، ص12.
- (12) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة 1948 .
- (13) مصطفى، محمود محمود، الإثبات في المواد الجنائية في القانون المقارن، ط1، دار الكتاب الجامعي الجديد القاهرة، 1977، ج1، ص309.
- (14) حسني، محمود نجيب، علم العقاب، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1966، ص762.
- (15) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص57، منلا، محمد بن فرامر بن علي، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، ج2، ص407-408.
- (16) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، الأحكام السلطانية، دار الحديث القاهرة، ص323.
- (17) الشواربي، عبد الحميد، ضمانات المتهم في مرحلة التحقيق الابتدائي، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1988م، ص353.
- (18) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج2، ص316.
- (19) العليمي، عادل، الأحكام المستحدثة في قانون الإجراءات الجنائية في ضوء القانون 174، دار المعرفة الجديدة، الإسكندرية، 1998، ص43.
- (20) الفقرة (2) تمييز جزاء رقم 1965/91، المنشور على الصفحة رقم 288 من مجلة نقابة المحامين 1966.
- (21) سليمان عبد المنعم، أصول الإجراءات الجزائية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص211.
- (22) الجوخدار، حسن، التحقيق الابتدائي في قانون أصول المحاكمات الجزائية: دراسة مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع: عمان، 2011، ص497.
- (23) الحباشنة، عبد الإله، التوقيف وإخلاء السبيل في القانون الأردني والاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، رسالة ماجستير في جامعة عمان العربية، 2006، ص53 .
- (24) عمارة، عبد الحميد، ضمانات المتهم أثناء مرحلة التحقيق الابتدائي في الشريعة الإسلامية والتشريع الجزائري، دراسة مقارنة، دار المحمدية، الجزائر، 1998 م، ص384.
- (25) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص322.
- (26) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي - بيروت، 1982 م، ج 7، ص 53
- (27) الحصفكي، إبراهيم بن أحمد، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر، بيروت، 1836، ط2، ج 5، ص 370.
- (28) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 174.
- (29) الزواوي، عباس، الحبس المؤقت و ضماناته في التشريع الجزائري، مجلة المنتدى القانوني، جامعة بسكرة، العدد 5، 263 - 268، الشواربي عبد الحميد ، البطلان الجنائي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990 ، ص26، سويلم، محمد علي، ضمانات الحبس الاحتياطي، ط1 ، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2007 ، ص 48 .
- (30) الفقرة 3 من المادة 114 من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني.
- (31) الفقرة الرابعة من المادة 114 من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني.
- (32) المادة 115 من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني
- (33) المادة 116 من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني.

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي من خروج المرأة أثناء عدتها

Leave several death: legal jurisprudence reading in the light of the legal ruling "in the exit of the woman during her period"

د/ حبيبة رحايب

كلية الشريعة والاقتصاد - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

rihab.rahabi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/03/01 تاريخ القبول: 2020/10/16

الملخص:

تمنح معظم التشريعات الوطنية لدول العالم؛ إجازة الثلاثين يوما (مدة شهر) كإجازة مدفوعة الأجر سنويا لكل العمال، رجالا ونساء، كما تمنح التشريعات الوطنية، وفي حالات يحددها القانون إجازات ثانوية أو خاصة، تختلف مدتها ودواعيها وأسبابها من قانون وطني إلى آخر. وتعتبر إجازة عدة الوفاة من الإجازات المستحدثة للمرأة المسلمة، وقد تباينت التشريعات الوطنية للدول العربية حول منح إجازة كاملة بخصوصها أو بعضا منها، علما أن الموقف الفقهي لمعالجة هذه المسألة يُخَرِّج على قضية خروج المرأة أثناء عدتها سواء كانت العدة من طلاق أو وفاة، وهو المعطى الذي تستند إليه الورقة البحثية في معالجة الموقف القانوني لبعض التشريعات العربية التي لا تمنح إجازة كاملة لعدة الوفاة أو تسوي بينها وبين وفاة أحد الأصول أو الفروع، وهو ما يحتم خروج المرأة للعمل. الكلمات المفتاحية: إجازة؛ العدة؛ العمل، إجازة عدة الوفاة.

Abstract:

Most of the national legislation of the countries of the world provides 30 days (one month) as paid vacation annually to all workers, both men and women. In the cases specified by the law, secondary or special vacation is also granted, the duration and reasons vary from one national law to another.

Vacation pay due to death is one of modern holidays for Muslim women The national legislations of the Arab countries have varied on the granting of full Vacation pay or some of days . The jurisprudential position to deal with this issue is based on the issue of the woman's exit during her Waiting Period , whether it is a divorce or death, which is the basis of the research paper in dealing with the legal position of some Arab legislation that does not grant full leave for death or settle between them and the death of an asset or branches, which necessitates the exit of women to work.

Keywords: Vacation pay; vacation; work; death working ; woman; Several death leave.

أهمية موضوع البحث:

تكمن أهمية بحث موضوع "إجازة عدة الوفاة" في تشريعات العمل العربية مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي، استناداً إلى أن هذا الأخير يقوم - كمبدأ أصلي - على إجماع فقهاء المذاهب على عدم جواز خروج المرأة من بيت زوجها أثناء عدتها، ولا سيما عدة الوفاة، ومثل هذه القضية قد لا تطرح إشكالا كبيرا بالنسبة للمرأة غير العاملة، لكنها تطرح ذلك في وضعية المرأة العاملة في الدول العربية، وهو ما يشكل مفارقة بين الحكم الشرعي في المسألة، وموقف التشريعات الوطنية في هذه القضية، وهي في مجموعها وعمومها تستند إلى الشريعة الإسلامية في قضايا الأحوال الشخصية التي تُقرُّ بعدة الوفاة للمتوفى عنها زوجها، وبين تشريعات العمل العربية التي تختلف مواقفها من المسألة .

أهمية معرفة الأحكام المتعلقة بالعدة، لا سيما بالنسبة للمرأة العاملة، على اعتبار أن فقهاء الشريعة الإسلامية، غلبوا في العدة الشرعية؛ كونها من الأحكام التعبديّة التي فرضها الله على المسلمين تعبداً له بها، فكان امتثال المسلم بها نابع من يقينه بأنه عبد خاضع لله عز وجل، يطبق ما أمره به وينتهي عما نهاه عنه.

إشكالية البحث:

على الرغم من إقرار مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة الذي كرسته معايير العمل الدولية والعربية في مجال العمل، إلا أن هناك بعض الاعتبارات أدت إلى إفراد حماية قانونية خاصة للمرأة العاملة، سواء في مجال التشغيل أو في تعزيز بعض الإجازات الخاصة للمرأة، ومرد ذلك أنه توجد بعض الحقوق الخاصة للصيقة بالمرأة كونها أنثى تحمل وتنجب وتربي أولادها، فضلا عن تحملها بعض الأعباء العائلية التي لا يمكن أن يقوم بها الرجل، الأمر الذي يتطلب تحقيق نوع من التوازن في الحقوق التي يتمتع بها كل منهما، بالإضافة إلى أن المرأة تتمتع ببعض الصفات التي توجب عليها القيام ببعض الأعمال وعدم صلاحيتها للقيام بنوع آخر، مما أوجد نوعاً من الاختلاف الطبيعي بينها وبين الرجل، يتطلب إفراد حماية خاصة للمرأة سواء في معايير العمل الدولية والعربية أو على نطاق التشريعات الوطنية سواء في مجال التشغيل أو في مجال حماية الأمومة والطفولة¹.

لقد تباينت التشريعات العربية، حول إجازة عدة الوفاة للمرأة، فبعضها عملت على تكريسها تنفيذاً للحكم الشرعي الوارد في القرآن الكريم، في مقابل عدم إعطاء هذا الأمر (أهمية)، إذ تعاملت معه بعض هذه التشريعات مثله مثل حالات الوفاة للأقارب، وعليه؛ ما موقف التشريعات العربية من إجازة عدة الوفاة في ظل تبنيها للشريعة الإسلامية كمصدر لقانون الأحوال الشخصية في هذه الدول، وتشريعات عمل قد تتوافق وقد تختلف وإجماع الفقهاء في عدم جواز خروج المعتدة من عدة وفاة من بيت زوجها كأصل عام؟

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

وعليه: هل في الاستثناءات الواردة على حكم الأصل وهو جواز خروج المرأة للضرورة والحاجة ما يجعل من خروجها للعمل مندرجا تحت هذا الاستثناء، وهو ما يتوافق وتشريعات العمل الوطنية التي لا تمنح إجازة كاملة للمرأة العاملة المعتدة عدة وفاة؟.

إلى أي مدى يمكن توحيد تشريعات العمل العربية في اعتماد إجازة عدة الوفاة بأجر كامل، وجعله من الحقوق المكتسبة للمرأة العربية العاملة؟.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي ل"إجازة عدة الوفاة"

في هذا المبحث، سيتم التعريف بمدلول "الإجازة أو العطلة" (مطلب أول)، كما سيتم تعريف العدة لغة واصطلاحا في (مطلب ثان)، كما يتناول المبحث في مطلب ثالث: أدلة مشروعية العدة والحكمة من تشريعها.

المطلب الأول: مدلول الإجازة أو العطلة في تشريعات العمل العربية

تعتبر تشريعات العمل العربية (التي وقف عليها البحث)² عن فترة الراحة السنوية أو الاستثنائية أو ما في حكمهما ب "الإجازة" أو "العطلة" أو "الراحة"، إلا أن هذه التشريعات لا تعطي تعريفا منضبطا محددًا في غالبها ل"العطلة" أو "الإجازة".

ومن بين الذين عرفوا العطلة (الإجازة)، المشرع التونسي، الذي عرف العطلة بقوله: «تعتبر العطلة انقطاعا وقتيا عن العمل، يتم الترخيص فيه من قبل الإدارة بالاعتماد على مطلب يقدمه العون، لذلك فإنه لا يمكن للعون العمومي أن ينقطع عن العمل دون مبرر قانوني، فقد نصت الفقرة الثالثة من الفصل 35 من النظام الأساسي العام لأعوان الوظيفة العمومية على أنه: «ينجر عن كل غياب غير مبرر بعطلة قانونية لأحكام هذا القانون حجر من المرتب بعنوان أيام الغيابات علاوة على العقوبات التأديبية إن اقتضى الأمر»³.

المطلب الثاني: التعريف بالعدة وأدلة مشروعيتها.

الفرع الأول: تعريف العدة لغة واصطلاحا.

أولا- العدة بكسر العين من الفعل عدّ، وهو إحصاء الشيء مثل قولهم: عدّه يعدّه عدّا وتعدادا، بمعنى أحصاه وعدّده⁴، ومنها: اعتدت بالشيء، أي أدخلته في الحساب والعد، ومنها عدة المرأة، قيل أيام أقرائها مأخوذة من (العدّ) والحساب، وقيل تربصها المدة الواجب عليها والجمع (عددّ) مثل سدره وسدر، وعدة المرأة: أيام إحدادها على زوجها وحزنها عليه⁵.

ثانيا- اصطلاحا: عرف فقهاء الشريعة الإسلامية المتقدمون منهم والمعاصرون العدة بتعريفات كثيرة، حيث عرفها المتقدمون من فقهاء المذاهب كالاتي:

- 1- الحنفية بأنها: «أجل ضرب لانقضاء ما بقي من آثار النكاح»⁶.
- 2- وجاء تعريفها عند المالكية بأنها: «العدة للمطلقة أو من توفي عنها زوجها: مدة من الزمن معينة شرعا، أي عينها الشارع، لمنع المطلقة المدخول بها دون غيرها و لمنع المتوفى عنها أي مات زوجها من النكاح»⁷.
- كما عرفت - أيضا - بأنها: «مدة منع النكاح لفسخه أو موت الزوج أو طلاقه فيدخل مدة منع من طلق رابعة نكاح غيرها»⁸، والمراد ب "المنع"؛ هو منع المرأة لا منع الرجل، لأن مدة منع من طلق رابعة من نكاح غيرها لا يقال له عدة لا لغة ولا شرعا، لأنه لا يُمكن من النكاح في مواطن كثيرة، كزمن الإحرام والمرض، ولا يقال فيه أيضا أنه معتد⁹.
- 3 - وعرفها الشافعية بأنها: «اسم لمدة تتربص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوجها»¹⁰.
- 4 - وعرفها الحنابلة بأنها: «التربص المحدود شرعا»¹¹.

أما المعاصرون، فمن بين من عرفها:

- 1 - عرفها شلبي بأنها: أجل حدده الشارع للمرأة التي حصلت الفرقة بينها وبين زوجها بسبب من الأسباب، تمتنع عن التزوج فيه بغير زوجها الأول¹².
- 2- وعرفها أبو زهرة: هي «أجل ضرب لانقضاء ما بقي من آثار النكاح، فإذا حصلت الفرقة بين الرجل وأهله لا تنفصم عرا الزوجية من كل الوجوه بمجرد وقوع الفرقة، بل تتربص المرأة ولا تتزوج غيره، حتى تنتهي تلك المدة التي قدرها الشارع»¹³. فمن بين أنواع العدة التي تشير إليها التعريفات السابقة هي عدة الوفاة.

ثالثا - تعريف بعض التشريعات العربية للعدة:

- أولا - المشرع الجزائري: لم يعرف المشرع الجزائري العدة بوجه عام، حيث أشار في المادة 58 إلى عدة المطلقة حيث قال: «تعدت المطلقة المدخول بها غير الحامل بثلاثة قروء، واليائس من المحيض بثلاثة أشهر من تاريخ التصريح بالطلاق».
- ونصت المادة 59 على عدة المتوفى عنها زوجها، حيث جاء فيها: «تعدت المتوفى عنها زوجها بمضي أربعة أشهر وعشرة أيام، وكذا زوجة المفقود من تاريخ صدور الحكم بفقده».
- ومعنى ذلك؛ أن المرأة التي فارقتها زوجها يجب عليها أن تنتظر بدون زواج حتى تنقضي المدة المحددة شرعا، فإن كانت المفارقة بالموت وجب عليها الانتظار مطلقا دخل بها أو لم يدخل، وإن كانت

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

المفارقة بالطلاق أو الفسخ وجب عليها الانتظار إذا كان ذلك بعد الدخول بها، فإذا انقضت المدة حل لها التزوج.

الفرع الثاني: مشروعية عدة الوفاة.

إذا مات الزوج وترك زوجته حائلا غير حامل، فإن عدتها تكون أربعة أشهر وعشرة أيام، سواء كانت مسلمة أو ذمية، صغيرة أو كبيرة، مدخولا بها أو غير مدخول بها، يدل على مشروعية عدة الوفاة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 234]، ففي هذه الآية أمر من الله عز وجل للمرأة المتوفى عنها زوجها أن تعتد أربعة أشهر وعشرا، والمقصود هنا هو المرأة الحائلا غير الحامل، وذلك بقراءة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ [البقرة: 240]، فهذه الآية وإن كانت متأخرة عن الآية الأولى في التلاوة، فإنها - أي آية الحول - منسوخة بالآية الأولى - أربعة أشهر وعشرا - لأنها متأخرة عنها في النزول¹⁴.

وفي السنة النبوية، ما روي عن أم حبيبة زوجة رسول الله ﷺ قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا»¹⁵. ومن ذلك أيضا ما روي عن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي زوجها، وقد اشتكت عيناها، أفتكحلها؟ فقال رسول الله ﷺ لا؛ مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول لا، ثم قال رسول الله ﷺ إنما هي أربعة أشهر وعشرا»¹⁶.

فالحديثان الشريفان يبينان أن المدة التي تمتنع فيها المرأة المتوفى عنها زوجها من التطيب والزينة، هي أربعة أشهر وعشرا، وهذه هي المدة التي تنتظرها المرأة، إذا كانت غير حامل¹⁷.

المطلب الثالث: الحكمة من تشريع عدة الوفاة:

يجب على المعتدة من وفاة الإحداد باتفاق الفقهاء، فيجب عليها ترك التزين بملبس جرى عرف الناس بأنه من ملابس الزينة، ولا تقييد فيه بلون خاص لأن العرف يختلف من زمن لآخر، ومن بلد لغيره، وترك الحلي بكافة أشكاله، والطيب والأذهان والكحل والحناء، ولا تكتحل إلا لضرورة، فإن كان يكفي في دفعها الاكتحال ليلا اقتصر عليه، وإلا وقفت عند ما يدفعها، ولا فرق في ذلك بين الزوجة الكبيرة والصغيرة، والحامل وغير الحامل، أما ضرورات الحياة من الاستحمام والتنظيف وتسريح الشعر، فليست ممنوعة منها¹⁸، وذلك للأحاديث السابق ذكرها.

والإحداد لا يخلو من حق للشارع فيه، حيث أمر به ليحفظ المعتدة من طمع الطامعين، ولذلك قرر الفقهاء أنه لا يستطيع أحد إسقاطه، فلو أوصاها زوجها قبل وفاته بعدم الحداد لم يكن لها تركه¹⁹.

ففي عدة الوفاة قضاء لحق الزوج المتوفى، حيث تظهر المرأة تأثرها وحزنها على فوات نعمة الزوج، فتمتنع خلال العدة على التزيين والتجمل، تقديرا منها لرابطة الزوجية التي جمعت بينها وبين زوجها²⁰، فضلا على أن في العدة احترام للمرأة وصيانة لكرامتها، وحفظ لإنسانيتها، ولولا هذه الحكم السامية الراقية والمصالح الكثيرة لما شرعها رب العالمين ولما أوجبها²¹.

المبحث الثاني: حكم خروج المرأة أثناء عدة الوفاة، وتخريج حكم خروجها للعمل في سياق النوازل المعاصرة.

يعتبر حق المرأة في العمل من الحقوق التي أثارت ومازالت تثير جدالا قويا وخلافا كبيرا في الفقه الإسلامي المعاصر، على الرغم من أن هذا الموضوع لم يكن مثارا لأي جدل أو خلاف في العصور الإسلامية الأولى، فمن الثابت أن المرأة في تلك العصور كانت تمارس أعمالا كثيرة وصلت إلى حد المشاركة في الجهاد واقتحام المعارك²²، وهو ما يمكن تخريجه على أنه من "النوازل والمستجدات الفقهية"، وهو ما يحاول هذا المبحث معالجته ضمن المطالب الآتية.

ومن ناحية أخرى، البحث يركز على خروجها للعمل أثناء عدة الوفاة، أين يرتب الحكم الشرعي بقاءها ومكوئها في بيتها، وهو محل البحث هنا .

المطلب الأول: عمل المرأة في سياق "النوازل الفقهية".

النوازل في اللغة جمع نازلة وهي المصيبة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، وأصلها من الفعل نزل، بمعنى: هبط ووقع، قال ابن فارس: « النون والزاي واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولا، ونزل المطر من السماء نزولا، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل»²³.

أما في الاصطلاح، فقد اختلف الفقهاء في مدلول ومفهوم النوازل، فهي عند الحنفية: «الفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك، ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهما، وهلم جرا»²⁴، وهي عند المالكية: «القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقا للفقه الإسلامي»²⁵.

وكما ترد النوازل وتأتي بمعنى الأفضية، وهي نوازل الأحكام من المعاملات المالية ونحو الإرث ونحو ذلك مما تتعلق به حقوق وتقع فيه خصومة ونزاع.

وتطلق النوازل في اصطلاح المالكية - أيضا- على الأسئلة والأجوبة، والفتاوى، ومن ذلك: الكتب التي صنفت باسم النوازل، وهذا الاسم عرف عند المالكية في بلاد الأندلس والمغرب العربي، مثل: نوازل

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

ابن رشد، والإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل الغرناطي، ومذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض وولده محمد.

كما شاع واشتهر عند الفقهاء عامة إطلاق النازلة على: «المسألة الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادا وبيان حكم»²⁶. ومن ذلك قول ابن عبد البر: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»²⁷. وقول النووي: «وفيه اجتهاد الأئمة في النوازل وردها إلى الأصول»²⁸. وقول ابن القيم: «فصل، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل»²⁹.

ومن الباحثين من يفرق بين مصطلح "النوازل"، وبين "الوقائع والمستجدات"، فالوقائع³⁰ تطلق على كل واقعة مستجدة كانت أو غير مستجدة، ثم إن هذه الواقعة المستجدة قد تستدعي حكما شرعيا وقد لا تستدعيه، بمعنى أنها قد تكون ملحة وقد لا تكون ملحة، وأما المستجدات، فإنها تطلق على كل مسألة جديدة، سواء كانت هذه المسألة من قبيل المسائل الواقعة أو المقدره، ثم إن هذه المسألة الجديدة قد تستدعي حكما شرعيا وقد لا تستدعيه، بمعنى أنها قد تكون ملحة وقد لا تكون ملحة. وجوهر الفرق: أن النوازل يتعلق بها ولا بد حكم شرعي، أما الوقائع والمستجدات فلا يلزم أن يتعلق بها حكم شرعي³¹.

وبعض الباحثين يوجه مدلول المستجدات إلى: «كل حادث أو واقعة ليس للعلماء فيها حكم شرعي»³²، ويندرج في ذلك - :

- 1- المسائل الفقهية المعاصرة التي ليس للمتقدمين فيها حكم ظاهر مفصل في المراجع الفقهية القديمة.
 - 2- المسائل التي لم ينقل فيها قول لمتبوع.
 - 3- المسائل التي تغير حكمها بفعل الزمان والمكان.
- وفي العصر الحاضر فيطلقون عليها القضايا العصرية أو المعاصرة، القضايا المستجدة، الفتاوى العصرية أو المعاصرة، النظريات أو الظواهر³³.
- واستنادا إلى جملة من المعطيات والظروف المحيطة بما يسمى "خروج المرأة للعمل"، والذي أصبح يشكل ظاهرة في عالمنا المعاصر، مقارنة بما كانت عليه العصور والعهود السابقة، يتخرج "خروج المرأة للعمل" بهذه الصورة الكثيفة في الوقت الحاضر على أنه من "النوازل والمستجدات" على رأي البحث.

المطلب الثاني: عمل المرأة في المجتمعات العربية، وخلفية تطور فكرة خروجها للعمل. الفرع الأول: تعريف العمل.

يعرف العمل بأنه: «تنفيذ مجموعة من المهمات التي تتطلب جهدا عقليا ونفسيا وعضليا لغرض إنتاج سلع أو خدمات معينة بهدف تلبية الاحتياجات البشرية، وهي تجري بمقابل أجر أو راتب منظم»³⁴.

الفرع الثاني: خروج المرأة للعمل

يشمل العمل الركن الراسخ والثابت في النسق الاقتصادي للمجتمع، ويتغير تبعا للمؤثرات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الحديثة، وهذا ما يمكن تلمسه من خلال ما أحدثه الاقتصاد العالمي والتقدم الثقافي من تحولات عميقة في أنواع العمل وأنماطه لاسيما مع بروز الاقتصاد المعرفي الذي يتميز بالتدفق المستمر للمعلومات والآراء، وهذا الوضع برأي أغلب الباحثين ساعد على خلق فرص وخيارات وفتح آفاق جديدة أمام شرائح وفئات عريضة من القوى العاملة ومنها المرأة³⁵.

مع انتهاء الحرب العالمية الثانية في أواسط الأربعينيات من القرن الماضي، تزايدت أعداد النساء في سوق العمل الرسمي في المجتمعات العربية، وتعددت الأسباب والدوافع الكامنة وراء ذلك، فمنها تزايد الضغوط والمسؤوليات الاقتصادية على الأسرة وبخاصة في الأوقات التي زادت فيها البطالة في صفوف الرجال، وارتفاع كلفة المعيشة اليومية وأسعار السلع الاستهلاكية وارتفاع نفقة التعليم وغيرها، فضلا عن رغبة الكثيرات منهن في تحقيق الاستقلال الشخصي المتميز وسعيهن في الوصول إلى نوع من المساواة مع الرجل على المستوى المجتمعي العام، وبالتالي أصبح العمل خارج البيت قضية مركزية بالنسبة إلى النساء في المجتمع المعاصر، وواحدة من المستلزمات التمهيديّة الأساسية الشخصية لتحقيق الاستقلالية والمساواة في المجتمعات الحديثة³⁶.

المطلب الثالث: عمل المرأة بين الحاجة والضرورة

عرفت الضرورة بأنها: «أن تطراً على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو العضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب المحرم، أو ترك الواجب، أو تأخيرها عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع»³⁷.

وهذا التعريف الذي ذهب إليه الزحيلي، أشمل من تعاريف الفقهاء لها، وذلك كتعريف المالكية لها بأنها: «الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علما (أي قطعاً) أو ظنا»³⁸، أو هي: «فهي خوف الموت، ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت»³⁹، وإنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظنا.

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

وقال الشافعية: «من خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً أو مرضاً مخوفاً أو زيادته أو طول مدته، أو انقطاعه عن رففته، أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب، ولم يجد حلالاً يأكله ووجد محرماً لزمه أكله»⁴⁰.

ونظراً لدوران تعاريف الفقهاء للضرورة في سياق ضرورة الغذاء، نجد الدكتور الزحيلي يعلق على ذلك قائلاً: «فهي قاصرة لا تشمل المعنى الكامل للضرورة على أنها مبدأ أو نظرية يترتب عليها إباحة المحظور أو ترك الواجب».

لقد اتفق الفقهاء المتقدمين والعلماء المعاصرين على جواز خروج المرأة إلى العمل عند الضرورة، باعتبارها شرعاً والتي ينبغي أن تقدر بقدرها⁴¹، وضابط ذلك أن: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثانية أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية⁴².

وعمل المرأة قد يكون في رتبة الضرورة في حال فقد العائل، أو عجزه أو مرضه.

وقد يكون عملها في رتبة الحاجيات في حال عدم كفاية دخل العائل لسد حاجات أسرته⁴³.

فلمرأة أن تعمل خارج بيتها للضرورة، فمن القواعد الثابتة في الشريعة الإسلامية التي لا خلاف فيها؛ إذا اقتضت الضرورة اكتساب المرأة عن طريق العمل المباح المشروع ما يسد متطلبات معيشتها جاز لها العمل لأن الضروريات تبيح المحظورات⁴⁴، والضرورة؛ هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود المشرع⁴⁵.

ويستدل العلماء على ذلك من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءَ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 23، 24]، ووجه الدلالة بالآية الكريمة أن شعيباً - عليه السلام - أذن لابنتيه أن تسقيا الأغنام خارج البيت من ماء مدين، لأنه في حالة عجز عن القيام بمهام السقي، فهو إذن في حالة ضرورة أبحث له أن يأذن لابنتيه بهذا العمل⁴⁶.

كما استدلوا من السنة النبوية على جواز عمل المرأة خارج البيت للحاجة، بما جاء عن أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنهما - قالت: « تزوجني الزبير وماله في الأرض من مال، ولا مملوك، ولا شيء غير ناضج وغير فرسه، فكننت أعلف فرسه وأسقي الماء وأخرز غربه، وأعجن ولم أكن أحسن أخبز،

فكان يخيزه جارات لي من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله ﷺ على رأسي، فلقيت رسول الله ﷺ ومعه نفر من الأنصار، فدعاني ثم قال: أخ أخ ليحملني خلفه، فاستحييت أن أسير مع الرجال، وذكرت الزبير وغيرته وكان أغير الناس، فعرف رسول الله ﷺ أنني قد استحييت، فمضى رسول الله ﷺ فجئت الزبير فقلت: لقيني رسول الله ﷺ وعلى رأسي النوى ومعه نفر من أصحابه، فأناخ لأركب، فاستحييت منه وعرفت غيرتك، فقال: والله لحملك النوى كان أشد علي من ركوبك معه، قالت حتى أرسل إلي أبو بكر بعد ذلك بخادم تكفيني سياسة الفرس، فكأنما أعتقني»⁴⁷.

وقصة أسماء، وحملها النوى من أرض بعيدة عن بيتها لحاجة زوجها لهذا العمل، واطلاع النبي ﷺ على حالها وفعلها، وسكوته ﷺ دليل واضح على جواز عمل المرأة خارج البيت إذا كان هناك ضرورة لعملها، ووجه الضرورة في عمل أسماء أن زوجها الزبير كان في حال انشغال بنصرة الإسلام والجهاد في سبيله، وعجزه عن استئجار من يقوم له بما كانت تقوم به زوجته⁴⁸.

ويُقاس على حالة الضرورة التي ذكرت في القرآن بشأن سقي ابنتي شعيب الأغنام، وحالة الضرورة أو الحاجة التي وردت في السنة، بشأن قصة أسماء بنت أبي بكر وعملها خارج البيت، يقاس على هاتين الواقعتين أية حالة ضرورة أخرى تجد المرأة فيها نفسها مضطرة للعمل خارج البيت، كما لو كان لها أيتام، ولا معيل لها ولهم، ولا تنال شيئاً من بيت المال، فيجوز لها أن تتكسب بما تصنعه في بيتها وتبيعه خارج البيت كالخبز تخبزه في بيتها وتخرج تبيعه في السوق، والصوف تغزله في بيتها وتخرج تبيع ما غزلته، وكالألبسة للأطفال والنساء تخطيها في بيتها وتبيعه في السوق ونحو ذلك، وكذلك يجوز لمثل هذه المرأة أن تخرج من بيتها لتعمل بأجرة لخيطة الألبسة، أو لصنع الخبز، أو لغسل الملابس ونحو ذلك⁴⁹، من مجالات للعمل التي يمكن للمرأة أن تعمل بها في سياق الضوابط الفقهية والأخلاقية للشريعة الإسلامية.

أولاً- عمل المرأة في سياق الضرورة وفق معطيات الوقت المعاصر

إن معطيات وقتنا المعاصر، تجعل من عمل المرأة وبالتالي خروجها للعمل أمراً ضرورياً في حقها (مصلحتها الشخصية المرتبطة بها وبأسرتها)، وفي حق غيرها وهو (مجتمعا)، مع مراعاة ضوابط عمل المرأة التي لا يختلف حولها اثنان من المسلمين.

1- أما خروجها للعمل من باب الضرورة تحصيلاً لمصلحتها ومصلحه أسرتها، فهي أن تتحول المرأة إلى عائل للأسرة، وهو أمر لا تنكره الشريعة الإسلامية، جريا على أن الحكم العام في العمل للكسب أمر مباح وجائز، ولم يفرق فيه الشارع الحكيم بين كبير أو صغير، أو بين أنثى وذكر، وعالم وجاهل، وغني

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

وفقير، ودليل ذلك، على سبيل الإيجاز والاختصار قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [المالك: 15].

وجاء في تفسير هذه الآية عن القرطبي: «أي سهلة تستقرون عليها، والدلول المنقاد الذي يذل لك، والمصدر الذل وهو اللين والانقياد، أي لم يجعل الأرض بحيث يمتنع المشي فيها بالحزونة والغلظة.. (فامشوا في مناكبها) هو أمر بإباحة، وفيه إظهار الامتنان..»⁵⁰.

يقول مصطفى السباعي: «لا ينازع أحد يفقه أحكام الإسلام في أن عقود المرأة وتصرفاتها التجارية صحيحة منعقدة لا تتوقف على إجازة أحد من ولي أو زوج، ولا ينازع أحد في أن المرأة إذا لم تجد من يعولها من زوج أو أقرباء ولم يقيم بيت المال بواجبه نحوها أنه يجوز لها أن تعمل لتكسب قوتها. حتى أن الأب الذي يكلف بالإنفاق على ابنته حتى تتزوج، لو رضي بأن تعمل بنته عملاً تكتسب منه كالحياطة مثلاً سقطت نفقتها عنه، وأصبحت هي مسئولة عن نفسها»⁵¹.

2- أما خروج المرأة للعمل تحصيلًا للمصلحة العامة للمجتمع، فتدل عليها الإحصاءات الواقعية لنسبة الذكور إلى الإناث في الدول العربية (على وجه التحديد)، وغيرها من الدول الإسلامية، ودول العالم بوجه عام، والمنطق يقتضي أن تكون اليد العاملة التي تدير الاقتصاد الوطني للدول من أبنائه، من الرجال والنساء (من الجنسين)، وطبيعي أن تتواجد المرأة بكثرة وبنسب مرتفعة في مجالات مختلفة من مجالات العمل.

قال محمد الزحيلي: «تغير الأحكام: إحداثها وابتداء سننها بعد أن لم تكن، كما فعل عمر بن عبد العزيز، فإنه قال: ستحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

وإذا ادعى اختلاف الأحوال إلى تغير الأحكام، أو إثبات أحكام، فلا بد أن تكون تلك الأحكام المسنونة بحال تشهد لها قواعد الشرع بالاعتبار، أو تكون بحال إذا لم تشهد لها بالاعتبار لا تشهد عليها بالإبطال، كأن تكون من المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، ولوحظ فيها جهة منفعة، فإنها يجوز العمل بها، وإن لم يتقدمها نظير في الشرع يشهد باعتبارها»⁵².

والحقيقة أن الأحكام الشرعية التي تتبدل بتبدل الزمان، المبدأ الشرعي فيها واحد، وهو إحقاق الحق، وجلب المصالح، ودرء المفساد، وليس تبدل الأحكام إلا تبدل الوسائل والأساليب الموصلة إلى غاية الشارع، فإن تلك الوسائل والأساليب في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية، بل تركتها مطلقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح في التنظيم نتاجاً، وأنجح في التقويم علاجاً.

والضابط في هذه القاعدة أن الأحكام المبنية على المصلحة والعرف تتغير بتغير مصالح الناس وأعرافهم وعوائدهم مع تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال⁵³، والمطلوب هو البحث في توفير الظروف المناسبة

والضوابط الشرعية لعمل المرأة لا إنكار عملها، لأن الواقع المعاش، يدعو من باب الضرورة وفي حالات بعينها إلى تواجد المرأة للعمل، وقد يتنزل ذلك على مفهوم الاضطرار، أما الاضطرار فهو: «دفع الإنسان إلى ما يضره وحمله عليه، والملجئ إلى ذلك إما أن يكون من نفس الإنسان، وحينئذ لا بد أن يكون الضرر حاصلًا أو متوقعًا عقلا وطبعًا وشرعًا، وإما أن يكون الملجئ من غير نفس الإنسان كإكراه القوي ضعيفا على ما يضره»⁵⁴.

من الضوابط التي يشير إليها الفقهاء والعلماء في هذا السياق، وهي مرتبة المعلوم من الدين بالضرورة، من التزام بالحجاب الشرعي، وحصولها على إذن ممن يستوجب عليها إستئذانه (من والد أو زوج)، وعدم اختلاطها بالرجال الأجانب، وعدم كون العمل معصية أو معييبا مزريا تعير به أسرة المرأة، وعدم كون العمل مما لا يتفق مع التكوين الجسدي للمرأة وطبيعتها الأنثوية، فضلا عن ضرورة توفيق المرأة العاملة بين واجبات العمل وواجبات البيت، وكون العمل مما لا يستلزم قطع أو تضيق سبيل الاكتساب على الرجال⁵⁵.

وعند التدقيق مع هذه الضوابط، نجد أن منها ما يتعلق بشخص المرأة العاملة، أو بهيئتها حين خروجها للعمل، بينما يتعلق البعض الآخر بنوع العمل الذي تمارسه، أو بعلاقتها، وواجباتها تجاه الآخرين: الزوج، أو الولي، أو الأولاد.⁵⁶

وقد شرعت هذه الضوابط لسد الذرائع إلى الفساد، وإغلاق الأبواب التي تهب منها رياح الفتنة، فتجر صاحبها إلى الإباحية، والانحلال الخلقي، والانطلاق وراء الشهوات، ولأن في التزام المرأة العاملة الضوابط التي فرضها الله سبحانه وتعالى، والتمسك بأداب الإسلام وإرشاداته الفاضلة، ونظمه الحكيم، صلاح الفرد وسعادة المجتمع التي هي الغاية السامية للشريعة الإسلامية الغراء⁵⁷.

ولا تخلو هذه الشروط من اختلاف المواقف بشأنها، وذلك - بطبيعة الحال - يخضع في جانب منه إلى الأعراف والتقاليد، وتغيرها من منطقة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر.

كما أن بعضا من هذه الشروط، أصبحت منت الحقوق التي تطالب بها منظمة العمل الدولية، وأدرجتها في معاييرها، ومن ذلك وقت عمل المرأة (بالنهار عادة وفي الغالب)، وأن يكون نوع العمل متوافقا وتكوينها الجسدي وطبيعتها الأنثوية، وهو ما تضيير إليه - أيضا - مختلف تشريعات العمل الوطنية، العربية وغير العربية.

تبقى بعض هذه الضوابط والشروط لعمل المرأة تجري في سياق الأحكام الشرعية الفقهية، والتي لا تقرها - بطبيعة الحال - تشريعات العمل الوطنية، العربية في عمومها، وهو لا ينفي أن بعض تشريعات

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

العمل العربية كما هو الحال في المملكة العربية السعودية تمنع من الاختلاط بين الرجال والنساء في العمل.

والضرورات الشرعية ليست كلها فردية، كما قد يتوهم. فللمجتمع ضروراته، كما للفرد ضروراته، فهناك ضرورات اقتصادية، وسياسية، وعسكرية، واجتماعية، لها أحكامها الاستثنائية التي توجبها الشريعة، مراعاة لمصالح البشر، التي هي أساس التشريع الإسلامي كله.

وفي هذا الصدد نجد الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور يتحدث عن الرخص باعتبارها تتصل اتصالاً مباشراً بمعنى السماح عنده، والذي يفيد دفع العنت والمشقة على المكلف، متجاوزاً بذلك تناولها في حدود الأفراد، إلى تناولها على مستوى المجتمع، حيث يقول: « ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة »⁵⁸.

ويقول محمد الطاهر بن عاشور: « فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تعرض أحوال الفرد، فهناك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة »⁵⁹.

وإن من أعظم ما لا ينبغي أن ينسى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية (من وجهة الشريعة الإسلامية) باب الرخصة، فإن الفقهاء إنما فرضوا الرخص ومثلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يعرجوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحاجة إلى الرخصة المقاصد⁶⁰.
فلأحكام الشرعية مقاصد أساسية، تعتبر الغاية الأولى والعليا للحكم، ولها مقاصد ثانوية تابعة للأولى ومكملة لها⁶¹.

المبحث الثالث: خروج المعتدة عدة وفاة؛ للعمل في ظل تشريعات العمل العربية ومعايير العمل الدولية.
يعرض المبحث إلى مختلف التشريعات الوطنية العربية وموقفها من إجازة عدة الوفاة، لكن البحث ككل يقدم أمثلة على هذه التشريعات، إذ من الصعوبة تتبع مختلف التشريعات التي لها علاقة مباشرة بموضوع الإجازات بصفة عامة وإجازة المرأة العاملة بصفة خاصة، والتي عادة ما تتضمنها تشريعات العمل أو قانون الوظيف العمومي، (على حسب التسميات والتوصيفات المعتمدة في كل دولة عربية)، فضلاً عن قوانين الأسرة والأحوال الشخصية، في مختلف هذه الدول، وهو أمر يحتاج إلى دراسة مستقلة وأكثر دقة وتحديداً.

المطلب الأول: الأحكام الفقهية المتعلقة بعدة الوفاة

من بين أهم الأحكام المتعلقة بالمعتدة عدة وفاة، والتي لها صلة بمعالجة فكرة حقها في الإجازة حسب متغيرات واقع المسلم، نكتفي بذكر ما يلي:

أولاً- خروج المعتدة من البيت لقضاء حوائجها: وقد اشترط العلماء لجواز خروج المعتدة ما يلي:

- 1 - أن تكون هناك حاجة ماسة وضرورة ملحة للخروج، وذلك كحاجتها للنفقة ولا يوجد من ينفق عليها.
- 2 - أن تأمن على نفسها في خروجها.
- 3 - أن يكون الخروج نهاراً لا ليلاً، لأن الليل مظنة الفساد، بخلاف النهار، فإنه مظنة قضاء الحوائج والمعاش، وشراء ما يحتاج إليه.

وقد اتفق الفقهاء على جواز خروج المعتدة من الوفاة، لأنها تحتاج إلى الخروج في النهار، لاكتساب ما تنفقه على نفسها، حيث أنها لا نفقة لها من زوجها المتوفى، حيث استدلوا على ذلك بحديث فريضة عندما خرجت تستأذن النبي ﷺ ليسمح لها أن تعتد في بيت أهلها بعد موت زوجها، ولم ينكر عليها النبي ﷺ خروجها مما يدل على جواز خروج المعتدة من أجل الضرورة والحاجة⁶².

وعند التحقيق في قضية خروجها في ظرفها هذا، وهو وفاة زوجها، لضرورة العمل وإعانة نفسها ومن تجب عليها إعانته، توجه القول بأن الأمر هو في حكم الضرورة بالنسبة للمرأة وذلك لجملة من المعطيات نذكر منها:

- عدم اعتراف تشريعات العمل العربية في معظمها بحق المرأة في المكوث في بيتها أثناء عدتها، بمنحها إجازة قانونية مدفوعة الأجر.
- عدم التفات معايير العمل الدولية لهذه المسألة ذات الخصوصية الثقافية الإسلامية، وهو ما حدا بأغلب التشريعات العربية أن تسير في فلك أحكامها ونصوصها.
- الضرر المترتب على المرأة في حال منعها أثناء فترة عدتها من عدة وفاة من الخروج إلى العمل، إذ علاقة العمل قد تدفع نحو فصلها وتحمل تبعات توقفها عن العمل.

ثانياً - نفقة المعتدة من الوفاة.

ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن المعتدة من وفاة زوجها لا نفقة لها، سواء كانت حاملاً أو حائلاً، وأن نفقتها تكون من نصيبها من الميراث إن كانت وارثة أو من نصيب حملها إن لم تكن وارثة⁶³.

ومما استدلوا به، ما روي عن جابر ابن عبد الله - رضي الله عنه - أنه قال: «ليس للمتوفى عنها زوجها نفقة، حسبها الميراث»⁶⁴، وعن ابن جريح عن عطاء قال: «لا نفقة للمتوفى الحامل إلا من مال نفسها»⁶⁵.

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

وذهب الإمام أحمد في رواية عنه: أن لها النفقة إن كانت حاملا، ونفقتها من جميع مال زوجها المتوفى، حتى تضع، فإذا وضعت انفق على الصبي من نصيبه، لأنها حامل من زوجها، فكانت كالمفارقة لزوجها في حال الحياة.

وممن قال بذلك علي وابن عمر رضي الله عنهما، وشريح والنخعي وابن أبي ليلى وابن حماد وأبو عبيدة والليث والثوري⁶⁶.

ثالثا- رأي المعاصرين في خروج المعتدة عدة وفاة للعمل . (لكسب النفقة)

للمعتدة من وفاة أن تخرج لكسب نفقتها وقضاء حوائجها لأنه لا نفقة لها في عدتها وليس لها زوج يقوم بشؤونها، فالمعتدة من عدة وفاة لا تجب لها النفقة (عند الحنفية)، سواء كانت حاملا أو غير حامل، لأن مال الزوج المتوفى انتقل إلى ورثته فلا مال له حتى تجب فيه النفقة، ولا سبيل إلى إيجابها على الورثة، لأن العدة أثر من آثار الزواج وهم لم يكونوا طرفا فيه، وأثار عقد الزواج لا ترجع إلى غير صاحبه، كما أن هذه النفقة لم تصر ديناً بعد حتى تؤخذ من التركة⁶⁷.

يقول مصطفى شلبي: «هذا هو الواجب تنفيذه شرعا، وهو ما يجري به العمل بالمحاكم، ولكن الناس أحدثوا شيئا جديدا بشأن سكنى المطلقة، فأهل الزوجة يأخذونها إلى حيث يسكنون بمجرد طلاقها لاستبقاحهم بقاء المطلقة في مسكن مطلقها، وشاع ذلك بينهم حتى أصبح عرفا مقرا، ولعل ذلك يرجع إلى خروج الناس على أدب الإسلام، فالإحسان الذي أمر به القرآن الأزواج عند المفارقة لم يبق من مقاصده إظهار الحزن والأسى على فوات نعمة الزواج الذي كان يصونها ويكفيها مؤونة الحياة، فأشبهت معتدة الوفاة»⁶⁸.

وقد جرى الفقهاء على اعتبار العرف والعادة والرجوع إليها في تطبيق الأحكام الشرعية في مسائل لا تعد ولا تحصى، فكانت القاعدة الفقهية "العادة"⁶⁹ محكمة بناء على ما جاء عن عبد الله بن مسعود موقوفا: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»⁷⁰.

وقد حدد ابن النجار الفتوحى - رحمه الله تعالى - الضابط للرجوع إلى العرف والعادة، فقال: وضابطه: «كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضا، وإيداعا، وإعطاء، وهدية، وغصبا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر، بما جرت به العادة، وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر»⁷¹. وإذا كانت العرف والعادة لهما اعتبار في الشرع، مع كثرة ما يطرأ عليهما من تبديل بحسب الأزمنة والأمكنة، وتطور أحوال الناس، فإن على العلماء مراعاة ذلك التغيير بقدر الإمكان، وخصوصا ما كان قبيل الفتيا في الأمور الواقعة أو المستجدة لعظم شأنها وسعة انتشارها⁷².

المطلب الثاني: معايير العمل الدولية وإجازة عدة الوفاة.

لم تتطرق معايير العمل الدولية والعربية لمعالجة إجازة عدة الوفاة، ولذلك وقع الاختصار على بحثها في إطار تشريعات العمل العربية.

وطبيعي أن لا تكون هذه النقطة محل اهتمام من منظمة العمل الدولية، لكن كان يمكن أن تكون كذلك في منظمة العمل الدولية العربية، استناداً للخصوصية الثقافية والمعطيات الحضارية، واستناداً إلى أن قانون الأسرة أو الأحوال الشخصية في هذه الدول يستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: موقف تشريعات العمل العربية من إجازة عدة الوفاة.

جاء تكريس هذه الإجازة للمرأة، في بعض تشريعات العمل العربية تنفيذاً للحكم الشرعي الوارد في القرآن الكريم، حيث يجب على المرأة المسلمة التي يتوفى عنها زوجها أن تمكث في منزلها لمدة أربعة أشهر وعشرة أيام كعدة على وفاة زوجها.

وقد تباينت التشريعات العربية في موقفها من منح المرأة العاملة إجازة عدة الوفاة، وهو ما سنوضحه في المطالب الآتية:

أولاً- تشريعات العمل الوطنية العربية التي تمنح إجازة كاملة لعدة الوفاة .

اعتبر المشرع في بعض البلاد العربية الأيام التي تعقد فيها المرأة التي يتوفى عنها زوجها إجازة مدفوعة الأجر طوال مدة عدة العدة أو جزءاً منها.

1- القانون الكويتي: أعطى المشرع الكويتي للمرأة المسلمة التي يتوفى عنها زوجها الحق في إجازة عدة الوفاة بأجر كامل لمدة أربعة أشهر وعشرة أيام من تاريخ الوفاة، على ألا تمارس أي عمل لدى الغير طوال فترة الإجازة، وهو ما تشير إليه المادة 77 من قانون العمل الكويتي⁷³.

2- القانون العماني: إذ نص المشرع العماني على أنه: «تستحق الموظفة التي يتوفى عنها زوجها إجازة خاصة للعدة المنصوص عليها في قانون الأحوال الشخصية براتب كامل لمدة أربعة أشهر وعشرة أيام من تاريخ الوفاة»⁷⁴.

3- القانون السوداني: منح المشرع السوداني المرأة التي يتوفى عنها زوجها بإجازة عدة براتب كامل تبدأ من تاريخ وفاة الزوج على أن:

أ - تكون مدتها أربعة أشهر وعشرة أيام إذا لم تكن المرأة حبلية.

ب - إذا كانت المرأة حبلية تستمر إجازة العدة بحيث تنتهي بوضع الحمل، وفي هذه الحالة يرخص لها بإجازة وضع مدتها ثمانية أسابيع ابتداء من تاريخ الوضع، وهو ما تنص عليه المادة 48 من قانون العمل السوداني⁷⁵.

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

ضرورة النص على حصول المرأة العاملة التي يتوفى عنها زوجها على إجازة عدة الوفاة، على أن تكون هذه الإجازة مدفوعة الأجر ولمدة معينة يحددها التشريع الوطني حسب ظروف كل دولة وذلك إعمالاً للحكم الشرعي في هذا الخصوص، سيما أن أغلب دساتير الدول العربية تنص صراحة على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام.

ثانياً- بعض تشريعات العمل العربية التي تأخذ بإجازة عدة الوفاة المدفوعة الأجر مع تخفيض المدة
أخذت بعض التشريعات العربية بإجازة عدة الوفاة مدفوعة الأجر، التي تحصل عليها المرأة العاملة التي يتوفى عنها زوجها، ولكن مع تخفيض مدة هذه الإجازة، حيث حاولت هذه التشريعات التوفيق بين مصلحة العاملة في أن تحصل على هذه الإجازة إعمالاً للحكم الشرعي، وبين مقدرة صاحب العمل على تحمل عبء أجر العاملة خلال هذه الإجازة، ومن ثم لا تصبح هذه الإجازة مرهقة لكثير من أصحاب الأعمال، سيما أن منشآت القطاع الخاص في الدول العربية أغلبها من المنشآت الصغيرة أو المتوسطة، ومن ثم فقد حاول المشرع الاجتماعي في بعض الدول العربية الموازنة بين حق المرأة العاملة في الحصول على هذه الإجازة، وبين قدرة صاحب العمل على تحمل أجرها واحتفاظه بوظيفتها خلال هذه الإجازة، فمن التشريعات العربية التي حاولت التوفيق بين الأمرين:

1- القانون البحريني: إذ ينص المشرع البحريني على أنه: «للعاملة المسلمة الحق في إجازة شهر مدفوعة الأجر إذا توفي زوجها، كما لها الحق في استكمال عدة الوفاة من إجازتها السنوية لمدة ثلاثة أشهر وعشرة أيام، وإذا لم يكن لها رصيد كن إجازتها السنوية، فلها الحق في إجازة بدون أجر»⁷⁶.

2- القانون اليمني: «ينص القانون رقم 19 لسنة 1001 بشأن الخدمة المدنية في المادة (60)، "الإجازات الخاصة" يحق للموظف الحصول على إجازة خاصة براتب كامل لا تحتسب من إجازته الاعتيادية في الأحوال التالية» وذكر ب الفقرة ب: «ب - الموظفة في حالة وفاة زوجها ولمدة 40 يوماً كحد أقصى من تاريخ الوفاة»⁷⁷.

3- القانون الأردني: إذ نص على ما يأتي: «باستثناء الموظف بعقد، يجوز منح الموظف إجازة دون راتب وعلاوات بناء على طلبه، في أي من الحالات المبينة أدناه على أن يقدم الوثائق الثبوتية لطلب حصوله على هذه الإجازة»، وذكر منها: «ب/ 2/ للموظفة لغايات قضاء العدة الشرعية بعد وفاة زوجها ولمدة لا تزيد على أربعة أشهر وعشرة أيام»⁷⁸.

ثالثا. تشريعات الدول العربية التي لا تمنح إجازة كاملة ولا تخفيضا فيها (عدم الاعتراف بإجازة عدة الوفاة).

1- **القانون الجزائري**: لم يمنح المشرع الجزائري إجازة عدة الوفاة بالنسبة للمرأة العاملة، وإنما جعل إجازة ثلاثة أيام للزوج (سواء كان رجلا أو امرأة) مدفوعة الأجر، إذ نص في المادة 212 (الأمر 06 - 03 المؤرخ في 14 جمادى الثانية 1427 الموافق ل15 يونيو 2006)، المادة (212): « للموظف الحق في غياب خاص مدفوع الأجر مدته ثلاثة (03) أيام كاملة في إحدى المناسبات الآتية»، وذكر منها: « وفاة زوج الموظف»⁷⁹، وتندرج هذه العطلة في ما عبر عنه المشرع الجزائري بالعطل الخاصة، والتي منها ما هو مدفوع الأجر والتي تنح للعامل بناء على طلب منه، وقد حددت شروطها المادة 54 من قانون علاقات العمل المعدلة، والتي تشمل من بين ما تشمله، حالة وفاة أحد أصول العامل أو فروعه، أو الحواشي من الدرجة الأولى أو وفاة زوجه.⁸⁰

وينص المشرع الجزائري في قانون الأسرة في المادة 59 على أن المرأة المتوفى عنها زوجها تعتد بمضي أربعة أشهر وعشرة أيام، وهذا - بطبيعة الحال - يحمل على الجانب التعدي الذي لأجله شرعت العدة استبراء للرحم وحدادا على الزوج، من دون أن يمنحها إجازة كاملة أو جزئية.

2- **القانون المغربي**: تنص مدونة الشغل المغربية في الباب الخامس "الإجازات الخاصة ببعض المناسبات و رخص التغيب الممنوحة لأسباب شخصية ، الفرع الثالث: تحت عنوان: بعض التغيبات، إذ تنص المادة 274 في فقرتها (2) على أنه في حالة الوفاة يستفيد زوج الأجير من ثلاثة أيام⁸¹. ونصت المادة 276: «لا يؤدي الأجر عن التغيبات المنصوص عليها في المادة 274 أعلاه، إلا لفئات الأجراء الذين يتقاضون أجورهم شهريا، ما لم ينص على خلاف ذلك عقد الشغل، أو اتفاقية الشغل الجماعية، أو النظام الداخلي.

غير أن الأجر يؤدي عن التغيبات المنصوص عليها أدناه في الحدود التالية:

- يومين عن زواج الأجير.

- يوم واحد في حالة وفاة زوج الأجير، أو أبيه، أو أمه، أو أحد أبنائه⁸²

3- **القانون التونسي**: لم يرد النص على عطلة وفاة الزوج (أجد الزوجين)، في عطل الأعوان العموميين وفق أحكام القانون عدد 112 لسنة 1983 المؤرخ في 12 ديسمبر والمتعلق بضبط النظام الأساسي العام لأعوان الدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية ذات الصبغة الإدارية، على الرغم من بيانه وتحديد لمختلف العطل الممنوحة في إطار هذا النظام .

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

4- أما القانون اللبناني، فقد جاء النص على أنه عند وفاة الزوج تمنح إجازة يومين اثنين حسب نص المادة (38): «يحق لكل أجير فقد أباه أو أمه أو زوجه أو أحد أولاده وأحفاده أو أحد جدوده وجداته إجازة يومين بأجر كامل»⁸³.

الخاتمة:

يخلص البحث إلى ضرورة إعادة النظر في مسألة إعطاء المرأة المتوفى عنها زوجها الحق في إجازة كاملة مدتها أربعة أشهر وعشرة أيام، على أن يضبط هل تكون مدفوعة الأجر كاملة، أو جزءا منها.

وإنما تؤسس الورقة البحثية مطلبها هذا؛ في كون التشريعات العربية في غالبها، تنظم قضايا العدة استنادا إلى أحكام الشريعة الإسلامية، فلا ضير من منح هذا الحق للمرأة المسلمة في المجتمعات العربية بأن تعدل تشريعات العمل والوظائف العمومي من أجل خلق نوع من التناسق داخل المنظومة القانونية في تعاملها مع قضايا العدة ما يترتب عليها من أحكام شرعية .
يقتضي ذلك بذل الجهد من أجل تكريس حق المرأة في المكوث في بيتها في عدة الوفاة، والعمل على قبول هذه الخصوصية على مستوى معايير العمل الدولية.

قائمة المصادر والمراجع:

- بابهنون، عبد الله صالح حمو، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد، (كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006).
- البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ/2002).
- ابن بطال، أبي الحسن، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 2003/1423).
- ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة، حققه وعلق عليه: ماجد الحموي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2013/1324).
- الجيزاني، محمد بن الحسن، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، (الرياض، والقاهرة: دار ابن الجوزي، ط1، 1426/2005).
- الخرشى، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر).
- الخولي، محمود، عمل المرأة ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، (دمشق: دار الفرابي للمعارف، 1421، 2001).
- دياب، عبد الباسط عبد المحسن، وصلاح محمد أحمد، الحماية القانونية للمرأة العاملة في ضوء تشريعات العمل بدول مجلس التعاون ومعايير العمل الدولية والعربية، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية، (المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل ومجلس وزراء الشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 106، ربيع الثاني، ط1، 1437هـ، الموافق ل فبراير 2016).

- الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه).
- الرازي، أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، 1420/1999).
- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، (دمشق: دار القلم، ط2، 1998/1419).
- أبو زهرة، محمد، الأحوال الشخصية، (دار الفكر العربي).
- السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، (الرياض: مكتبة الوراق، بيروت، ودمشق، وعمان: المكتب الإسلامي، ط7، 1999/1420).
- السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997/1419م).
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1994).
- شلبي، محمد مصطفى، أحكام الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون، (بيروت: الدار الجامعية، ط4، 1403هـ/1983).
- الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الصنعاني، عبد الرزاق، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ/1983م).
- ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دون (بلد النشر ومكانه، د.ط، د.ت).
- ابن عبد البر، أبي عمر يوسف جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1414هـ/1994م).
- عرادي، علي عبد الله، الأحكام الخاصة بالمرأة في قوانين الخدمة المدنية في الدول العربية، على الرابط:
<http://www.almashreqfoundation.org/%D8%AD%D9%82%D9%88%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85%D9%84%D8%A9>
- عقل، حلمي صالح سليم، أحكام العدة في الفقه الإسلامي وما عليه العمل في المحاكم الشرعية الأردنية، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: محمد علي الصليبي، (نابلس: جامعة النجاح، 1412هـ/1992).
- غدنز، أنتوني، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، والأردن: مؤسسة ترجمان، ط4، 2005).
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، (دار الفكر، 1979/1399).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (جدة والرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423).
- فضل، منى عباس، المبادرات والمشروعات التي نفذتها دول مجلس التعاون الخليجي في مجال تمكين المرأة في القطاع الخاص (دراسة تقييمية)، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية، ط1، (المنامة (مملكة البحرين): المكتب التنفيذي، والمكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل ومجلس وزراء الشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، 2015).
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، (مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005)، وأبو بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ط5، 1999/1420).

إجازة عدة الوفاة: قراءة قانونية فقهية في ضوء الحكم الشرعي

- القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008).
- ابن قدامة، موفق الدين، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968/1388).
- القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م).
- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م).
- الكشناوي، أبي بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، (بيروت: دار الفكر، ط2).
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ق بيروت: دار صادر، 1414هـ).
- مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- ابن نجيم زين الدين، الأشباه والنظائر وبحاشيته: نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط4، (دمشق: دار الفكر، 1426هـ/2005م).
- النووي، محي الدين بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392).

تشريعات العمل العربية

- القانون الأردني، المادة (108)، الفقرة ب، من: "نظام رقم 30 لسنة 2007 بشأن نظام الخدمة المدنية".
- القانون البحريني، قرار رقم (51) لسنة 2012 بإصدار اللائحة التنفيذية لقانون الخدمة المدنية الصادر بالمرسوم بقانون رقم (48) لسنة 2010، في المادة (31)، و المادة (63)، من قانون رقم (36) لسنة 2012 بإصدار قانون العمل في القطاع الأهلي على الرابط:
- http://www.legalaffairs.gov.bh/LegislationSearchDetails.aspx?id=2045#.WJh8q3_WeFl
- القانون التونسي: القانون عدد 112 لسنة 1983 المؤرخ في 12 ديسمبر والمتعلق بضبط النظام الأساسي العام لأعوان الدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية ذات الصبغة الإدارية
- القانون الجزائري، بشير هدي، الوجيز في شرح قانون العمل علاقات العمل الفردية والجماعية، (الجزائر: القبة): دار الريحانة للكتاب، 2001).
- القانون السوداني، قانون العمل لسنة 1997، على الرابط:
- <http://www.parliament.gov.sd/ar/index.php/site/LigsualtionVeiw/174>
- القانون العماني، المادة (79) من المرسوم السلطاني رقم 20، لسنة 2004 بشأن إصدار قانون الخدمة المدنية.
- القانون الكويتي قانون رقم 6 لسنة 2010 في شأن العمل في القطاع الأهلي، الجريدة الرسمية لحكومة دولة الكويت، تصدرها وزارة الإعلام، العدد 963، السنة السادسة والخمسون، الأحد 7 ربيع الأول 1431هـ/ 21 فبراير (شباط) 2010.
- القانون اللبناني، قوانين العمل اللبنانية، أحكام عامة، قانون صاد في 23 أيلول 1946.
- القانون المغربي، المملكة المغربية، وزارة العدل والحريات، مديرية التشريع، مدونة الشغل، صيغة محينة بتاريخ 26 أكتوبر 2011)
- القانون اليمني، القانون رقم 19 لسنة 1001 بشأن الخدمة المدنية في المادة (60).

الهوامش:

- 1- عبد الباسط عبد المحسن، وصلاح محمد أحمد دياب، الحماية القانونية للمرأة العاملة في ضوء تشريعات العمل بدول مجلس التعاون ومعايير العمل الدولية والعربية، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية، ط1 (المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل ومجلس وزراء الشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، العدد 106، ربيع الثاني 1437هـ الموافق ل فبراير 2016)، ص16.
- 2- وهو المشرع الذي وقفت على تعريف للإجازة عنده، بخلاف التشريعات الوطنية لبعض الدول العربية، والتي منها المشرع الجزائري، سواء في قانون العمل، أو قانون الوظيف العمومي، وكذلك المشرع المغربي، وأيضا تشريعات دول مجلس التعاون على اعتبار أنها من بين أهم التشريعات العربية التي أقرت بحق المعتدة من عدة وفاة في إجازة أو عطلة على الاختلاف الموجود بين هذه التشريعات.
- 3- الجمهورية التونسية، وزارة الداخلية، مركز التكوين ودعم اللامركزية، عطل الأعران العموميين وفق أحكام القانون عدد 112 لسنة 1983 المؤرخ في 12 ديسمبر والمتعلق بضبط النظام الأساسي العام لأعران الدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية ذات الصبغة الإدارية، ص9.
- 4- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ق بيروت: دار صادر، 1414هـ، ج3 ص201، مادة (عدد).
- 5- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، (مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005)، ص297 وأبو بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، (بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، 1420/1999)، ص202.
- 6- علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ/1986م)، ج3، ص190.
- 7- محمد بن أحمد الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، (الإسكندرية: دار المعارف)، ج2، ص671.
- 8- أبو عبد الله الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط3، (بيروت: دار الفكر، 1412/1992)، ج4، ص140.
- 9- محمد بن عبد الله الخرشبي، شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر)، ج4 / 136.
- 10- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1994)، ج5، ص78.
- 11- تقي الدين بن أحمد الفتوح بن النجار، منتهى الإرادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419/1999م)، ج3، ص391.
- 12- محمد مصطفى شليبي، أحكام الأسرة في الإسلام دراسة مقارنة بين فقه المذاهب السنية والمذهب الجعفري والقانون، ط4، (بيروت: الدار الجامعية، 1403هـ/1983)، ص647.
- 13- محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، (دار الفكر العربي)، ص372.
- 14- أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2002)، ج1 ص279، كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي لأبي بكر المرغيناني، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج4 ص314، شمس الدين بن أحمد بن خطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ معاني ألفاظ المنهاج، ج5، ص95.
- 15- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، كتاب: الطلاق، باب: انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، ج2، ص1126، حديث رقم (1490).

- 16- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ط1 (دمشق: دار ابن كثير، 1423هـ/2002)، كتاب: الطلاق، باب: تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا، ص1359، حديث رقم 5336.
- 17- حلمي صالح سليم عقل، أحكام العدة في الفقه الإسلامي وما عليه العمل في المحاكم الشرعية الأردنية، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، إشراف: محمد علي الصليبي، (نابلس: جامعة النجاح، 1412هـ/1992)، ص75.
- 18- محمد مصطفى شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، (مرجع سابق)، ص682.
- 19- المرجع نفسه، ص682.
- 20- شمس الدين بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، ط1، (جدة والرياض: دار ابن الجوزي، 1423)، ج3/292.
- 21- حلمي صالح سليم عقل، أحكام العدة في الفقه الإسلامي وما عليه العمل في المحاكم الشرعية، (مرجع سابق)، ص27.
- 22- محمود الخولي، عمل المرأة ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، (دمشق: دار الفارابي للمعارف، 1421، 2001)، ص101.
- 23- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، (دار الفكر، 1979/1399)، ج5، ص217.
- 24- محمد أمين بن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، دط، دون (بلد النشر ومكانه وتاريخه)، ج1، ص17.
- 25- محمد بن الحسن الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، ط1، (الرياض، والقاهرة: دار ابن الجوزي، 1426، 2005/2005)، ج1، ص20.
- 26- المرجع نفسه، ج2، ص22.
- 27- أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط1، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1414 هـ/1994م)، ج2، ص844.
- 28- محي الدين بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، النووي، محي الدين بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، كتاب الإيمان، باب الدليل على صحة إسلام من حضر الموت، ج1، ص293.
- 29- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، (مرجع سابق)، ج2، ص354.
- 30- مصطفى إبراهيم الزلمي، أصول الفقه في نسجه الجديد، ص276 - 277.
- 31- محمد بن الحسن الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية، (مرجع سابق)، ج2، ص22 - 25.
- 32- عبد الله صالح حمو بابهنون، الاجتهاد الجماعي وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، إشراف: العبد خليل أبو عيد، (كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006)، ص265.
- 33- المرجع نفسه، ص265 - 266.
- 34- منى عباس فضل، المبادرات والمشروعات التي نفذتها دول مجلس التعاون الخليجي في مجال تمكين المرأة في القطاع الخاص (دراسة تقييمية)، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية، ط1، (المنامة (مملكة البحرين): المكتب التنفيذي، والمكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل ومجلس وزراء الشؤون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، 2015)، ص95.
- 35- المرجع نفسه، ص95.
- 36- أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، ط4، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، والأردن: مؤسسة ترجمان، 2005)، ص452.
- 37- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة للزحيلي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405/1985)، ص67 - 68.
- 38- محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه)، ج2، ص115.

- 39- محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة، حققه وعلق عليه: ماجد الحموي، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2013/1324)، ص300.
- 40- شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين للنووي، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1992/1418)، ج 4، ص412.
- 41- محمود الخولي، عمل المرأة ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، (دمشق: دار الفرابي للمعارف، 1421، 2001)، ص124.
- 42- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، (دار ابن عفان، 1997/ 1417)، ج2، ص17.
- 43- محمود الخولي، عمل المرأة ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، (دمشق: دار الفرابي للمعارف، 1421، 2001)، ص124.
- 44- نص القاعدة عند السيوطي: «الضرورات تبيح المحظورات، بشرط عدم نقصانها». قال الزرقا: «وقيد بعض الشافعية - رضي الله تعالى عنهم - القاعدة المذكورة؛ بأن لم تنقص الضرورة عن المحظورات، فإذا نقصت، فإنه لا يباح له المحظور» (أحمد الزرقا، القواعد الفقهية، ص 185)، وشرح. ومعنى قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات": أن حالات الاضطراب أو الحاجة الشديدة تجيز ارتكاب المحظور؛ أي: المنهي شرعا عن فعله، فكل ممنوع في الإسلام ما عدا حالات الكفر والقتل والزنا يستباح فعله عند الضرورة إليه، بشرط ألا ينزل منزلة المباحات والتبسطات، فيتناول المضطر من الحرام بمقدار دفع السوء والأذى [جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1997م)، ج 168/1، والزرقا، القواعد الفقهية، ط2، (دمشق: دار القلم، 1998/1419)، ص185.
- 45- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997/1418 ص67 - 68).
- 46- عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام الأسرة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ط4، مؤسسة الرسالة، 1993/1413، ص268.
- 47- أبو الحسن بن بطال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423)، ج7، ص348.
- 48- عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، (مرجع سابق)، ص269.
- 49- المرجع نفسه، ص269.
- 50- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ/1964م)، ج18، ص214.
- 51- مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط7، (الرياض: مكتبة الوراق، بيروت، ودمشق، وعمان: المكتب الإسلامي، 1999/1420)، ص137.
- 52- المرجع نفسه، ج 1، ص354.
- 53- المرجع نفسه، ج 1، ص355 - 356.
- 54- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، (مرجع سابق)، ص 68.
- 55- مهند محمود الخولي، عمل المرأة، ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، (مرجع سابق)، ص125 وما بعدها.
- 56- المرجع نفسه، ص126.
- 57- المرجع نفسه، ص126.

- ⁵⁸ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط 2، (عمان الأردن: دار النفائس، 2001/1421)، (406).
- ⁵⁹ - المصدر نفسه، (406).
- ⁶⁰ - المصدر نفسه، (406).
- ⁶¹ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، (هيرندن، فيرجينا - الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995/1416)، ص 300.
- ⁶² - علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2002م)، ج4، ص447، وموفق الدين بن قدامة، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968/1388)، ج8، ص163.
- ⁶³ - شمس الدين السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة)، ج32/6، و أبو بكر بن حسن الكشناوي، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، ط2، (بيروت: دار الفكر)، ج194/2، أبو إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 156/3، وموفق الدين، ابن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، ج7، ص607.
- ⁶⁴ - عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ/1983م)، ج38/7.
- ⁶⁵ - المرجع نفسه، ج7 ص36-37.
- ⁶⁶ - موفق الدين بن قدامة، المغني، (مرجع سابق)، ج6، ص608.
- ⁶⁷ - مصطفى شلبي، أحكام الأسرة في الإسلام، (مرجع سابق)، ص684.
- ⁶⁸ - المرجع نفسه، ص681.
- ⁶⁹ - العادة مفرد، جمعها "عادات" والعادة فعلة من العود، أي التكرار، والمراد بها: كل أمر يتكرر ويعاد إليه أو هي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا له مرة بعد مرة. (ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (مرجع سابق)، ج2، ص115)، ومحمد صدقي بن أحمد، الغزي، أبو الحارث، موسوعة القواعد الفقهية، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، والرياض: مكتبة التوبة، 1997/1417)، ج7، ص335.
- ⁷⁰ - قال العلائي عن هذا الحديث: « لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوفاً عليه، أخرجه أحمد في مسنده». (جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ج1، ص194)، وزين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر وبحاشيته: نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط4، (دمشق: دار الفكر، 1426هـ/2005م)، (79).
- ⁷¹ - ابن النجار، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1993/1413)، ج4، ص452.
- ⁷² - مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص84.
- ⁷³ - قانون رقم 6 لسنة 2010 في شأن العمل في القطاع الأهلي، الجريدة الرسمية لحكومة دولة الكويت، تصدرها وزارة الإعلام، العدد، 963، السنة السادسة والخمسون، الأحد 7 ربيع الأول 1431هـ/ 21 فبراير (شباط) 2010.
- ⁷⁴ - المادة (79) من المرسوم السلطاني رقم 20، لسنة 2004 بشأن إصدار قانون الخدمة المدنية.
- ⁷⁵ - قانون العمل لسنة 1997، على الرابط:

<http://www.parliament.gov.sd/ar/index.php/site/LigsualtionVeiw/174>

⁷⁶- قرار رقم (51) لسنة 2012 بإصدار اللائحة التنفيذية لقانون الخدمة المدنية الصادر بالمرسوم بقانون رقم (48) لسنة 2010، في المادة (31)، و المادة (63)، من قانون رقم (36) لسنة 2012 بإصدار قانون العمل في القطاع الأهلي على الرابط:

http://www.legalaffairs.gov.bh/LegislationSearchDetails.aspx?id=2045#.WJh8q3_WEfI

⁷⁷- علي عبد الله عرادي، الأحكام الخاصة بالمرأة في قوانين الخدمة المدنية في الدول العربية.

⁷⁸- المادة (108)، الفقرة ب، من: "نظام رقم 30 لسنة 2007 بشأن نظام الخدمة المدنية".

⁷⁹- بشير هدي، الوجيز في شرح قانون العمل علاقات العمل الفردية والجماعية، (الجزائر (القبة): دار الريحانة للكتاب، 2001)، ص167.

⁸⁰- المرجع نفسه، ص167.

⁸¹- المملكة المغربية، وزارة العدل والحريات، مديرية التشريع، مدونة الشغل، صيغة محينة بتاريخ 26 أكتوبر 2011، ص80.

⁸²- المرجع نفسه، ص80 - 81.

⁸³- قوانين العمل، أحكام عامة، قانون صاد في 23 أيلول 1946.

آثار عقد الزواج قبل البناء في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري Effects of marriage contract before entering into Islamic jurisprudence and Algerian family law

محمد بريبر

كلية الحقوق - جامعة الجزائر 1
Mohamed.briber31@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/28

تاريخ الإرسال: 2019/09/14

الملخص:

لم يتطرق غالبية فقهاء الشريعة الإسلامية والقانون إلى دراسة آثار عقد الزواج دراسة تفصيلية دقيقة ما بين إبرام العقد والبناء، والذي جرى العرف على أن يكون يوم الزفاف، كما أن المشرع الجزائري قد تطرق إلى بعض هذه الأحكام في قانون الأسرة بصفة منفصلة، ولما كانت الشريعة الإسلامية مصدرا لقانون الأسرة فإنه قد استمد أحكام هذه الفترة من الزواج منها، كما أحال ما لم ينص على حكمه إلى أحكامها بموجب نص المادة 222 منه، فيمجرد العقد يملك الزوج عصمة زوجته وتصبح محرمة على غيره، ويحل له منها شرعا ما يحل للزوج بعد الدخول، غير أن الأمر ليس على إطلاقه عند بعض الفقهاء المعاصرين، فليس للزوجة أن تطيع زوجها ما دامت في بيت أبيها، ويعود ذلك لمستجدات وأفكار دخيلة على مجتمعنا الإسلامي الذي ذهب من بعض أفراد المروءة، وأصبح شائعا عند بعض الأزواج قبل الزفاف الخروج والسفر ويصل الأمر حتى إلى المعاشرة الجنسية قبل توثيق العقد ما يفتح الباب للتنكر له، كما يترتب عن إبرام عقد الزواج استحقاتها للصدوق، وكذلك النفقة عند بعض فقهاء الشريعة الإسلامية، وبصفتها زوجة فإنها ترث زوجها عند وفاته قبل البناء وتعتد عدة الوفاة، وللزوج أن يطلق أو يظاهر أو يولي، ولها أن تخالعه، ولهما أن يتلاعنا.

الكلمات المفتاحية: عقد الزواج، قبل البناء، آثار، الشريعة الإسلامية، قانون الأسرة.

Abstract:

The majority of jurists of Islamic law and the law did not address the detailed study of the effects of the marriage contract Between the conclusion of the contract and the wedding, and The Algerian legislator has addressed some of these provisions in the Family Code separately, and Since Islamic law is a source of family law, it has derived the provisions of this period from it, It also referred what was not provided to its provisions under the text of Article 222 thereof, and After the conclusion of the contract, the husband has his wife's command and she becomes forbidden to others, and it is permissible for him to do what is lawful for the husband after the wedding, However, this is not the case for some contemporary scholars, where a wife cannot obey her husband as long as she is in her father's house, This is due to developments and extraneous ideas on our Islamic society, where It became common some couples go out and travel together before the wedding where It even comes to sexual intercourse before documenting the contract, where The consequence is that the husband may deny the contract, and The marriage contract also entails the entitlement of the wife to dowry, As well as alimony according to the opinion of some Islamic jurists, As a

wife, she inherits her husband upon his death before entering and she has a period of waiting, and The husband has a divorce, Al-Zhihar, or swearing, or sworn allegation of adultery committed by one's spouse.

Key words: Marriage contract, Before entering, Effects, Islamic law, Family Law.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد، فإنه نظرا لأهمية عقد الزواج لكون الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع والتي إن صلحت صلح المجتمع، وكون الزواج يتعلق بأعراض الناس فقد أحاطه الشارع الحكيم بجملة من الضوابط والمقومات تختلف عن بقية العقود، وقد استمد المشرع الجزائري أحكام قانون الأسرة¹ من الشريعة الإسلامية على اختلاف مذاهبها، حيث جعل منها المصدر الثاني للقانون بعد التشريع في نص المادة الأولى من القانون المدني²، كما أن المادة 222 من قانون الأسرة نصت على الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في حالة عدم وجود نص قانوني ينظم مسألة ما. ونظرا إلى ندرة تناول فقهاء الشريعة والقانون دراسة أحكام العلاقة الزوجية وما يترتب عنها ما بين إبرام العقد إلى الدخول، ومع التطورات الطارئة على مجتمعنا الإسلامي من تأثر بالأفكار الغربية؛ فإن العديد من المسائل المستجدة في العلاقات الأسرية طفت على السطح مبرزة العديد من الإشكالات الفقهية والقانونية، ومنها التساهل في العلاقة بين الزوجين قبل الزفاف بالسفر معها والخلوة بها وما يصاحبها من المخالطة الجنسية ما يؤدي إلى إلحاق الضرر المعنوي بأهل العروس كون الزفاف حق لأهلها، أو الإضرار بها لإمكانية تنكره للعقد الشرعي المبرم قبل توثيقه إداريا، كما أن إطالة المدة بين العقد والزفاف تؤدي إلى نشوء الكثير من المشاكل التي تؤدي في أغلب الأحيان إلى الطلاق قبل الدخول. ولما كان لفترة ما بين إبرام العقد والدخول العديد من المسائل المستجدة فإن ذلك يعطي لدراسة آثار عقد الزواج في هذه الفترة الأهمية البالغة من حيث الحكم الشرعي وموقف المشرع الجزائري من خلال قانون الأسرة، وعلى أساس ذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى تبيان الأحكام الشرعية المتعلقة بهذه الفترة ومقارنتها بأحكام قواعد قانون الأسرة باعتماد المنهج التحليلي المقارن، وهو ما لم يتطرق إليه فيما أطلعت عليه فقهاء القانون أو الشريعة الإسلامية بالتفصيل إلا ما تعلق ببعض الأحكام في سياق دراسات فقهية في أحكام الأسرة على عمومها.

وبالتالي فإن الإشكالية المطروحة في هذا المجال هي: ما هي الأحكام الشرعية المترتبة عن عقد الزواج في فترة ما بين إبرام العقد والدخول وما موقف المشرع الجزائري منها؟.

ويتفرع عن هذه الإشكالية الإشكاليات الفرعية التالية:

- ما هي الآثار القوامية والاجتماعية المترتبة عن علاقة الزوج بزوجه قبل البناء؟

- ما هي الآثار المالية المترتبة عن عقد الزواج قبل البناء؟

- ما هي الآثار المترتبة عن ملك العصمة للزوج في إنهاء العلاقة الزوجية قبل البناء.

إن المسائل المترتبة عن عقد الزواج قبل الدخول والتي تستوجب البحث هي ما يتعلق بعلاقة الزوج بزوجه وعائلتيهما، أي الآثار القوامية والاجتماعية (المبحث الأول)، كما يترتب عن ملك الزوج لعصمة زوجته أن له إنهاء العلاقة الزوجية بطلاق أو إيلاء أو ظهار، كما لها أن تخالعه، أي انحلال العلاقة الزوجية (المبحث الثاني)، وهو ما سنتطرق إلى تفصيله كما يلي:

المبحث الأول: الآثار المترتبة عن علاقة الزوج بزوجته.

البناء هو دخول الزوج بزوجته، والذي يصاحبه على العرف والعادة الوليمة أو العرس الذي يعلن به الزواج وهو ما يعرف بالزفاف³، وفي ذلك قوله تعالى: (فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ)⁴، أي يسرعون، ومنه أخذ زفاف العروس إلى زوجها⁵، فالزفاف ملازم للبناء، فيقال بنى على أهله أي زفها⁶، وقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم على عائشة وهي بنت تسع سنين⁷.

أما الآثار المترتبة عن علاقة الزوج بزوجته قبل البناء فهي متعلقة بمركز الرجل كونه زوج وعلاقته الاجتماعية بالمرأة وهي زوجة له (المطلب الأول)، وآثار مالية (المطلب الثاني)، وهو ما سنبينه فيما يلي:

المطلب الأول: الآثار المتعلقة بحالة الزوجين قبل البناء.

إن لعقد الزواج آثارا تتعلق بقوامة الرجل على زوجته وأخرى تتعلق بعائلتيهما، كحرمة العقد عليها أو خطبتها (الفرع الأول)، وحرمة المصاهرة بين كل من الزوجين وأسرتهما (الفرع الثاني)، واختلف الفقهاء في حق الزوج في الطاعة قبل الانتقال إلى بيت الزوجية (الفرع الثالث)، وهو ما يتطلب تبينه كما يلي:

الفرع الأول: حرمة العقد على الزوجة أو خطبتها.

لقد حرمت الشريعة الإسلامية خطبة المعقود عليها بمجرد العقد عليها كونها زوجة، فتكون محرمة على غير زوجها إلا في حالة انحلال العلاقة الزوجية، وقد ثبت التحريم بالكتاب والسنة والإجماع لقوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)⁸، والمراد بالمحصنات هنا: ذوات الأزواج، والمرأة المحصنة أي المتزوجة، وذكرت المحصنات هنا عطفًا على المحرمات من النساء المذكورات من قبل⁹، وقوله صلى الله عليه وسلم: "ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك"¹⁰، وقد أجمع العلماء على أن: "من تزوجت زواجا صحيحا، فحرام عليها أن تتزوج من آخر ما لم يفسخ نكاحها أو يطلقها أو يغيب عنها غيبة منقطعة، أو ينزع إليها أو يموت، أو يحكم حاكم بطلاقها أو بفسخها"¹¹.

الفرع الثاني: التحريم بالمصاهرة.

تنشأ عن عقد الزواج الصحيح أحكام شرعية جديدة بين أطراف العقد اتجاه أسرتيها، فيكون بعض أفراد عائلتيها محرم عليهم الزواج من البعض الآخر، فمنها المؤبد، ومنها المؤقت، وهو ما سنتناوله كالتالي:

أولاً: المحرمات على الزوج من أسرة زوجته مؤبداً.

- أصول زوجته بنسب أو رضاع بمجرد العقد عليها، حتى لو فارقتها قبل الدخول، لقوله تعالى: (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ)¹²، فبمجرد العقد على الزوجة تحرم عليه أمها وأم أمها وإن علون.

- فروع زوجته، وهي بنتها وبنت بنتها وإن نزلن، بشرط الدخول بزوجته، لقوله تعالى: (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)¹³، والضابط في ذلك عند العلماء أن: "العقد على البنات يحرم الأمهات والدخول بالأمهات يحرم البنات"¹⁴.

ثانياً: المحرمات على الزوج مؤقتاً.

المحرمات على الزوج من أهل زوجته مؤقتاً هن كالتالي:

- أخوات زوجته وبناتها وإخوانهن وإن نزلن¹⁵، لقوله تعالى: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)¹⁶.

- اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية على حرمة الجمع بين الأختين¹⁷ بدليل قوله تعالى: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)¹⁸، عطفًا على قوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ)، كما اتفق الفقهاء على حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ويرجع أصل هذا التحريم لمنع الجمع بين الأختين¹⁹، وقد ألحقت السنة الرضاع بالنسب في التحريم لثبوت ذلك في السنة لحديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها"²⁰، قال ابن عرفة: "يحرم الجمع في النكاح ولو في عقدين بين كل فرع وأصله وأقرب فرعه ولو برضاع"²¹.

ثالثًا: المحرمون على الزوجة مؤبداً.

- أصول الزوج بنسب أو رضاع وإن علو، بمجرد العقد عليها لقوله تعالى: (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ)²².

- فروع الزوج وإن نزلوا، لقوله تعالى: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا)²³.

الفرع الثالث: حكم طاعة الزوج قبل البناء.

أوجبت الشريعة الإسلامية على الزوجة طاعة زوجها باتفاق علمائها، ووجوب طاعتها له لقوله تعالى: (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)²⁴، وقوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۖ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِنَفْسِ بِيَعِغَةِ الْخَبْرِ، وَمَقْصُودُهُ الْأَمْرُ بِطَاعَةِ الزَّوْجِ وَالْقِيَامُ بِحَقِّهِ فِي مَالِهِ وَفِي نَفْسِهَا فِي حَالِ غَيْبَتِهِ)²⁵، وقد وردت الآية بصيغة القوام للزوج ولا قوامه له على زوجته ما لم تطعه، والقانتات هن الطائعات، وهو وصف للصالحات يقابل الناشزات، فبدأ الله عز وجل بوصف الصالحات ثم أتبع ذلك بحكم الناشزات، ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت أمرا أحدا أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"²⁷، وورد عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر ابن الخطاب: "ألا أخبرك بخير ما يكنز المرء؟ المرأة الصالحة: إذا نظر إليها سرته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته"²⁸.

وإن كانت طاعة الزوج بعد الدخول واجبة على الزوجة بلا خلاف، إلا أنه يعتقد أنه بمجرد العقد عليها يقع عليها هذا الواجب، وهذا مدعاة للمفسدة وفتح باب للشيطان يلج منه في عصرنا الحالي، فقد يأمرها بأن تسافر معه أو أن يخلو بها وتترك له المجال للدخول بها سرا دون اتباع ما جرت عليه العادة من مصاحبة البناء بالعرس، وقد أوجب فقهاء المالكية الإعلان عند الدخول لأن الإشهاد ليس بواجب عند إبرام العقد، حيث جاء في الشرح الكبير: "حاصله أن الإشهاد على النكاح واجب وكونه عند العقد مندوب زائدا على الواجب فإن حصل الإشهاد عند العقد فقد حصل الواجب والمندوب وإن لم يحصل عند العقد كان واجبا عند البناء... لأن الإشهاد ليس شرطا في صحة العقد عندنا بل واجب مستقل مخافة أن كل اثنين اجتمعا في خلوة على فساد يدعيان حق عقد بلا إشهاد فيؤدي إلى رفع حد الزنا"²⁹.

ومن المفسد أن تسول للزوج نفسه أن يجحد حق زوجته بعد ذلك، وقد تحمل ويموت الزوج قبل إتمام الزفاف، قال الأستاذ حسام الدين عفانة³⁰: "ولكن يجب أن يعلم أن حق الزوج في طاعة زوجته له واستئذانه قبل الخروج من البيت إنما يكون بعد أن تزف الزوجة لزوجها، وبعد أن ينقلها إلى بيته، وأما ما دامت الزوجة في بيت أبيها ولما تزف بعد فحق الطاعة ثابت للأب لا للزوج... ومثل ذلك يقال في المنع من المعاشرة الزوجية بين الزوج وزوجته خلال هذه الفترة... فينبغي منع إقامة أي علاقة جنسية بينهما

لما قد يترتب عن المعاشرة الزوجية في الفترة التي تسبق الزفاف من مفاسد³¹، أما في أصل المنع فقال: "والمرجع في المنع في هذه الأمور هو العرف الصحيح، فإن المتعارف عليه في بلادنا أن البنت ما دامت في بيت أبيها فإن حق الطاعة ثابت لأبيها لا للعائد عليها... وكذلك جرى العرف في بلادنا أنه لا يجري بين العاقدين معاشره جنسية إلا بعد الزفاف... فالعرف الصحيح الذي لا يصادم النصوص الشرعية معتبر عند أهل العلم"³².

وقد أفتى ابن باز رحمه في حكم هذه الطاعة بقوله: "ما دامت عند أهلها لا حق له عليها حتى تنتقل عنده وتصير في بيته، ما دامت عند أهلها فهي في حكم أهلها يدبرها أهلها، وليس له حقٌ عليها بهذه الحال حتى تنتقل، إنما هي زوجة ليس لها أن تتزوج عليه، بل زواجه ثبت، وهو زوجها، ومتى تيسر دخولها عليه أدخلت عليه، وعليها أن تخاف الله وتراقبه وأن تبتعد عما حرم الله، لكن ليس له حق أنها تستأذن إذا أرادت الخروج، أو يكون له حق أن يمنعها من الخروج، هذا هي عند والديها الآن، فالأمر عند والديها حتى تنتقل إليه"³³.

أما المشرع الجزائري فقد نص في المادة 36 من قانون الأسرة على العديد من الحقوق الخاصة بكل من الزوجين، إلا أنه لم ينص على وجوب طاعة الزوجة لزوجها، وفي هذه الحالة فإن المسائل غير المنصوص عليها في قانون الأسرة يُرجع فيها إلى أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لنص المادة 222 من قانون الأسرة، حيث أوجبت الشريعة الإسلامية على الزوجة طاعة زوجها فيما يرضي الله بعد الدخول والزفاف، وهو ما أخذ به القضاء الجزائري³⁴، وليس لها أن تطيعه قبل ذلك كما سبق بيانه.

المطلب الثاني: الآثار المالية لعقد الزواج.

يترتب عن عقد الزواج حقوق وواجبات على كلا الطرفين، ومن أبرز الحقوق المترتبة عنه الحقوق المالية، فبعضها خاص بالزوجة كالمهر (الفرع الأول)، وعدم النفقة على رأي الجمهور (الفرع الثاني)، وبعضها مشترك بينهما كالميراث (الفرع الثالث)، وهو ما سنتناوله فيما يلي:

الفرع الأول: الصداق.

عرف فقهاء الشريعة الإسلامية المهر بعدة تعريفات مفادها انه حق للزوجة تستحقه بمجرد العقد الصحيح عليها، وله عدة تسميات منها: صداق، مهر، نحلة، فريضة، حياء³⁵.

وقد أجمع العلماء على وجوبه للزوجة³⁶، سواء كان مُسمًى، أم مهر مثل، واستندوا في ذلك على قوله تعالى: (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)³⁷، وقوله أيضاً: (فَاتَّوهُنَّ أَجْرَهُنَّ فَرِيضَةً)³⁸، أي: مفروضاً. فيخلص الأمر هنا للوجوب³⁹، وقوله صلى الله عليه وسلم: "التمس ولو خاتماً من حديد"⁴⁰، وقد أجمع علماء المسلمين أنه لا يجوز وطء في نكاح بغير صداق⁴¹، واتفق العلماء على تأكده بالدخول أو الموت⁴²، لحديث ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق⁴³.

والفقهاء وإن اختلفوا في الوطاء لوجوب المهر المسمى كله إلا أنهم اختلفوا في الخلوة الصحيحة هل توجب المهر المسمى كله كما يجب بالوطء أم لا؟ فذهب المالكية، والشافعية في الجديد، وابن حزم: إلى أن المهر لا يجب كله إلا بالوطء، وأن الخلوة وإرخاء الستور لا تقوم مقام الوطاء في تقرير وجوب كل المهر⁴⁴، وذهب الحنفية والحنابلة، والشافعية في القديم: إلى أن المهر يتقرر كله بالخلوة الصحيحة بين الزوجين⁴⁵، كما ذهب المالكية إلى استحقاق الزوجة الصداق كاملاً بالمكوث لمدة سنة في بيت زوجها دون أن يطأها وهي مطيقة له⁴⁶.

وقد نص المشرع الجزائري على الدخول على سبيل العموم دون تحديد إن كان هناك مسيس أو لا في نص المادة 16 من قانون الأسرة، وفي حالة الاختلاف في الوطاء استند القضاء إلى المادة 16 السالفة الذكر، والمادة 17 التي نصت على حالة النزاع في الصداق، و222 التي أرجعت الحكم إلى الشريعة الإسلامية في حالة عدم نص القانون عليه، وقد أقر القضاء بالأخذ بقول الزوجة مع اليمين في حالة الخلوة الصحيحة بين الزوجين⁴⁷، وأقر في قرار آخر للمحكمة العليا بخلوة الاهتداء وأن الزوجة تستحق المهر كاملاً بمجرد الدخول واختلاء الزوج بها⁴⁸.

الفرع الثاني: عدم النفقة.

إن من أهم آثار عقد الزواج حق الزوجة في النفقة، والمراد بالنفقة هنا: ما ينفقه الزوج على زوجته من مال لأجل الطعام والكسوة، والسكنى⁴⁹.

وحكمها: الوجوب، بالكتاب والسنة والإجماع:

فمن الكتاب قوله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)⁵⁰، وقوله تعالى: (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ)⁵¹، أي قدر ما يجده أحدكم من السعة⁵²، وقوله أيضاً: (لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۗ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)⁵³.

أما من السنة فقوله ﷺ في حديث حجة الوداع: "اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم، أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"⁵⁴.

وأما الإجماع فقد اتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن إذا كانوا جميعاً بالغين إلا الناشز منهن الممتنعة⁵⁵.

وإن اتفق العلماء على وجوبها بعد الدخول إلا أنهم اختلفوا في ذلك قبله على رأيين:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن سبب وجوبها، هو الدخول بالزوجة أو إبداء الرغبة بالدخول من الزوجة أو يدعى لذلك من طرفها أو من طرف وليها ولهم أن يشهدوا على ذلك فتكون بينة لهم، وذلك باستعداد الزوجة لتسليم نفسها والانتقال إلى بيت الزوجية، وليس مجرد العقد، فلا نفقة للزوجة المعقود عليها ما دامت في بيت أبيها، ولم تزف إلى زوجها، وهذا قول جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، ويعبر الفقهاء عن ذلك بالتمكين التام أو الاحتباس⁵⁶، حيث إن الزوجة لا تستحق النفقة إلا بعد أن تمكن زوجها من الدخول بها، أو تدعوه لذلك، فإن لم يستجب يلزم بنفقتها لامتناعه، وإن كان عدم انتقالها بسبب راجع إليها أو إلى وليها بلا سبب مقبول، فلا نفقة لها، لفعله صلى الله عليه وسلم، حيث تزوج السيدة عائشة ولم يدخل بها سنتين، ولم ينفق عليها إلا بعد الدخول⁵⁷.

وذهب الحنفية، إلى أن النفقة تجب بالعقد عليها باعتبارها محبوسة لحق الزوج، وذلك لأن العقد أوجب عوضين وهما المهر في مقابل ملك النكاح، والنفقة في مقابل الاحتباس، فأوجب الأول بمجرد العقد لحصول العلة وهي ملك النكاح بمجردده، والثاني شيئاً فشيئاً لأن الاحتباس ذو أجزاء، فكلما مضى جزء منه كان العقد معه علة في إيجاب جزء من النفقة⁵⁸.

أما المشرع الجزائري فقد أخذ برأي الجمهور في ذلك، حيث أوجب النفقة بالدخول، أي بمعنى الخلوة الصحيحة بغض النظر على المخالطة الجنسية متى كان العجز على الوطاء يعود لضعف جنسي في الزوج، أما إذا كان برفض من الزوجة فإنه يعد نشوزاً منها⁵⁹، أو تجب كذلك بدعوة الزوجة زوجها إليه ببينة، حيث نصت المادة 74 من قانون الأسرة على أنه: "تجب نفقة الزوجة على زوجها بالدخول بها أو دعوتها إليه ببينة".

الفرع الثالث: حق التوارث.

لا خلاف بين علماء الأمة على أنه يحق لكل من الزوجين أن يرث الآخر بعد وفاته أثناء الزواج الحقيقي ولو قبل الدخول، أو في عدة الطلاق الرجعي، ما لم يقع مانع من موانع الإرث، كالقتل واختلاف الدين لقوله تعالى: (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ)⁶⁰، أما الطلاق البائن سواء كان قبل الدخول أو الخلوة الصحيحة أم بعد ذلك، فلا توارث معه لانقطاع علاقة الزواج بينهما، وهو ما أخذ به المشرع الجزائري في نص المادة 130 التي نصت على أنه: "يوجب النكاح التوارث بين الزوجين ولو لم يقع بناء"، ونص في المادة 132 على أن الوفاة إذا كانت في عدة الطلاق استحق الحي منهما الإرث، غير أن المشرع لم يبين طبيعة الطلاق أكان رجعياً أم بانناً وحكم المادة جاء على العموم ما يقتضي إعادة النظر في صياغة هذه المادة.

المبحث الثاني: انحلال الرابطة الزوجية قبل الدخول.

لما كان عقد الزواج عقداً صحيحاً فإن الزوج قد ملك عصمة زوجته، ويترتب عن ذلك إمكانية إنهاء العلاقة الزوجية بأي طريقة حددها الشرع قبل الدخول كما بعده، ولانحلال العقد قبل الدخول عدة مسائل وهي: الطلاق والخلع (المطلب الأول)، الإيلاء والظهار (المطلب الثاني)، اللعان (المطلب الثالث)، عدة الوفاة (المطلب الرابع)، وهو ما سنتناوله بالدراسة كما يلي:

المطلب الأول: الطلاق والخلع.

ندرس بداية الطلاق قبل الدخول (الفرع الأول)، ثم الخلع قبل الدخول (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الطلاق.

لا يقع الطلاق إلا بعد عقد صحيح لقوله صلى الله عليه وسلم "لا طلاق قبل النكاح"⁶¹، وبذلك فللزواج إيقاع طرفة أو أكثر على الزوجة، ولا يختلف حكم الطلاق قبل الدخول عنه بعد الدخول من حيث الوقوع، إلا أنه قبل الدخول يقع بانناً على الفور، على عكس بعده فللزواج إرجاع زوجته في طفتين، وفي وقوع الطلاق قبل الدخول قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ۖ فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا)⁶². وقد ترتب عن الآية الكريمة ما يلي⁶³:

- أن لا عدة على المطلقة قبل الدخول، وإذا دخل عليها فعليها عدة وهو ما أجمع عليه علماء الأمة. الثاني: وجوب المتعة عند التسريح الجميل، على اختلاف الفقهاء في وجوبها لكل مطلقة أو للتي لم يُسم لها مهر⁶⁴، أما إذا سمي لها مهر فيجب لها نصفه، لقوله تعالى: (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ)⁶⁵.

أما بالنسبة للفسخ فلا فرق بينه وبين الطلاق من حيث إيقاع كل منهما قبل الدخول، فلا عدة في كليهما على المطلقة أو المفسوخة، والفسخ لا يحتسب من عدد الطلقات التي يملكها الزوج على زوجته، بخلاف الطلاق، كما أن الطلاق لا يكون إلا بعد عقد صحيح، أما الفسخ فقد يحدث بعدة أسباب كوجود عيب منفر بأحد الزوجين، أو أن يكون الزواج باطلاً كأن يتزوج بأحد المحرمات.

ولم يتطرق المشرع الجزائري إلى أحكام الطلاق قبل الدخول، غير أنه أشار إليه في نص المادة 16 من قانون الأسرة حيث قرر للزوجة المطلقة قبل الدخول نصف الصداق، وفي ذلك قضت المحكمة

العليا أنه: "من المقرر قانوناً أنه تستحق الزوجة الصداق كاملاً بالدخول أو بوفاة الزوج و تستحق نصفه عند الطلاق قبل الدخول"⁶⁶.

الفرع الثاني: الخلع قبل الدخول

الخلع في اللغة النزح والتجريد والإزالة، فخلع الرجل ثوبه أي أزاله، حيث جاء في لسان العرب: "خلع الشيء يخلعه خلعا واختلعه كنزعه إلا أن في الخلع مهلة، وخلع امرأته خلعا بالضم وخلعا فاختلعت وخلعته: أزالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له، فهي خالعة والاسم خلعة، وقد تخالعا واختلعت منه اختلاعا فهي مختلعة، وسمي ذلك الفراق خلعا لأن الله سبحانه وتعالى جعل النساء لباسا للرجال والرجال لباسا لهن"⁶⁷.

أما اصطلاحاً: عرف بعض الفقهاء الخلع بعقد المعاوضة على البضع، حيث تملك به المرأة نفسها ويملك الزوج به العوض⁶⁸، كما عرفه البعض الآخر بأنه فرقة بين الزوجين ولو بلفظ مفاداة، بعوض مقصود راجع لجهة الزوج⁶⁹، فالخلع نوع من أقسام الطلاق المختلفة ويكون بعوض تقدمه الزوجة لزوجها أو من غيرها⁷⁰، ويكون الخلع كذلك عند فقهاء المالكية باللفظ دون العوض كأن يقول الزوج لزوجته خالعتك أو أنت مخالعة⁷¹.

ويستفاد من ذلك أن الخلع يكون بين طرفين هما الزوج والزوجة، فتكون الزوجة مبادرة إلى عرض البذل للزوج مقابل الطلاق الذي هو بيده، فالخلع طلاق من طرف الزوج بعوض تقدمه الزوجة أو غيرها لذلك، فلا يتحقق الخلع إلا باتفاق الزوجين وهذا هو الأصل فيه⁷²، على خلاف المشرع الجزائري الذي أعطى للزوجة الحق في مخالعة زوجها دون موافقته في نص المادة 54 من قانون الأسرة والتي جاء فيها: "يجوز للزوجة دون موافقة الزوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي".

للزوجة أن تخالع نفسها برضى زوجها قبل الدخول أو بعده، والخلع طلاق بائن عند جمهور العلماء⁷³، ودليل مشروعيته من الكتاب قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيِمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ)⁷⁴، ومن السنة حديث: "أن امرأة ثابت ابن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ثابت ابن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكن لا أطيعه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فتردين عليه حديثه؟ قالت نعم"⁷⁵.

وبالعودة إلى نص المادة 54 السالفة الذكر نجد أن المشرع الجزائري لم يفرق في الخلع بين فترة قبل الدخول أو بعده، فورود المادة على إطلاقها يحلينا إلى نص المادة 222 من قانون الأسرة القاضي بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية في ذلك.

المطلب الثاني: الإيلاء والظهار.

للزوج أن يولي زوجته قبل الدخول (الفرع الأول)، كما أن الظهار قبل الدخول يحدث آثاره (الفرع الثاني)، وهو ما سنتناوله بالدراسة كما يلي:

الفرع الأول: الإيلاء.

الإيلاء لغة: من ألى يولي إيلاء، أي خَلَفَ⁷⁶.

أما اصطلاحاً: هو القسم عن الامتناع عن وطء الزوجة، فيحلف الزوج على عدم وطء زوجته مدة تفوق الأربعة أشهر، فإن مضت المدة يوقفه الحاكم فإما أن يطلق وإما أن يفيء، ولكن الإيلاء مرتبط شرعاً بنية الطلاق⁷⁷، والأصل في الإيلاء⁷⁸ قوله تعالى: (لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)⁷⁹، ويصح الإيلاء من كل زوجة سواء كانت مسلمة أو ذمية،

أما إن كان يصح قبل الدخول فقد اختلف العلماء في ذلك، فذهب النخعي ومالك والشافعي إلى أن الإيلاء يصح قبل الدخول وبعده، لعموم الآية، ولتوافر المعنى لامتناعه من جماع زوجته بيمينه، فأشبهه ما بعد الدخول، وذهب عطاء والزهري والثوري إلى صحته بعد الدخول⁸⁰.

ولما كان الإيلاء متعلق بالوطء، فيحلف الزوج ألا يطأ زوجته مدة تفوق الأربعة أشهر، وأن الزوج بعد العقد يحل له من زوجته ما يحل له بعد الدخول بضوابط شرعية؛ فإن رأي فقهاء المالكية ومن حذى حذوهم في صحة الإيلاء قبل الدخول هو الرأي المرجح، إذ الوطء مؤجل فقط إلى الدخول وله أن يدخل بها متى شاء، والظاهر من ذلك أنهم أنزلوا الدخول بالزوجة منزلة الوطء بعده، فيحلف على عدم وطئها، أي عدم الدخول بها في مدى أربعة أشهر.

أما المشرع الجزائري فإنه لم ينص على الإيلاء في قانون الأسرة ما يحيلنا إلى أحكام الشريعة الإسلامية بموجب المادة 222 من قانون الأسرة، لكن الملاحظ على أحكام قانون الأسرة أن المشرع الجزائري قد تأثر بأحكام الإيلاء في نص المادة 3/53 والتي جاء فيها: "يجوز للزوجة أن تطلب التطليق للأسباب الآتية... الهجر في المضجع فوق أربعة أشهر"، والأصل في الفرقة للهجر في المضجع يعود للضرر الحاصل للزوجة والأمر نسبي في ذلك فمن النساء من تتضرر بمدة أقل من أربعة أشهر فلا تستطيع الصبر.

الفرع الثاني: الظهار.

الظهار لغة: من ظاهر، والظهار كقول الرجل لامرأته: أنت علي كظهر أمي، وقد ظاهر منها وتظهر وظهر⁸¹.

أما اصطلاحاً: "تشبيهه ذي متعة حاصلة أو مقدره بأدمية إياها أو جزءها بظهر أجنبية أو بمن حرم أبداً أو جزئه في الحرمة، أو بجزء منها يحرم عليه النظر إليه"⁸².

وقد اتفق العلماء على أن الرجل إن قال لزوجته أنت علي كظهر أمي أنه ظاهر، كما اتفقوا على لزوم الظهار من الزوجة التي في العصمة واختلفوا في غيرها، والأصل فيه الكتاب والسنة⁸³: فمن الكتاب قوله تعالى: (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّنْ نَسَأْتَهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ ۖ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ ۖ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ)⁸⁴، وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ ذَلِكُمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)⁸⁵.

ومن السنة: حديث خولة بنت مالك بن ثعلبة أنها قالت: "ظاهر مني زوجي أوس ابن الصامت، فجئ رسول الله ﷺ اشكوا إليه، ورسول الله يجادلني فيه ويقول: اتقي الله فإنه ابن عمك، فما برحت حتى نزل القرآن (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا)⁸⁶ إلى الفرض، فقال: يعتق رقبة، قالت: لا يجد، قال: فيصوم شهرين متتابعين، قالت: يا رسول الله، إنه شيخ كبير ما به من صيام، قال: فليطعم ستين مسكينا، قالت: ما عنده من شيء يتصدق به، قالت: فأتي ساعتئذ بعرق من تمر، قلت: يا رسول الله، فإني أعينه بعرق آخر، قال: قد أحسنت اذهبي فأطعمي بها عنه ستين مسكينا وارجعي إلى ابن عمك"⁸⁷.

والظهار محرم شرعاً، وهو من الألفاظ المنهي عنها كالإيلاء، لأنه من فعل الجاهلية⁸⁸، ولا فرق في الظهار بين المدخول بها وغير المدخول بها، وأن كلمة "نسائهم" في الآية الكريمة تشملهما معاً، لأن كل زوج صح طلاقه صح ظهاره⁸⁹، ولأن من شروط الظهار قيام الزوجية حقيقة أو حكماً، قال القرطبي:

"الظهار لازم في كل زوجة مدخول بها أو غير مدخول بها، على أي الأحوال كانت، من زوج يجوز طلاقه"⁹⁰.

أما بالنسبة للمشرع الجزائري فلم يتطرق إلى أحكام الظهار في قانون الأسرة وعليه تسري على المسائل المتعلقة بالظهار أحكام الشريعة الإسلامية وفقا لنص المادة 222 من نفس القانون.

المطلب الثالث: اللعان.

اللعان لغة: من لعن، وهو الإبعاد والطرده من الخير، وقيل الطرد والإبعاد من الله، أما اللعان والملاعنة فهو اللعن بين اثنين فأكثر⁹¹.

أما اصطلاحا فقد وردت عدة تعاريف من فقهاء المذاهب الأربعة مفادها أن اللعان هو: "أربع شهادات من الزوجين أمام الحاكم مؤكدة بالإيمان مقرونة : شهادة الزوج باللعن، وشهادة الزوجة بالغضب، قائمة مقام حذف القذف في حقه، ومقام حد الزنا في حقه"⁹².

أما دليل جواز اللعان فقوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (٦) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٧) وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (٨) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ)⁹³، فنص الآية الكريمة لم يخص زوجا من زوج، فكل من يجوز طلاقه يجوز لعانه⁹⁴، قبل الدخول وبعده.

ويترتب عن اللعان ما يلي:

- سقوط حق القذف أو التعزير عن الزوج.
- تحريم الوطء والاستمتاع بعد التلاعن من الزوجين.
- التفريق بين المتلاعنين، وهو تفريق قضائي عند الحنفية على خلاف بقية المذاهب.
- الفرقة باللعان طلاق بائن عند الحنفية لأنها تفريق قضائي، وعند الجمهور فسخ كفرقة الرضاع توجب تحريما مؤبدا.
- انتفاء نسب الولد عن الرجل وإحاقه بأمه إذا كان اللعان لنفي النسب⁹⁵.
- عدم التوارث بين المتلاعنين⁹⁶.

واللعان نظام قانوني لنفي النسب، ورغم أن المشرع الجزائري لم ينص عليه صراحة إلا أنه قد أشار إليه في المادة 138 من قانون الأسرة بالنص على أثر من آثاره وهو عدم التوارث⁹⁷، كما أشار إليه في نص المادة 41 من نفس القانون والتي تنص على أن الولد ينسب لأبيه ما لم ينفه بالطرق المشروعة، وبالتالي فإن أحكام اللعان تستمد من الشريعة الإسلامية، وتطبيقا لأحكام المادة 222 من قانون الأسرة فإن القضاء الجزائري قد عمل بأحكام الشريعة الإسلامية في اللعان في عدة قضايا على قلتها⁹⁸.

المطلب الرابع: عدة الوفاة قبل الدخول.

العدة لغة: من العد وهو الحساب، وجمعها عدد، ومنها عدة المرأة فيقال: انقضت عدة المرأة، أي المدة التي تتربص فيها⁹⁹.

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن العدة هي: "مدة تتربص فيها المرأة، لمعرفة براءة رحمها، أو للتعبد، أو لتفجعها على زوجها"، ويمكن تعريف العدة كالتالي: "مدة حددها الشارع بعد الفرقة، يجب على المرأة الانتظار فيها دون زواج حتى تنقضي المدة"¹⁰⁰.

وقد أجمع الفقهاء على وجوب العدة على النساء¹⁰¹، كما اتفقوا على أن العدة تجب بالطلاق أو الوفاة، أو العتق¹⁰²، وأن لا عدة على المطلقة غير المدخول بها وتقع بائنة¹⁰³، واختلفوا في التي حصلت لها الخلوة.

أما عدة المتوفى عنها زوجها، فعدتها قبل الدخول كعدتها بعده لغير الحامل وهو أربعة أشهر وعشرة أيام لعموم قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)¹⁰⁴، وهذا بإجماع العلماء¹⁰⁵، وللحديث الذي رواه الترمذي: "أن ابن مسعود سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل ابن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق، امرأة منا، مثلما قضيت، ففرح بها ابن مسعود"¹⁰⁶.

لم يخالف المشرع الجزائري أحكام الشريعة الإسلامية في عدة المتوفى عنها زوجها حيث نص في المادة 58 من قانون الأسرة على ما يلي: "تعدد المتوفى عنها زوجها بمضي أربعة أشهر وعشرة أيام"، والظاهر أن نص المادة لم تبين أكان ذلك قبل الدخول أم بعده حيث جاء على العموم، ما يقتضي العودة على أحكام الشريعة الإسلامية والتي قضت بوجوب عدة الوفاة قبل الدخول أو بعده كما تم بيانه.

خاتمة:

بعد كل ما سبق نخلص إلى النتائج التالية:

1. يترتب عن عقد الزواج احتلال المرأة لمركز الزوجة فتتطبق على الزوجين أحكام حرمة الزواج المؤقتة والمؤبدة بين الزوجين وأسرتهما، وتكون الحرمة بمجرد العقد، وبالدخول بالنسبة للربائب.
2. عقد الزواج قبل الزفاف يترتب استحقاق الزوجة للصداق المسمى، كما يترتب في ذمة الزوج النفقة عند فقهاء الحنفية، كما ترثه في حالة وفاته وعليها العدة.
3. لا تجب على الزوجة طاعة زوجها ما دامت في بيت أبيها لأن الطاعة حق له، ومنها طاعته في المسافرة والمعاشرة الجنسية سرا، وهذا مجانية لمآلات ذلك من الأضرار التي قد تلحق بالزوجة في حالة الطلاق قبل البناء، فاستمتاع الزوج بزوجه في هذه الفترة مقيد بمصالح الزواج وأهدافه.
4. يترتب عن امتلاك الزوج لعصمة زوجته أن ينهي هذا الملك بالطلاق قبل الدخول، كما تترتب عليه كفارة الظهار إن ظاهرها، وللزوجة أن تخالع زوجها، ولهما أن يتلاعنا.
5. الإشهار وإذن أوليائها حق لهم، وهو المتعارف عليه في مجتمعاتنا الإسلامية في زماننا الحاضر.
6. أن المشرع الجزائري قد وافق فقهاء الشريعة الإسلامية في أغلب أحكام العلاقة الزوجية وأثارها في هذه الفترة من خلال الأحكام المنصوص عليها أو بالحالة إلى أحكام الشريعة الإسلامية في غير المنصوص على حكمها، غير أنه لا بد من مسايرة الأعراف غير المناقضة لأحكام الشريعة الإسلامية قصد تحقيق مآلات الزواج.

التوصيات:

1. إعطاء أهمية كبيرة لأحكام العلاقة الزوجية قبل البناء بالدراسة والتدقيق.
2. أن المشرع الجزائري أحال في غالب الأحيان إلى أحكام الشريعة الإسلامية باختلاف مذاهبها دون التقيد بمذهب معين ما يجعل القضاة في حيرة من أمرهم ما يقتضي التقيد بالمذهب المالكي الذي يعد المرجعية الدينية في بلادنا أو تكوين قضاة مختصين في الشريعة الإسلامية.

3. جعل الزفاف وإعلان الدخول حقا لأهل الزوجة منصوص عليه في قانون الأسرة وفقا للأعراف السائدة في البلد حفاظا على الزواج ومقاصده.

المراجع والمصادر:

أولاً: المصادر

1. الأنصاري، أبو يحيى زكريا، 926هـ، أسنى المطالب شرح روض الطالب، المطبعة الميمنية، بدون تاريخ وبدون طبعة.
2. البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، 256هـ، صحيح البخاري، دار بن كثير دمشق - بيروت، الطبعة الأولى (1423هـ، 2002م).
3. البجيرمي، سليمان ابن محمد ابن عمر، 1221هـ، حاشية البجيرمي على الخطيب المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1417هـ، 1996م).
4. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الأندلسي، 474هـ، المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الرابعة 1984.
5. البيهقي، أبو بكر أحمد ابن الحسين ابن علي، 458هـ، السنن الصغير، تحقيق عبد المعطي أمين قلنجي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، الطبعة الأولى (1410هـ، 1989م).
6. الترمذي، أبو عيسى محمد ابن عيسى ابن سورة، 279هـ، الجامع الكبير "سنن الترمذي"، حققه وعلق عليه: عليه شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية دمشق-الحجاز، الطبعة الأولى (1430هـ، 2009م) الجامع الكبير "سنن الترمذي"، دار الرسالة العالمية دمشق-الحجاز، الطبعة الأولى (1430هـ، 2009م).
7. الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المالكي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تعليق الشيخ محمد يحيى بن محمد الأمين بن أبوه الموسوي اليعقوبي الشنقيطي، تصحيح وتحقيق دار الرضوان للنشر نواكشط موريطانيا، الطبعة الأولى 2010.
8. ابن حزم، أبو محمد علي ابن أحمد ابن سعيد الأندلسي، 456هـ، مراتب الإجماع، في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1419هـ، 1998م).
9. ابن حزم، أبو محمد علي ابن أحمد ابن سعيد الأندلسي، 456هـ، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية مصر 1351هـ، بدون طبعة.
10. الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، 1230هـ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون طبعة وبدون سنة.
11. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، 275هـ، سنن أبي داود، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، شادي محسن الشيايب، دار الرسالة العالمية، دمشق-الحجاز، طبعة خاصة (1430هـ، 2009م).
12. ابن رشد الحفيد، محمد ابن أحمد ابن محمد، 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة، توزيع مكتبة العلم بجدة، الطبعة الأولى 1415 هـ.
13. السرخسي، محمد ابن احمد ابن أبي سهل أبو بكر شمس الأئمة، 490هـ، المبسوط، دار المعرفة بيروت لبنان 1989، بدون طبعة.
14. الشيرازي، أبو إسحاق، 476هـ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، دار الشامية بيروت، الطبعة الأولى (1417هـ، 1996م).
15. الشافعي، محمد بن إدريس، 204هـ، الأم، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، الطبعة الأولى (1422هـ، 2001م).

16. الصاوي، أحمد ابن محمد الصاوي المالكي، 1825م، حاشية الصاوي، الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، دار المعارف مصر، بدون طبعة وتاريخ.
 17. الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري، 894هـ، شرح حدود ابن عرفة، الموسوم الهداية الكافية الشافية، لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1993.
 18. ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، الرد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، طبعة خاصة (2003م، 1423هـ).
 19. ابن العربي، أبو بكر محمد ابن عبد الله، 543هـ، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2003.
 20. ابن العربي، أبو بكر محمد ابن عبد الله، 543هـ، المسالك إلى موطأ مالك، قرأه وعلق عليه محمد ابن الحسين السليمانى، عائشة بنت الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 2007.
 21. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله ابن محمد ابن عبد البر النمري الأندلسي، 463هـ، الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، وثق أصوله وخرج نصوصه عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق بيروت، دار الوعي حلب القاهرة، الطبعة الأولى (1414هـ، 1993م).
 22. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد ابن يعقوب، 817هـ، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة (1426هـ، 2005م).
 23. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله ابن أحمد ابن محمد ابن قدامة، 620هـ، المغني، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب الرياض، الطبعة الثالثة (1417هـ، 1997م).
 24. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ساعد في التحقيق محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006.
 25. عثمان ابن حسنين بري الجعلي المالكي، سراج السالك، شرح أسهل المسالك، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 1994.
 26. مالك، أبو عبد الله مالك ابن أنس الأصبحي، 179هـ، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق سوريا، الطبعة الأولى (1434هـ-2013م).
 27. عليش محمد، 1299هـ، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار الفكر بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1404هـ-1984م).
 28. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، 587هـ، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1986.
 29. مسلم ابن الحجاج، صحيح مسلم، 261هـ، تحقيق نظر ابن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى 2006.
- ثانياً: المراجع:**
1. الأشقر، عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، دار النفائس الأردن، الطبعة الأولى (1418هـ، 1997م).

2. ابن باز، فتاوى نور على الدرب، المرأة المعقود عليها في بيت أهلها هل يحق للزوج أمرها ونهيتها؟ موقع الشيخ ابن باز رحمه الله: <http://binbaz.org.sa/fatwas/kind/2>
3. بلحاج، العربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، أحكام الزواج، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة السادسة 2010.
4. بن حنفية العابدين العجالة في شرح الرسالة، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك الجزائر، الطبعة الثانية 2014.
5. بن شويخ الرشيد، شرح قانون الأسرة الجزائري، دراسة مقارنة لبعض التشريعات العربية، دار الخلدونية الجزائر، الطبعة الأولى (1429هـ، 2008م).
6. الصابوني، عبد الرحمان، مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة مع الشرائع السماوية والقوانين الأجنبية وقوانين الأحوال الشخصية العربية، تقديم محمد أبو زهرة، مصطفى السباعي، دار الفكر، الطبعة الثانية 1968.
7. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الهدى النبوي مصر، دار الفضيلة السعودية، الطبعة الأولى (1433هـ، 2012م).
8. عفانة، حسام الدين بن موسى، يسألونك، مكتبة دنديس الضفة الغربية فلسطين، الطبعة الأولى (1428هـ، 2007م).
9. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، 711هـ، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، الطبعة الأولى (1410هـ-1990م).
10. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، الطبعة الثانية 1985.

الهوامش:

1. قانون 84-11 مؤرخ في 9 رمضان 1404هـ الموافق 9 يونيو 1984 يتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية عدد 24 مؤرخة في 12 يونيو 1984، المعدل والمتمم بالأمر 05_02 المؤرخ في 27 فبراير 2005، جريدة رسمية عدد 15.
2. الأمر 75-58 المؤرخ في 20 رمضان عام 1395هـ الموافق 26 سبتمبر 1975 المتضمن القانون المدني المعدل والمتمم، الجريدة الرسمية عدد 78 مؤرخة في 30 سبتمبر 1975، نصت المادة 01 على أنه: "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".
3. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد ابن يعقوب، 817هـ، القاموس المحيط، تحقيق مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، الطبعة الثامنة (1426هـ، 2005م)، ص. 816.
4. سورة الصافات، الآية 94.
5. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، 671هـ، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ساعد في التحقيق محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006، ج. 18، ص. 55.
6. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المرجع السابق، ص. 1264.
7. رواه البخاري، أبو عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري، 256هـ، صحيح البخاري، دار بن كثير دمشق — بيروت، الطبعة الأولى (1423هـ، 2002)، كتاب النكاح، باب من بنى بامرأة وهي بنت تسع سنين، رقم الحديث 5158، ص. 1315.
8. سورة النساء، الآية 24.
9. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج. 6، ص. 199.
10. رواه البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم الحديث 5144، ص. 1311.

11. ابن حزم، أبو محمد علي ابن أحمد ابن سعيد الأندلسي، 456هـ، مراتب الإجماع، في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت لبنان، الطبعة الأولى (1419هـ، 1998م)، ص. 119.
12. سورة النساء، الآية 23.
13. سورة النساء، الآية 23.
14. الأشقر، عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، دار النفائس الأردن، الطبعة الأولى (1418هـ، 1997م)، ص ص. (242، 243).
15. الأشقر، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، المرجع نفسه، ص. 251.
16. سورة النساء، الآية 23.
17. ابن حزم، مراتب الإجماع، المصدر السابق، ص. 122.
18. سورة النساء، الآية 23.
19. بن حنيفة العابدين العجالة في شرح الرسالة، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الإمام مالك، الطبعة الثانية الجزائر 2014، ج. 2، ص. 357.
20. رواه الإمام مالك، أبو عبد الله مالك ابن انس الأصبجي، الموطأ، 179هـ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى 1434هـ-2013م دمشق سوريا، كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته، رقم الحديث 1158، ص ص. (411، 412).
21. الرصاع، أبو عبد الله محمد الأنصاري، 894هـ، 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 1993، ج. 1، ص. 249.
22. سورة النساء، الآية 23.
23. سورة النساء، الآية 22.
24. سورة البقرة، الآية 228.
25. سورة النساء، الآية 34.
26. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج. 6، ص. 281.
27. رواه الترمذي، أبو عيسى محمد ابن عيسى ابن سورة، 279هـ، الجامع الكبير "سنن الترمذي"، حققه وعلق عليه: عليه شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية دمشق-الحجاز، الطبعة الأولى (1430هـ، 2009م)، ج. 3، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق الزوج على المرأة، رقم الحديث 1193، ص. 19.
28. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، 275هـ، سنن أبي داود، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، شادي محسن الشيا، دار الرسالة العالمية، طبعة خاصة (1430هـ، 2009م)، ج. 3، كتاب الزكاة، باب في حقوق المال، رقم الحديث 1664، ص. 97.
29. الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، 1230هـ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون سنة، ج. 2، ص. 216.
30. أستاذ الفقه والأصول، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة القدس.
31. حسام الدين بن موسى عفانة، يسألونك، مكتبة دنديس الصفة الغربية فلسطين، الطبعة الأولى (1428هـ، 2007م)، ج. (9، 10)، ص. 468.
32. عفانة، يسألونك، المرجع نفسه، ص. 469.
33. من فتاوى نور على الدرب، المرأة المعقود عليها في بيت أهلها هل يحق للزوج أمرها ونهيتها؟ من موقع الشيخ ابن باز رحمه الله: <http://binbaz.org.sa/fatwas/kind/2>
34. المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 1999/02/16، ملف رقم 218754، المجلة القضائية 2001، عدد خاص، ص. 222.
35. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، الطبعة الثانية 1985، ج. 7، ص. 251.
36. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الهدى النبوي مصر، دار الفضيلة السعودية، الطبعة الأولى (1433هـ، 2012م)، ص. 347.
37. سورة النساء، الآية 4.
38. سورة النساء، الآية 24.

39. ابن العربي، أبو بكر محمد ابن عبد الله، 543هـ، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 2003، ج.1، ص. 499.
40. رواه الإمام مالك، الموطأ، المصدر السابق، كتاب النكاح، باب ما جاء في الصداق والحباء، رقم الحديث 1145، ص. 407.
41. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف ابن عبد الله ابن محمد ابن عبد البر النمري الأندلسي، 463هـ، الاستنكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، وثق أصوله وخرج نصوصه عبد المعطي أمين قلعي، دار قتيبة للطباعة والنشر دمشق بيروت، دار الوعي حلب القاهرة، الطبعة الأولى (1414هـ، 1993م)، ج.16، ص. 67.
42. السرخسي، محمد ابن احمد ابن أبي سهل أبو بكر شمس الأئمة السرخسي، 490هـ، المبسوط، دار المعرفة بيروت لبنان 1989، بدون طبعة، ج.5، ص.62، الصاوي، 1825م، حاشية أحمد ابن محمد الصاوي المالكي، الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، دار المعارف مصر، بدون طبعة وتاريخ، ج.2، ص. 433، البجيرمي، سليمان ابن محمد ابن عمر، 1221هـ، حاشية البجيرمي على الخطيب المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1417هـ، 1996م)، ج.4، ص. 192، الشافعي، محمد ابن إدريس، الأم، دار الوفاء المنصورة، الطبعة الأولى (1422هـ، 2001م)، ج.10، ص. 107، ابن حزم، مراتب الإجماع المصدر السابق، ص.124.
43. أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد ابن الحسين ابن علي، 458هـ، السنن الصغير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، الطبعة الأولى (1410هـ، 1989م)، كتاب النكاح، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها، ج. 3، رقم الحديث 2557، ص. 79.
44. انظر: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الأندلسي، 474هـ، المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الرابعة 1984، مجلد (3-4)، ج. 3، ص. 292. البجيرمي، حاشية البجيرمي، المصدر السابق، ص. 192، الأنصاري، أبو يحيى زكريا، 926هـ، أسنى المطالب شرح روض الطالب، بدون تاريخ وبدون طبعة، ج. 3، ص. 204، ابن حزم، أبو محمد علي ابن أحمد ابن سعيد الأندلسي، 456هـ، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية مصر 1351هـ، بدون طبعة، ج. 9، ص. 487.
45. انظر: ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين، الرد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض، طبعة خاصة 2003م، 1423هـ، ج.4، ص. 249. الشيرازي، أبو إسحاق، 476هـ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، دار الشامية بيروت، الطبعة الأولى (1417هـ، 1996م)، ج. 4، ص (202، 203)، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله ابن أحمد ابن محمد ابن قدامة، 620هـ، المغني، دار عالم الكتب الرياض، الطبعة الثالثة (1417هـ، 1997م)، ج. 10، ص. 156.
46. عثمان ابن حسنين بري الجعلي المالكي، سراج السالك، شرح أسهل المسالك، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 1994، ج.2، ص. 291.
47. المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 1989/10/12، ملف رقم 55116، المجلة القضائية 1991، العدد1، ص. 34.
48. المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 1988/05/09، ملف رقم 49283، المجلة القضائية 1992، العدد2، ص. 44.
49. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ج.7، ص. 786.
50. سورة البقرة، الآية 233.
51. سورة الطلاق، الآية 6.
52. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ج.7، ص. 786.
53. سورة الطلاق، الآية 7.
54. رواه مسلم ابن الحجاج، صحيح مسلم، 261هـ، تحقيق نظر ابن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، الطبعة الأولى 2006، ج.1، كتاب الحج، باب حجة النبي صبي الله عليه وسلم، رقم الحديث 1218، ص. 556.
55. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص. 763.
56. انظر: الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان المالكي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، تعليق الشيخ محمد يحيى بن محمد الأمين بن أبوه الموسوي اليعقوبي الشنقيطي، تصحيح وتحقيق دار الرضوان للنشر نواكش موريطانيا، الطبعة الأولى 2010، ج.4، ص. 578، الشافعي، محمد بن إدريس، 204هـ، الأم، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء المنصورة، الطبعة الأولى (1422هـ، 2001م)، ج.6، ص. 222، ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج.11، ص. 396.

57. ابن قدامة، المغني، المصدر نفسه، ج.11، ص. 396.
58. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، 587هـ، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1986، ج.5، ص.115.
59. بلحاج، العربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة السادسة 2010، ج.1، أحكام الزواج، ص. 343.
60. سورة النساء، الآية 12.
61. رواه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وتاريخ، كتاب الطلاق، باب لا طلاق قبل النكاح، رقم الحديث 2049، ص. 660.
62. سورة الأحزاب، الآية 49.
63. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج.6، ص. 587.
64. الأشقر، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، المرجع السابق، ص. 270.
65. سورة البقرة، الآية 237.
66. المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 1996/09/24، ملف رقم 143725، المجلة القضائية 2001، عدد خاص، ص. 269.
67. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، الطبعة الأولى (1410هـ-1990م)، ج.8، ص. 76.
68. الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، المصدر السابق، ص. 275.
69. البجيرمي، المصدر السابق، ج.4، ص. 259.
70. عيش، محمد، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار الفكر بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1404هـ-1984م)، ج.4، ص. 3.
71. الصاوي، حاشية أحمد ابن محمد الصاوي المالكي، المصدر السابق، ص. 518.
72. بن شويخ الرشيد، شرح قانون الأسرة الجزائري، دراسة مقارنة لبعض التشريعات العربية، دار الخلدونية الجزائرية، الطبعة الأولى (1429هـ، 2008م)، ص. 210.
73. ابن رشد الحفيد، محمد ابن أحمد ابن محمد، 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، نشر مكتبة ابن تيمية القاهرة، توزيع مكتبة العلم بجدة، الطبعة الأولى 1415 هـ، ج.3، ص. 135.
74. سورة البقرة، الآية 229.
75. رواه البخاري، صحيح البخاري، المصدر السابق، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه؟ وقول الله تعالى: (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) إلى قوله: (الظَّالِمُونَ)، رقم الحديث 5275، ص. 1345.
76. ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج.14، ص. 40.
77. ابن العربي، أبو بكر محمد ابن عبد الله، 543هـ، المسالك إلى موطأ مالك، قرأه وعلق عليه محمد ابن الحسين السليمانى، عائشة بنت الحسين السليمانى، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الأولى 2007، ج.5، ص. 563.
78. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر السابق، ص. 187.
79. سورة البقرة، الآية 226.
80. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج.11، ص. 24.
81. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المرجع السابق، ص. 434.
82. الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، المصدر السابق، ص. 295.
83. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المصدر السابق، ص. 195، 199، 203).
84. سورة المجادلة، الآية 3.
85. سورة المجادلة، الآية 4.
86. سورة المجادلة، الآية 1.
87. رواه أبو داود في سننه، المصدر السابق، كتاب الطلاق، باب في الظهار، رقم الحديث 2214، ص. 536).
- (537).
88. الحطاب، مواهب الجليل، المصدر السابق، ج.4، ص. 498.
89. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج.11، ص. 55.
90. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج. 20، ص. 288.
91. ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج.13، ص. 387، 388).

92. الصابوني، عبد الرحمان، مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة مع الشرائع السماوية والقوانين الأجنبية وقوانين الأحوال الشخصية العربية، تقديم محمد أبو زهرة، مصطفى السباعي، دار الفكر، الطبعة الثانية 1968، ص. 870.
93. سورة النور، الآيات (6، 7، 8، 9).
94. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج. 6، ص. 199.
95. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ج. 7، ص ص. (580، 581، 582).
96. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج. 15، ص. 156.
97. بلحاج، العربي، الوجيز في شرح قانون الأسرة الجزائري، المرجع السابق، ص. 376.
98. المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 1991/04/23، ملف رقم 69798، المجلة القضائية 1994، العدد 3، ص. 54.
99. ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج. 3، ص. 284.
100. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، المرجع السابق، ج. 7، ص. 625.
101. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص. 622.
102. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، المرجع نفسه، ص. 625.
103. ظافر بن حسن العمري، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، المرجع نفسه، ص. 630.
104. سورة البقرة، الآية 234.
105. ابن حزم الظاهري، مراتب الإجماع، المصدر السابق، ص. 134.
106. رواه الترمذي، "سنن الترمذي"، المصدر السابق، ج. 2، أبواب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، رقم الحديث 1177، ص. 614.

أحكام هدم الأبنية في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري The provisions of building demolitions in Islamic jurisprudence and Algerian legislation

علي باقل

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية – جامعة وهران 1
bakkeali@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/25

تاريخ الإرسال: 2020/04/25

الملخص:

يلازم العمران ومسائل البناء حياة الأمم قاطبة، ابتداءً من تشييده والانتفاع به إلى هدمه، الأمر الذي جعل فقهاء الشريعة يحفونه بجملة من الضوابط الملائمة لنمط العمران في زمانهم، حيث أن ضابط منع المضارة يبقى الحاكم عليها في جميع الأحوال خاصة في مسائل الهدم، لأنه كما يكون مقترن بالإرادة قد يتقرر اقتضاء خشية تعاطم ضرره على الجيران والمارة فكيف كان امتداد أحكام الهدم إلى منظومة التهيئة والتعمير في التشريع الجزائري؟.

بحيث تهدف الدراسة لبيان شمولية أحكام الشريعة الإسلامية واستغراقها لكل زمان ومكان، من خلال استقراء أحكامها وتتبع القواعد الكلية للمسائل المتعلقة بفقه العمارة ومسائل الهدم الاختياري والاضطراري خصوصاً لتميز طبيعة الضرر الناشئ عنه، وإسقاطها على نوازل ومتغيرات هدم الأبنية، ابتداءً من البحث في أسباب الهدم إلى التدابير والإجراءات السابقة والملازمة لعمليات الهدم.
الكلمات المفتاحية: هدم؛ أبنية؛ ضرر؛ قرار هدم؛ رخصة الهدم.

Abstract:

The problems of urbanization and construction accompany the life of all nations, from its construction and use to its demolition, which has made it the law of Sharia a set of controls adapted to the model of construction in their time, because the sovereign to prevent damage remains the master in all cases, especially in the case of demolition, because it is also associated with the will, it may be decided to require, lest it harm neighbors' and passers-by, so how was the extension of the demolition provisions to the system of preparation and reconstruction in Algerian legislation?

This study demonstrates the completeness of the provisions of Islamic law and its absorption for each time and place, by extrapolating its provisions and following the general rules for matters related to architectural jurisprudence and issues of voluntary and forced demolition in particular to distinguish the nature of the resulting damage, and to drop it on the calamities and variables of the demolition of buildings, from research in demolition cases to previous measures and procedures inherent in demolition operations.

Key words: construction; demolition; damage; demolition permit(license); demolition decision.

عني فقهاء الشريعة الإسلامية بقاعدة دفع الضرر قدر الإمكان في مسائل البناء، خاصة في توخي المخاطر التي قد تنشأ عن تهالكها أو عدم اتخاذ تدابير المتانة أثناء بنائها مما يوجب نقضها تفادياً لأضرارها على العامة والخاصة، وهذا ما يعطي مالكة صفة المشروعية المتأسسة على مبدئي الضرورة والمصلحة، وأخذ المشرع الجزائري بهذه المبادئ في القانون 90/29 المتعلق بالتهيئة والتعمير الذي يضمن وضع القواعد القانونية لضبط أدوات التعمير، وكذا المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المتعلق بكيفية تحديد عقود التعمير وتسليمها، وهذا ما يبرز أهمية الأحكام والقواعد الفقهية في صياغة منظومة قانونية متكاملة لمسائل العمران عامة وهدم الأبنية خاصة، فما أحكام الهدم في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري، وكيف يمكن الاستفادة من اجتهادات الفقهاء في هذه المسائل لبناء منظومة قانونية متكاملة بشأن هدم البنايات الآيلة للانحيار؟، ونجيب عن ذلك من خلال استقراء تطبيقات قواعد منع المضارة على نوازل هدم البناء في كل زمن، ليكون هدف الدراسة بيان الأحكام المشتركة ونقاط الاختلاف بين النظامين، وهذا ما سيتم الإجابة ببيان ما تعلق بموجبات الهدم، ثم ضوابطه في كل منهما.

المبحث الأول: موجبات الهدم

تهدم البناء هو تفككه وانفصاله عن الأرض كلياً أو جزئياً، ويحدث هذا الانفكاك إما بتدخل من الإنسان أو بعوامل تخرج عن إرادته، كأن يعتمد رب البناء إلى هدمه لتهاويه توخياً لضرره، كما قد يكون الهدم بأمر ممن يخول له ذلك حفاظاً على المصلحة العامة أو لخلل في إنشائه.

المطلب الأول: هدم البناء لتهاويه

يؤثر عامل الزمن على البناء إذ يأتي على الجدران والأسقف فيعيبها بانقصاص منفعتها أو إعدامها بفعل ما يعثرها من عوامل طبيعية كالرطوبة والإمطار والحرارة تجعلها عرضة للاهتراء، فيقلص من متانتها لتكون أكثر خطراً على ساكنيها والجيران والمارة، لذلك رأى فقهاء المالكية بضرورة هدمها تجنباً لضررها حتى في غياب مالكة إذا ما اشتد خطرهم¹، حيث قال العتبي: "قال يحيى سألت بن القاسم؛ عن جدار بين دار رجل ودار جاره مال ميلا شديدا حتى خيف عليه انهدامه، أترى للسلطان إذا شكاه جاره وما يخاف من أذاه وضرره أن يأمر صاحبه أن يهدمه، قال: نعم واجب عليه أن يؤمر بهدمه"²، كما أخذ فقهاء الأحناف بهذا الرأي³، وكذلك فقهاء الشافعية⁴ والحنابلة⁵ في سياق وجوب إصلاح الأملاك المشتركة، ووجوب نقض البناء الآيل للسقوط إعمالاً لقاعدة دفع الضرر قدر ما أمكن بسبب تهالك الأبنية، لأن في تركها خطراً على الغير في أرواحهم وممتلكاتهم وحتى مراقفهم، بل وينصرف ضابط منع الضرر إلى منع التضيق على الناس في مرورهم بجعل أنقاض البناء في طرقهم، حتى لو اضطر صاحبها إلى استئجار موضع لها⁶، وفي هذا إعمال لقاعدة "الضرر لا يزال بضرر مثله" فالرغبة في النفوس الجيران والمارة من خشية السقوط، ليست أقل من منع المرور أو تعسيره.

كما تشير أنّ فقهاء الشريعة في تحاشيهم لحالة تهاوي الأبنية لم يبينوا من له سلطة تقدير متانة البناء التي على أساسها تتقرر إمكانية هدم البناء، وهو ما يعطي لكل ذي مصلحة المطالبة بهدم البناء الآيل للسقوط إمّا من صاحب البناء ذاته أو من الحاكم أو المحتسب، بحيث تقوم المطالبة بالحق مقام الإشهاد المؤكد لوجوب الضمان في حال تدهم البناء وأدى إلى هلاك الأرواح والممتلكات⁷.

أمّا تقدير سلامة الأبنية ومتانتها في التشريع الجزائري فلا تختلف عمّا ذهب إليه فقهاء الشريعة في وجوب إزالتها توخياً لضررها، وقد بيّن أحكامها في المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 25 يناير 2015

يحدد كفاءات تحضير عقود التعمير وتسليمها، بالفصل الخامس المتعلق بأحكام البناء الآيلة للانهياء، بأن تقتضي الترميم أو الهدم بحسب السلطة التقديرية لرئيس البلدية التي يوجد بها البناء الواهن، أو أن يأمر بذلك وفقاً للأحكام الخاصة بطبيعتها بتصنيف البناء على أنها معالم أثرية⁸، من خلال زيارته الميدانية بنفسه أو من الأشخاص المفوضين للقيام بذلك تحت إشرافه وسلطته، فإنه يتعين عليه إصدار قرار يوضح فيه درجة الخطورة من خلال المعاينة ويلزم فيه صاحب الملكية بالترميم أو بالهدم مُحدداً أجلاً لتلك الأشغال⁹، وفي حال نزاع بشأن الخطورة فإنه يتعين تعيين خبيراً مختصاً يقوم بإعداد تقرير مفصل يُشخص حالة البناء ويبيّن وجه الخطورة ودرجتها، ليقدمه للمصالح التقنية بالبلدية، لتؤسس به قرار الهدم الموجه لصاحب الملكية، فإذا هو عزف عن ذلك فإن التقرير يوجه إلى الجهة القضائية الموجود بدائرة اختصاصها العقار المعني بالهدم، ليقضى فيه بعد ثمانية أيام من إيداعه بأمانة الضبط، ويصدر رئيس المجلس الشعبي البلدي بالموافاة قرار منع الإقامة بالمبنى الأيل للانهياء¹⁰، وذلك بعد تقديرها لشدة الخطر المحقق وغير المتوقع، أما في حالة الخطر الوشيك وكان ضرر انهيائها محدقاً، فإنه يتحتم على السلطات الوصية التّعجيل وبموجب بقرار من رئيس المجلس الشعبي البلدي تتخذ كل تدابير أمن الممتلكات والأنفس بإخلاء المبنى وتسييح محيطه البناء الأيل للانهياء إلى المدى الممكن أن يطأله خطر التهدم، وتكون أعباء ونفقات الهدم ونقل الأنقاض على صاحب البناء، وهذا ما يعرقل الهدم بسبب التكاليف التي لا يطيقها صاحب المبنى ويدخله في منازعات ترمي لنقض قرار الهدم، وقد تستهلك وقتاً يؤدي لزيادة خطر الانهياء، وهذا لأن إندار رئيس البلدية لصاحب المالك البناء هو من قبيل حفظ الأمن العام¹¹، والذي يقابله بدفاع مستमित يُبين فيه اغتنائه عن عملية الهدم باتخاذ تدابير أخرى، لأن هذا قد يُكبده نفقات أخرى كاستئجار لمسكن بصفة مؤقتة إذا لم يكن له مسكن، الأمر الذي جعل المشرع الجزائري يأخذ بعين الاعتبار هذه التداعيات ويأتي بحل غير المدروس في المادة 89 من المرسوم التنفيذي السالف الذكر والتي تنص: "في حالة عدم تنفيذ صاحب الملكية للتدابير الواردة في المادتين السابقتين، تدفع البلدية مبلغ المصاريف المترتبة عن تنفيذ الأشغال التي أمر بها رئيس المجلس الشعبي البلدي وتحصيلها في مجال الضرائب المباشرة دون الإخلال بتطبيق العقوبات التي ينص عليها قانون العقوبات.

غير أن صاحب الملكية المعني يعفى من تنفيذ هذه الأشغال عندما يتنازل للبلدية عن المبنى الأيل للسقوط"، لكن يلاحظ أنه حل مجحف في حق صاحب البناء الأيل للانهياء، خاصة في الفقرة الثانية فرغم جواز تخيير صاحب البناء بالتخلي عن مبناه الواهي مقابل تجنب مصاريف الهدم، وهو يبرز عدم المعقولية بالنظر إلى قيمة العقار وقتنا الراهن، إضافة إلى استغلال الحالة المادية العسيرة للمالك بحيث يُوضع بين خيار التخلي عن ملكيته العقارية مقابل تجنبه لمصاريف الهدم وعدم التعرض للعقوبات المقررة قانوناً، وفي كل ذلك انتهاك لحق الملكية، إذ الأولى على المشرع تخيير مالك البناء المهترئ بين الهدم أو البيع ممن يهدم، لأن هذا الخيار فيه موازنة حقيقية بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، صف أن عملة الهدم عملية فنية؛ فكيف يستساغ أن يُعهد بها إلى مالك البناء والذي قد لا يملك إمكانيات الهدم دون إحداث أي ضرر، وهذا ما يُعتبر زيادة للضرر لا درءاً له، وهو ما يتنافى وقواعد دفع الضرر في دفعه بضرر مساوٍ له أو أشد منه، وكان الأخرى أن يتم تعيين مختصين في عمليات الهدم على نفقة معقولة من مالك البناء.

المطلب الثاني: هدم البناء لخلل إنشائي

يكون واهناً من حين إنشائه إذا لم تُحترم تدابير السلامة والمتانة وكذلك الإخلال بالضوابط التقنية؛ فتصبح ضرورة إزالته تجنباً لخطورة تهاويه على الأنفس والأموال، وننوه بأن أسباب انتهاك هذه الضوابط لا حصر لها وتختلف باختلاف نوع البناء وطبيعة غرض إنشائه وتتجدد بتجدد التطورات التي يقتضيها نمط العمران زماناً ومكاناً، وهذا ما يجعله محلاً لجريمة عدم المطابقة حسب ما أقرته المحكمة العليا في اجتهادها بالملف رقم 427925 قرار بتاريخ: 2009/04/22م، تحت مبدأ: "يتم إثبات جريمة عدم مطابقة البناء لرخصة البناء المسلمة، بمحضر معاينة يحرره العون المخول ويرسله إلى الجهة القضائية المختصة.

تقرر الجهة القضائية الفاصلة في الدعوى العمومية، إمّا القيام بمطابقة البناء أو هدمه جزئياً أو كلياً، في أجل تحدده¹².

إلا أنه يمكن حصر هذه الأسباب من خلال مراحل إنشاء البناء، ممّا يعطي ميزة تحديد المسؤولية عن تدهم البناء.

الفرع الأول: خلل بسبب الدراسات السابقة لعملية البناء

قد يرجع ذلك إلى سوء اختيار الأرضية التي أقيم عليها البناء بأن تكون الأرض هشة لا تسمح طبيعتها الجيولوجية بالبناء عليها¹³، أو البناء بصفة محددة¹⁴، وهي ما يُعرف بالثابت الذي أقيم عليه البناء¹⁵، إذ يُفترض إجراء الدراسات الخاصة قبل الشروع بإنجاز أي منشآت عليها من خلال تحليل طبيعتها التكوينية لتحديد ملاءمتها للبناء وقدرتها الاستيعابية من الكثافة أو الكتلة أو عدد الطوابق التي يمكن إنجازها.

كما قد يتهدم البناء لخلل في التصميم بعدم احترام الأصول الفنية المتعارف عليها لدى أهل الاختصاص¹⁶، كعدم احترام ترتيب المواد المستخدمة في البناء أو تجاهل طريقة ربطها ببعضها لتنسجم والغرض الذي أُعدَّ له البناء ابتداءً، فعادة ما تتطلب المباني العملاقة دقة في التصميم تتماشى واستقبالها للجمهور، أو مع ثقل المعدات التي يتطلبها الانتفاع من دون إضرار.

الفرع الثاني: أن يكون الخلل أثناء عملية البناء

تتعدد أسباب الخلل في هذه المرحلة ولا يمكن حصرها لدرجة أن إمكانية التعدي بالبناء وتعطيل مصالح ومنافع الغير، وربما بالحد من سلطانهم وانتفاعهم بملكيتهم على الوجه المشروع، ومن أمثلته إمالة البناء إلى الطريق أو إلى عقار الغير؛ ففي هذه الحالة فضلاً عن التعدي على هواء الغير فإنه قد يولد رهبة تلازم المارة وصاحب العقار المجاور، ومن صور الخلل أيضاً مجاوزة علو البناء للحد المسموح به، كما يعتبر أيضاً خلافاً مخالفة المواصفات التقنية غير الملائمة لغرض إنشائه، كإقامة أبنية يرتادها الناس بكثرة بمعايير أبنية معدة للسكن، أو زيادة في المساحة المرخص بها كعدم تناسب قاعدة البناء مع ارتفاعه، إلى غير ذلك من عدم احترام الضوابط المتعلقة بمتانة البناء واستقراره، سواء في تصميمه أو ما تعلق بشروط المتانة.

الفرع الثالث: خلل مردّه المواد المستخدمة في البناء

يكون ذلك بعدم استيفاء المواد المستخدمة في عمليات البناء وكذا المنشآت الكم والنوعية المطلوبة للمتانة، كاعتماد مواد محظورة في البناء أو غير مستوفية لشروط السلامة والمواصفات المتفق عليها من حيث الجودة والرداءة، ممّا يجعل البناء معيباً وخطراً ببلوغه حداً من الجسامة لا يمكن تصحيحها أو

التغافل عنها مما يقتضي ضرورة هدمه، خاصة إذا لم تتوافر تلك المقاييس التقنية في إنجاز الدعائم والركائز، ولا يمكن أن تنصرف هذه المواصفات إلى الدهان ونوعية البلاط مثلاً، ويندرج ضمن ذلك إضافة أي مادة أو نقصانها يترتب عليها وصفه بأنه خطر جسيم في البناء ناشئ عن المواد المستخدمة في البناء ما يجعله غير صالح للغرض الذي أُعدَّ له، كعدم كفاية التهوية التي لا يمكن تداركها بإعادة التهوية.

المطلب الثالث: هدم البناء لمصلحة

مما يمنحه سلطان الملك أن يتصرف المالك في ملكه على نحو مشروع غير ضار بالغير، لمصلحة مشروعة يراها في تصرفه من دون قصد الإضرار بالغير، وقد لا يتأتى تحصيلها إلى من خلال الهدم، كأن يرغب في تحديث بنائه بشكل يراه أفضل من الناحية الجمالية أو التقنية أو لتغيير طبيعة الانتفاع به، فيهدمه لإعادة بنائه أو أن يتركه بطحا، إلا أنّ لکن الأحكام المتعلقة بالهدم هنا تتضارب فيها آراء الفقهاء بين اعتبارين في حالة ما كان البناء فردياً أو جماعياً، والمعيار في شرعية الهدم يتراوح بين قدسية حق التصرف بالملكية العقارية وقيد منع الضرر بالجار سواء اقترن المنع بالواجب ديانة أو الواجب بالقضاء، ويمكن لهذه الأحكام أن تأخذ منحى آخر عندما يكون البناء مملوكاً ملكية عامة للمسلمين أو ما يصطلح عليه قانوناً بكون مالك البناء شخصاً معنوياً، ولأن المصلحة منه غير جلية وغير منضبطة بمعيار موضوعي ومن تقدير صاحب البناء فقط، فهذا ما يطرح مدى تمكن المشرع في تدارك ذلك من خلال اشتراط رخصة الهدم التي سنجيب عنها في الشطر الموالي من الموضوع.

المبحث الثاني: ضوابط الهدم

يعتبر الهدم من العمليات التي تتطلب استراتيجيات فنية وتقنية خاصة بالنظر إلى النمط العمراني الحديث الذي ينطوي على تجهيزات تتطلب عناية تماشى وطبيعتها من حيث الخصوصية والحساسية مثل توصيلات الكهرباء والغاز...، كما يمكن أن يكون البناء المراد هدمه سندا لبنايات مجاورة، أو يتوسط مبانٍ أو ساحات تكثر بها جموع الناس، وهذا ما جعل كل من فقهاء الشريعة الإسلامية يحفونه بجملة من الضوابط المنبثقة عن قاعدة منع المضارة، وحذا حذوها المشرع الجزائري بتدابير وإجراءات قبلية تتعلق باستصدار التراخيص المتعلقة بالهدم من السلطات المخولة بذلك، والتي تكون عبارة عن مصادقة فنية وتقنية لدراسة مسبقة عن عملية الهدم، والتي يمكن تخريجها فقهاً على أنها من قواعد الاحتياط للضرر ومراعاة المأل، ولهذا يمكن تبنُّن ضوابط الهدم من خلال الدراسة المسبقة لعملية الهدم ثم إجراءاتها الفنية.

المطلب الأول: ضوابط ما قبل الهدم

بالنسبة لهذه الضوابط في الفقه الإسلامي فلا توجد مسائل تفصيلية إلا من حيث ما تقتضيه ضرورة تحصيل المصالح ودرأ المفساد باتفاق أهل الفطرة السوية والعقول السليمة، كما جاء في قواعد الأحكام: " إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفساد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، ... فتقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركز على طبائع العباد نظراً لهم من رب الأرباب"¹⁷، وتفعيل هذه المقاصد في مسائل هدم البناء بمشورة أهل الفن، وإذن الإمام أو القاضي، أو ما يرى به المحتسب من تدابير تحول دون ضرر الهدم وما يوازن بين مصلحة مريد الهدم ومصلحة الغير، وهي بمثابة الإجراءات المتناسبة مع طبيعة النمط العمراني في زمانهم، لتتطور هذه التدابير شيئاً فشيئاً إلى أن تستقل هيئات خاصة تقوم على شأن العمارة وما تعلق بها في شكل تقنيات وتشريعات مختلفة، كما هو حال المشرع الجزائري في آخر

تشريعاته المتعلقة بالنشاط العمراني من خلال المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المؤرخ في 25 جانفي 2015 المحدد لكيفيات تحضير العقود وتسليمها، حيث نصت المادة 70 منه على أنه إجراء إجباري يخص عمليات الهدم المتعلقة بالبنائيات إما كلياً أو جزئياً ، لهذا تعرف رخصة الهدم بأنها: "القرار الإداري الصادر من الجهة المختصة، التي تمنح بموجبه للمستفيد حق إزالة البناء كلياً أو جزئياً متى كان واقعا ضمن مكان مصنف أو في طريق التصنيف"¹⁸ ، واشترط المشرع الجزائري لكل ذي صفة¹⁹ يريد هدم بنائه استصدار هذا الترخيص بموجب نص المادة 1/72 من المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المتعلق بتحضير العقود وتسليمها، التي تنص على أنه: "ينبغي أن يتقدم بطلب رخصة الهدم والتي ترفق نموذج منها بهذا المرسوم والتوقيع عليها من طرف مالك البناية الآيلة للهدم، أو موكله، أو الهيئة العمومية المخصصة"، وهذا كي تتم العملية باستراتيجية مدروسة لا تنجر عنها أضرار لما يجاورها من بنايات أو المارة، وبما لا يتنافى وقوانين التهيئة والتعمير، وهذا ما سنتبينه من خلال موضوع الطلب ثم البت في الطلب.

الفرع الأول: موضوع طلب رخصة الهدم

إذا ما توافرت الصفة في مريد الهدم بكونه مالكا أو وكيلاً أو هيئة عامة، وبنفس الإجراءات الواجبة لطلب رخصة البناء يتم طلب رخصة الهدم، لكن ولخطورة عملية الهدم إنه يتعين عليه أن يُضْمَن طلبه أمام الجهة المختصة بمنح الترخيص بملف تقني يبين فيه المسائل الجوهرية لعملية الهدم²⁰، وذلك من خلال احتوائه على جملة المخططات التي يمكن من خلاله الاحتراز لضرر الهدم والمتمثلة في:

- تصميم الموقع على السلم المناسب الذي يسمح بتحديد موقع المشروع.
- مخطط الكتلة يعد على السلم 500/1 أو 200/1 من البناية الآيلة للسقوط.
- تقرير أو تعهد على القيام بعملية الهدم في المراحل والوسائل التي يتعين استعمالها بصفة لا تعكر استقرار المنطقة.
- عندما تتواجد البناية على بعد أقل من 3 أمتار من البنايات المجاورة، يجب إرفاق الملف بمحضر خبرة مؤشر عليه من طرف مهندس مدني، يشير إلى الطريقة التي يتعين استعمالها في عملية الهدم الميكانيكية، واليدوية، والعتاد المستعمل والوسائل التي يجب استخدامها قصد ضمان استقرار المباني المجاورة.
- مخطط مراحل الهدم وآجاله.
- مخططاً على سلم 100/1 للبناية يحدد الجزء الذي يتعين هدمه، والجزء الذي يتعين الاحتفاظ به في حالة الهدم الجزئي.

- التخصيص المحتمل للمكان بعد شغوره²¹.

الفرع الثاني: البت في طلب الترخيص بالهدم

بعد إيداع الملف أمام الجهات المعنية (رئيس المجلس الشعبي البلدي)، لتباشر بدورها التحقيق فيه على مستوى مصلحة الشباك الوحيد المستحدثة بموجب المرسوم التنفيذي المرسوم التنفيذي 19/15 الذي يحدد كيفيات تحضير عقود التعمير وتسليمها، في المادة 74، والذي يضم أعضاء دائمين لهم الصفة القانونية لإبداء آرائهم في الملف واقتراح ما يناسب أو إجراء تعديلات لعملية الهدم دون ضرر وقيام الممثلين عن هذه الهيئات بالإجراءات الضرورية لتسهيل العملية في أحسن الظروف وبأقل نسبة أخطار محتملة، وتتمثل تشكيلة الأعضاء الدائمين في كل من:

- رئيس المجلس الشعبي البلدي أو ممثليه رئيساً.

- رئيس القسم الفرعي للتعمير والهندسة المعمارية في البناء أو ممثليه.
 - مفتشية أملاك الدولة أو ممثليه.
 - المحافظ العقارية المختصة إقليميا أو ممثليه.
 - مفتش التعمير.
 - رئيس القسم الفرعي للأشغال العمومية أو ممثليه.
 - رئيس القسم الفرعي للري أو ممثليه.
 - أما الأعضاء المدعوون عند الاقتضاء فنذكر منهم:
 - رئيس القسم الفرعي للفلاحي أو ممثليه.
 - ممثل الحماية المدنية.
 - ممثل مديرية البيئة.
 - ممثل مديرية البناية للولايات، والثقافة، والصحة، والسكن.
 - ممثل الشركة الوطنية للكهرباء والغاز (سونلغاز).
- وفضلا عن تشكيلة الأعضاء الدائمين المعنيين بإبداء آرائهم، يمكن للشباك الوحيد الاستعانة بأي شخص أو سلطة أو هيئة قصد تنويره وإفادته في أعماله كما أن الأمانة التنفيذية للشباك الوحيد التي تتولاها مصالح التعمير على مستوى البلدية، تستحدث بطاقة إلكترونية متفاعلة للطلبات المودعة، وكذا القرارات المسلمة وتمون قاعدة المعلومات الخاصة بالوزارة المكلفة بالعمران²².
- بعد استكمال الملف والنظر فيه من قبل الشباك الوحيد، يصدر رئيس المجلس الشعبي البلدي، رخصة الهدم في شكل قرار إداري مستوفي جميع الشروط الشكلية أو الموضوعية المتبعة في إصدار القرارات الإدارية²³ بحيث لا يجوز لرئيس المجلس الشعبي البلدي أن يرخص بهدم البناء بموجب أمر شفوي أو إذن إداري لم يستوفي على جميع الإجراءات والأشكال المنصوص عليها قانوناً، وإلا اعتبر قراره غير مشروع وقابل للإبطال، كما يعد البت في طلب رخصة الهدم حصراً من اختصاصاته لكونه أقرب إلى المحل المراد هدمه وهذا ما يعطيه أولوية في إدراك الخطورة الناجمة عن التهدم، ويمنحه وقت يتلاءم والسيطرة على الوضع في تجنب ما تستهلكه الإجراءات الإدارية من وقت للبت في مثل هذه الطلبات إما بالقبول أو بالرفض، فإذا قبل الطلب بالقبول وتم تبليغه لصاحب الطلب، فلا يمكن لهذا الأخير القيام بأشغال الهدم، إلا بعد (20) يوم من تاريخ الحصول على رخصة الهدم، وبعد تقديم تصريح بفتح الورشة بمقتضى نص المادة 83 من المرسوم التنفيذي رقم 19/1 .
- أما في حالة الرفض التي يجب أن تكون مسببة²⁴، بأسباب عديدة كحالة انعدام سند الملكية، أو سند التوكيل مما ينفي الصفة عن طالب الرخصة، أو تخلف إحدى الوثائق التقنية المشترطة عند تكوين الملف، أو عدم تطابق الوثائق التقنية المصحوبة للطلب مع قواعد العمران، ولطالب القرار الذي لم يرضيه الردّ المبلغ به، أو في حالة سكوت السلطة المختصة في الأجل المطلوبة أن يودع طعنا مقابل وصل استلام لدى الولاية، وفي هذه الحالة يحدد أجل التسليم أو الرفض المبرر في (15) يوم²⁵، فإذا لم يبلغ صاحب الطلب بأي رد بعد انقضاء الأجل المنصوص عليها التي تلي تاريخ إيداع الطعن، يمكن له الطعن مرة ثانية لدى الوزير المكلف بالعمران، وفي هذه الحالة تأمر مصالح الوزارة المكلفة بالعمران، مصالح التعمير الخاصة بالولاية على أساس المعلومات المرسله من طرفها بالردّ بالإيجاب أو الإخطار بالرفض المبرر لصاحب الطلب في غضون (15) يوم من تاريخ إيداع الطلب²⁶.

المطلب الثاني: ضوابط متزامنة مع عملية الهدم

بعد استصدار الترخيص بعملية الهدم من السلطات المخولة بذلك، والتي يكون مضمونها إعداد الورشة المختصة بهدم البناية إذا ما تمت عملية في شكل عقد مقاوله متخصصة في عمليات الهدم، على الرغم أن المشرع الجزائري لم يتناول بأي تفصيل المسائل التقنية للهدم، تاركاً الأمر إلى السلطة المخولة بإصدار رخصة الهدم بحيث يتعين عليها فحص الملف التقني الخاص بالعملية وبدقة والتأكد من عدم الإضرار بالعامه أو الخاصة، تترجم في بنود عقد المقاوله بين صاحب البناء والمقاول المكلف بالهدم حسب ما يقرر في أحكام القانون المدني، أو ما يتضمنه دفتر الشروط الذي تعده السلطة المتعاقدة ويلتزم به المقاول²⁷، من خلال إعداد خطة تفصيلية لعملية الهدم والإزالة مدرجة ضمن الملف التقني لطلب رخصة الهدم، بما يضمن السلامة والتحكم في معدات الهدم.

الفرع الأول: ضوابط متعلقة بالسلامة

ضماناً لسلامة الأرواح والأموال لم يحدد المشرع شكلاً معيناً لهذه الإجراءات، تاركاً المجال للسلطة التي تمنح الترخيص بالهدم للتصرف بما تراه مناسباً من خلال إستراتيجية ووضع خطط مرنة مناسبة لأوضاع الهدم تحول دون عرقلة الحركة المرورية للأشخاص والمركبات، ومنع المداخل والمخارج التي تقع في المدى الذي يمكن أن يطاله الهدم وتصل إليه شظايا الأنقاض وبيان المسالك البديلة كما تم تبيينه في مخطط الهدم، وهذا بمجرد التصريح بافتتاح الورشة، مع الشروع في وضع إشارات المنع والتحذير المرورية أو تكليف أشخاص مؤهلين لضبط حركة المرور والتنبيه بوجود أشغال هدم تضر بالمارة، كإقامة حواجز ووضع إنارة تحذيرية إلى غيرها من وسائل الحماية اللازمة لسلامة المارة والعاملين خاصة أثناء الليل، وهذا ما يستدعي ضرورة التعجيل بعمليات الهدم كي لا يتعرقل المرفق العام في الأوساط العمرانية، مع ضرورة تفحص جميع الآلات والتجهيزات المستخدمة في الموقع يومياً للتأكد من سلامتها وصلاحياتها، واستبعاد أي آلة أو جهاز قد يتسبب في تهديد سلامة العاملين أو الغير في الموقع²⁸.

كما يتوجب أيضاً اتخاذ تدابير السلامة في طريقة العمل خاصة إذا تبين أنها تشكل خطورة على السلامة الجسدية للعمال والغير وممتلكات الآخرين، بحيث يحق لكل متضرر توجيه المقاول المنفذ أو من يمثله بوقف العمل فوراً حتى يتم اتخاذ إجراءات السلامة المقترحة، والتعويض عن الضرر الذي لحقه²⁹، إضافة إلى شروط يجب توافرها في العمال حيث التكوين أو السن القانوني للعمل، مع ضرورة الأخذ بتدابير السلامة ضد حوادث العمل كشبابيك منع السقوط والارتطام المباشر بالأرضيات، ولبس السترات الخاصة بالسلامة والخوذات³⁰ التي تلزم بها المقاوله المسؤولة عن الهدم أو المؤسسة المختصة³¹.

الفرع الثاني: ضوابط فنية لعمليات الهدم

تتطلب عمليات الهدم سواء تعلق الأمر بالمساكن الفردية التي يشرف أصحابها بأنفسهم على عملية الهدم، أو الأبنية الجماعية الآيلة للانهايار والتي توكل عملية هدمها إلى مقاوله مختصة، اشتراطات فنية تتعلق بموقع الهدم وما يحيط به وكذلك الآلية المعتمدة في عملية الهدم.

أولاً: موقع الهدم

تسند هذه المهام إلى مكاتب دراسات متخصصة ومعتمدة، لإنجاز مخطط تفصيلي يتم من خلاله تحديد كافة البيانات عن الموقع الذي ستجرى فيه أعمال الهدم الكلي أو الجزئي، وما جاوره من مداخل وممتلكات عقارية، يشكل الهدم خطراً عليها، ويمكن أن تطالها أضرار التهدم، بواسطة رفع مساحي معتمد

ومدرس بدقة، وهذا في إطار الدور الاستشاري على مستوى البلديات بموجب المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 4 ربيع الثاني 1436 الموافق لـ 25 يناير 2015 يحدد كفاءات تحضير عقود التعمير وتسليمها، الذي يخول الشباك الوحيد لدى البلديات إستشارة أي هيئة من شأنها التنوير برأيها حيال هذه الرخص والشهادات، خاصة عندما تتطلب أعمال الهدم دراسة دقيقة كأن يكون المبنى المراد هدمه ملتصقا بعقار آخر، مما يتطلب وضع خطة هدم متكاملة من قبل مهندس إنشائي متخصص في فصل الجزء السليم عن الجزء المطلوب هدمه، مع تحديد المدى الذي يمكن أن تطاله الأنقاض، حسب الخطة الموضوعية كي لا تؤثر على الجزء السليم أو الأرواح الممتلكات، وأخذ احتياطات الصحة والسلامة من الضجيج والغبار والغازات والأضرار الكيميائية المختلفة ...³².

ثانياً: معدات الهدم:

يجب أن يتضمن الملف التقني الوسائل والمعدات المستعملة في عملية الهدم وتحديداتها تحديداً دقيقاً، لكن إذا كانت العملية ستتم في شكل عقد مقولة فإن المتعهد بالعملية قد يحوز من الخبرة والإمكانات التي لا يمكن أن تحيط بها المصلحة المتعاقدة علماً، ولهذا حَوَّلَ المشرع الجزائري للمصلحة المتعاقدة في الأخذ بالبدائل المقدمة من طرف المتعهد³³، متى كانت ناجعة في الحفاظ على أمن الممتلكات والأرواح، خاصة وأن العملية في ربوع العالم تتم بآليات مختلفة كاستخدام المعدات الميكانيكية أو المتفجرات أو الكرة الحديدية، علماً أن هذه الأخيرة يحصر المشرع الجزائري استعمالها فقط في الصناعات المنجمية ومقالع الحجارة وبترخيص من الوالي المختص إقليمياً.

إلا أنه وفي جميع الأحوال ينبغي التركيز على تحديد مناطق الخطر وممرات الآليات الخاصة بتنفيذ العملية، وكذا مناطق تركز الجرافات والرافعات وغيرها، إضافة إلى تحديد المسافات الوقائية بين الآليات والمبنى الذي سيهدم، مع وجوب مطابقة الماكينات للمقاييس المتعارف عليها والمعمول بها، خاصة بالنسبة للمقاسات وضمانات السلامة.

خاتمة:

تعتبر الأحكام التي أوردتها المشرع الجزائري بالنسبة لمسائل هدم الأبنية بمثابة امتداد لما رسخه فقهاء الشريعة الإسلامية من أصول وقواعد في مسائل العمران ودفع الضرر ومنع المضارة بالغير عامة والجار خاصة، ولعل التراخيص المسبقة أفضل أداة وقائية لذلك في حالة الهدم الإرادي، وكذلك قرارات الهدم الاضطراري، أي بتفعيل آلية الضبط الإداري الخاص في تكريس تلك القواعد بما ينسجم مع خصوصية الأبنية المراد هدمها، والمواقع المحيطة بها والتي يمكن أن يطالها خطر الهدم، إما مادياً أو معنوياً بالمساس بقيمتها في نفوس الأفراد كالمواقع الأثرية مثلاً والتي كانت محل تركيز وتشديد في الحفاظ عليها من قبل المشرع لأهميتها، أما الفقه الإسلامي فقد جسّد تلك القواعد عن طريق جهاز الحسبة، ولعل تلك القواعد الفقهية يجب تراعى في الاجتهادات القضائية المتعلقة بتلك المسائل في حال عدم إمكانية تطبيق النصوص الخاصة أو عدم وجودها أو وجود تلك النصوص المرنة التي تفتح السلطة التقديرية للقاضي، كون مبادئ الشريعة مصدراً للقاعدة القانونية.

كما نصي المشرع الجزائري بالعدول عن تخيير صاحب البناء الوشيك الانهيار بين تكبد نفقات الهدم أو التخلي عن أصل ملكيته، وذلك بتخييره بين الهدم أو البيع ممن يهدم كما قال به فقهاء الشريعة، إضافة إلى ضرورة تقنين خاص البنائيات الطابقية الأيلة للانهيار بنصوص يمكنها استيعاب النمط المعماري الحديث.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- عيسى بن موسى التطيلي، الجدار، دراسة وتحقيق: د- إبراهيم محمد الفايز، ط 1، 1418هـ-1996م.
- 2- ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية، ضبط وتخريج الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1428هـ/1997م.
- 3- أبي زكريا يحيى بن شرف النووي دمشقي، روضة الطالبين ومعه المنتقى السوي في ترجمة الإمام النووي ومنتقى التنبوع فيما زاد عن الروضة من الفروع، لجلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط خاصة 1423هـ-2003م.
- 4- أبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، ط جديدة ومنقحة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ-1994م.
- 5- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 1، د سنة ط.
- 6- عبد الرزاق حسين يسين، المسؤولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء، دار الفكر العربي، الإسكندرية 1987م.
- 7- عزي الزين، قرارات العمران الفردية وطرق الطعن فيها، دار الفجر للنشر والوزيع، القاهرة، 2005.
- 8- ديرم عايدة، الرقابة الإدارية على أشغال التهيئة والتعمير في التشريع الجزائري، دار قانة للنشر والتجليد، الجزائر، 2011.
- 9- إقلولي أولاد رابح صافية، قانون العمران الجزائري (أهداف حضرية ووسائل قانونية)، الطبعة الثانية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2015.
- 10- لعويجي عبد الله، النظام القانوني لرخصة الهدم في ظل المرسوم التنفيذي 19/15، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد التاسع، جوان 2016.
- 11- القانون رقم 29/90 المتعلق بالتهيئة والتعمير.
- 12- المرسوم التنفيذي رقم 19/15 المتعلق بتحضير العقود وتسليها.
- 13- المرسوم الرئاسي رقم 15-247 مؤرخ في 2 ذي الحجة عام 1436 الموافق لـ 16 سبتمبر 2015، يتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.
- 14- القانون رقم 88-07 مؤرخ في 7 جمادى الثانية 1408هـ الموافق لـ 26 يناير 1988 يتعلق بالوقاية الصحية والأمن وطب العمل.
- 15- موقع الميران الإلكتروني (البوابة القانونية القطرية)، يوم 2020/01/30.

الهوامش:

- ¹ عيسى بن موسى التطيلي، الجدار، دراسة وتحقيق: د- إبراهيم محمد الفايز، ط 1، 1418هـ-1996م، دار روائع الكتب، الرياض، ص 231.
- ² عيسى بن موسى التطيلي، الجدار (م.ن/م.س)، ص 230.
- ³ ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية، للإمام عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بحافظ الدين النسفي، ومعه الحواشي المسماة: منحة الخالق على البحر الرائق، ضبط وتخريج الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1428هـ/1997م، ج 7، باب التحكيم، ص 51.
- ⁴ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي دمشقي، روضة الطالبين ومعه المنتقى السوي في ترجمة الإمام النووي ومنتقى التنبوع فيما زاد عن الروضة من الفروع، لجلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي

- محمد معوض، دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، ط خاصة 1423هـ- 2003 م، ج 3، كتاب التزام في الحقوق، ص 450.
- 5- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضناوي، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ/ 1997 م، ج 3، ص 121.
- 6- عيسى بن موسى التطيلي، الجدار (م.ن/ م.س)، ص 272.
- 7- تباينت آراء الفقهاء حول ضمان تبعه تهدم البناء، بين مشرط لإنذار المالك أو من يقوم مقامه، وبين مفترض لوجوب الضمان بإنذار أو بغير إنذار.
- 8- المادة 86/ 1. 4 المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 25 يناير 2015 يحدد كفايات تحضير عقود التعمير وتسليمها.
- 9- المادة 87/ 1 المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 25 يناير 2015 يحدد كفايات تحضير عقود التعمير وتسليمها.
- 10- المادة 87/ 2 المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 25 يناير 2015 يحدد كفايات تحضير عقود التعمير وتسليمها.
- 11- المادة 88/ 4 المرسوم التنفيذي 15-19 مؤرخ في 25 يناير 2015 يحدد كفايات تحضير عقود التعمير وتسليمها.
- 12- مجلة المحكمة العليا، قسم الوثائق والمخطوطات، عدد 2، سنة 2014، ص 331.
- 13- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، د ط، د سنة ط، ج 7، ص 113.
- 14- مثل تلك المنشآت التي تتركب بصفة معينة، دون تكبد لأشغال الحفر والاحتياج إلى معدات ثقيلة للبناء والتي يصطلح عليها في وقتنا الراهن بالشاليهات.
- 15- عبد الرزاق حسين يسين، المسؤولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء، دار الفكر العربي، الإسكندرية 1987م، ص 696 - 697.
- 16- عبد الرزاق حسين يسين، المسؤولية الخاصة بالمهندس المعماري ومقاول البناء (م.ن/ م.س)، ص 699.
- 17- أبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، ط جديدة ومنقحة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414 هـ- 1994 م، ج 1، ص ص 5- 9.
- 18- عزي الزين، قرارات العمران الفردية وطرق الطعن فيها، دار الفجر للنشر والوزيع، القاهرة، 2005، ص 99.
- يقصد بالتصنيف البنائيات ذات البعد التاريخي والانعكاس الثقافي لمتوارث عن الأجيال السابقة حسب القانون 98- 04.
- 19- ديرم عابدة، الرقابة الإدارية على أشغال التهيئة والتعمير في التشريع الجزائري، دار قانة للنشر والتجليد، الجزائر، 2011، ص 91.
- 20- المادة 72 / 2 المرسوم التنفيذي رقم 15/19 المتعلق بتحضير العقود وتسليمها.
- 21- إقلولي أولاد رايح صافية، قانون العمران الجزائري (أهداف حضرية ووسائل قانونية)، الطبعة الثانية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ص ص 201 و 202.
- 22- لعويجي عبد الله، النظام القانوني لرخصة الهدم في ظل المرسوم التنفيذي 15/19، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد التاسع، جوان 2016، ص 381.
- 23- المادة 96 من القانون رقم 90/29 المتعلق بالتهيئة والتعمير.
- 24- المادة 79 من المرسوم التنفيذي رقم 15/19 المؤرخ في 25 جانفي 2015 المحدد لكيفيات تحضير العقود وتسليمها، والمادة 69 من القانون رقم 90/29.
- 25- المادة 82 / 2 من المرسوم التنفيذي رقم 15/19 المؤرخ في 25 جانفي 2015 المحدد لكيفيات تحضير العقود وتسليمها.
- 26- المادة 82 / 3-4 من المرسوم التنفيذي رقم 15/19 المؤرخ في 25 جانفي 2015 المحدد لكيفيات تحضير العقود وتسليمها.
- 27- أحكام المرسوم الرئاسي رقم 15- 247 مؤرخ في 2 ذي الحجة عام 1436 الموافق لـ 16 سبتمبر 2015، يتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.

- ²⁸- أحكام المرسوم الرئاسي رقم 15- 247 مؤرخ في 2 ذي الحجة عام 1436 الموافق لـ 16 سبتمبر 2015، يتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.
- ²⁹- المادة 124 قانون مدني.
- ³⁰- المادة 6 القانون رقم 88-07 مؤرخ في 7 جمادى الثانية 1408هـ الموافق لـ 26 يناير 1988 يتعلق بالوقاية الصحية والأمن وطب العمل: "يجب أن توفر للعامل الألبسة الخاصة والتجهيزات والمعدات الفردية ذات الفاعلية المعترف بها، من أجل الحماية، وذلك حسب طبيعة النشاط والأخطار".
- ³¹- المادة 7 القانون رقم 88-07 مؤرخ في 7 جمادى الثانية 1408هـ الموافق لـ 26 يناير 1988 يتعلق بالوقاية الصحية والأمن وطب العمل.
- ³²- موقع الميران الالكتروني (البوابة القانونية القطرية)، يوم 2020/01/30.
- ³³- المادة 27 / 5 المرسوم الرئاسي رقم 15- 247 مؤرخ في 2 ذي الحجة عام 1436 الموافق لـ 16 سبتمبر 2015، يتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام.

دلالة المنطوق والاستدلال بها في تفسير القانون

د/ صالح الدين شرقي

كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة ورقلة

sachergui@yahoo.com

تاريخ القبول: 2020/11/21

تاريخ الإرسال: 2020/10/20

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر دلالة المنطوق كمبحث من مباحث أصول الفقه وتوظيفها في تفسير النصوص القانونية، وتناول الباحث هذا الموضوع من خلال التعريف بدلالة المنطوق في الاصطلاح الفقهي والقانوني، ثم بيان أقسام المنطوق ومدى تأثير القانون بهذه الأقسام في تفسير النصوص، بعدها بينت أساس الاستدلال بهذه الدلالة في تفسير النصوص القانونية من خلال النظريات القانونية التي تمثلت أساسا في نظرية الالتزام بالنص وترتكز على المعنى اللفظي للنص وعدم الخروج عليه، وكذلك من خلال الأساس القانوني المتمثل في مشروعية توظيف هذه الدلالة بالتنصيص عليها قانونيا في مجمل التشريعات العربية صراحة أو ت ضمنا، ثم ختم الباحث هذه الدراسة بأمثلة تطبيقية في الاستدلال بهذه الدلالة في تفسير النصوص القانونية من خلال الشروحات الفقهية القانونية، وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها تأثير وحاجة المفسر القانوني لعلم أصول الفقه عموما ودلالة المنطوق خصوصا في التفسير القانوني مما يتوجب على الدولة إعادة النظر في مناهج الدراسة بالنسبة لكليات الحقوق بإدراج مادة أصول الفقه كمادة أساسية ضمن المواد الدراسية.

الكلمات المفتاحية: دلالة المنطوق، أصول الفقه، القانون، تفسير القانون.

Abstract:

This study aims to demonstrate the effect of the operative significance as a study of the fundamentals of jurisprudence(**uṣūl al-fiqh**) and its use in the interpretation of legal texts, and the researcher dealt with this topic by introducing the meaning of the operative in juridical and legal convention, then explaining the operative sections and the extent to which the law is affected by these sections in the interpretation of texts, after which it showed the basis of inference With this significance in the interpretation of legal texts through legal theories that were mainly represented in the school of exegesis and based on the verbal meaning of the text and not departing from it, as well as through the legal basis represented in the legality of employing this indication by including it legally in all Arab legislation explicitly or implicitly, then conclude The researcher presented this study with applied examples in inferring this significance in the interpretation of legal texts through legal jurisprudential explanations. The study concluded with several results, the most important of which is the influence and need of the legal interpreter for the knowledge of the fundamentals of jurisprudence(**uṣūl al-fiqh**) in general and the significance of the operative in particular in legal interpretation. The state must reconsider the study curricula for law faculties by including the subject of fundamentals of jurisprudence(**uṣūl al-fiqh**) as a basic subject within the academic subjects.

Key words: operative significance, Interpretation of the law, uṣūl al-fiqh, law.

مقدمة

أولاً: التعريف بالموضوع وأهميته

يحتل علم أصول الفقه أهمية كبيرة جداً في مجال الدراسة الشرعية والقانونية، إذ يشكل منهج استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فهو بمثابة خطة يمكن اتباعها للتوصل إلى الأحكام الشرعية واستنباطها من أدلتها التفصيلية، ومن جهة أخرى ومن الجانب القانوني فإنّ النصوص القانونية تحتاج أيضاً لمنهج في استنباط الأحكام من النصوص القانونية عند تطبيقها على الوقائع المعروضة، وهذا ما يتطلب على المفسر القانوني الاحاطة بقواعد علم أصول الفقه. لذلك يتولى هذا الموضوع أهمية كبيرة للباحث في الشريعة والقانون، وقد ركزنا في هذا البحث على جانب أو جزئية من مباحث الدلالات الأصولية تمثلت في بيان تأثير القانون بدلالة المنطوق بأقسامها في تفسير النصوص القانونية.

ثانياً: إشكالية الدراسة

على ضوء ما سبق فإن إشكالية البحث يمكن طرحها في التساؤل الرئيس: ما هو أثر دلالة المنطوق كمبحث من مباحث أصول الفقه على تفسير النصوص القانونية؟

ثالثاً: الدراسات السابقة

يعتبر هذا الموضوع في جانبه المقارن مما قلّ فيه الدراسة والبحث، ومن أهم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع:

1- رسالة ماجستير بعنوان أثر القواعد الأصولية في تفسير النصوص القانونية، للباحث بلخير طاهري، نوقشت بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، بجامعة وهران، سنة 2005م، وهي دراسة مهمة تناول فيها الباحث موضوع القواعد الأصولية عموماً ومدى الحاجة إليها في تفسير القانون، وأشير هنا إلى أنّ الموضوع الذي تطرقنا إليه هو جزئية من هذه الدراسة، تمّ تناولها بنسق آخر، لاسيما كذلك التطرق إلى جوانب أخرى أهمها الحديث عن أساس الاستدلال بدلالة المنطوق في تفسير النصوص القانونية.

2- رسالة ماجستير بعنوان تفسير النصوص القانونية في التشريع الفلسطيني، للباحث محمد كمال الحولي، نوقشت بكلية الشريعة والقانون بغزة سنة 2017م، تناول فيها الباحث قواعد تفسير النصوص في الشريعة والقانون، بطريقة مستقلة أو منفردة، لذلك لم يوضّح مدى تأثير القانون بهذه الدلالة، كذلك لم يتطرق إلى الأمثلة التطبيقية لهذه الدلالة في تفسير النصوص القانونية، وهذا كان جانب مهم في دراستنا لهذا الموضوع.

رابعاً: أهداف البحث:

- 1- بيان أهمية دلالة المنطوق كمبحث من مباحث أصول الفقه والتعريف بها.
- 2- بيان الحاجة لدلالة المنطوق في تفسير النصوص القانونية.
- 3- بيان مدى تأثير فقهاء القانون بدلالة المنطوق في تفسير النصوص القانونية من خلال كتاباتهم وشروحاتهم للقانون.

المبحث الأول: تعريف دلالة المنطوق وأقسامها

المطلب الأول: تعريف دلالة المنطوق

الفرع الأول: تعريف الدلالة

أولاً- الدلالة في اللغة: الدلالة بفتح الدال وكسرها مصدر من الفعل دلّ، أي أرشد وهدى¹.

- ثانيا- **الدلالة اصطلاحا:** توجد عدة تعاريف للدلالة عند المناطقة والأصوليين واللغويين، ومن أهمها:
- 1- قال الشريف الجرجاني في تعريفها: "هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"².
 - 2- وعرف بن النجار الدلالة في قوله: يلزم من فهم شيء "أي شيء كان "فهم" شيء "آخر" ثم شرح التعريف "بمعنى كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر. فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول"³.
 - 3- وقال الزركشي: هي: "كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له"⁴. من هذه التعاريف يتبين لنا أن الدلالة في الاصطلاح يقصد بها النظر في المعاني المقصودة من الألفاظ.

الفرع الثاني: تعريف المنطوق

أولا: تعريف المنطوق

- 1- **المنطوق في اللغة:** نطق ينطق نطقا: تكلم. والمنطق: الكلام⁵، والنطقُ إنما يكون لمن عبّر عن معنى⁶.
- 2- **اصطلاحا:** المنطوق عند الأصوليين هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، فهو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به⁷، أي يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله⁸. معنى ذلك هو المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به. ومثاله قوله تعالى: { وأحل الله البيع وحرم الربا } (البقرة: 275)، دلالة المنطوق تحليل البيع وتحريم الربا، هذا المعنى يستفاد مباشرة من لفظ الآية، وهذا بخلاف المفهوم. ونلاحظ تأثر واضح عند القانونيين بعلماء الأصول في تعريفهم للمنطوق، يعرفه مثلا الدكتور عبد المنعم فرج الصدة "هو دلالة النص على المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته ويكون هو المقصود من سياقه"⁹.

ومن أمثلة ذلك ما يدل عليه نص المادة 105 من القانون المدني المصري إذ تقول: (إذا أبرم النائب في حدود نيابته عقدا باسم الأصيل، فإن ما ينشأ عن هذا العقد من حقوق والتزامات يضاف إلى الأصيل)، فهذا النص يدل على أن الأصيل هو المتعاقد الذي تضاف إليه آثار عقد يبرمه النائب في حدود النيابة، هذا الحكم هو المعنى المفهوم من عبارة النص والمقصود من سياقه¹⁰.

المطلب الثاني: أقسام المنطوق وتأثر القانونيين بالتقسيم

ينقسم المنطوق عند الجمهور والمتكلمين إلى منطوق صريح وغير صريح.

الفرع الأول: المنطوق الصريح:

- المنطوق الصريح كما عرفه الشوكاني¹¹ هو "دلالة اللفظ على الحكم بدلالة المطابقة"¹² أو التضمن¹³، وهو عبارة النص عند الحنفية. ويعرفها الشاشي الحنفي "هي ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصدا"¹⁴، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص، أي المعنى المستفاد من مفردات الكلام وجمله¹⁵.
- وعرفه الدكتور الدريني بأنه: "دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوقه أو تشريعه أصالة أو تبعا"¹⁶، وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف عنه "صيغته المكونة من مفرداته وجمله"¹⁷.
- مثاله قوله تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" دلّت هذه الآية بعبارتها أي بلفظها على حرمة القتل.

وعرفه أحد القانونيين: " هو دلالة اللفظ على حكم ذكر في النص القانوني لفظاً ونطقاً، إما مطابقة أو تضمناً¹⁸. وواضح جدا من هذا التعريف تأثر الفقه القانوني بالاصطلاح الأصولي لتعريف المنطوق.

الفرع الثاني: المنطوق غير الصريح، وأقسامه

أولاً: التعريف

عرّف الشوكاني المنطوق غير الصريح بقوله: " هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام¹⁹، أي؛ أنّ المنطوق غير الصريح هو: دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى والحكم، فاللفظ - هنا - لم يوضع للحكم، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ²⁰، فمثلاً قوله تعالى: { وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف } (البقرة: 233)، فالحكم المنطوق به بالصراحة هو: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء، فهذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ، وهذا هو ما سيقت الآية لأجله. ولكن الآية دلّت بالالتزام على أن النسب يكون للأب، لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب، دون الأم، فإن " اللام " لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كل منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية.

ثانياً: أقسام المنطوق غير الصريح

والمنطوق غير الصريح ينقسم إلى ثلاثة أقسام: دلالة إشارة، ودلالة اقتضاء، ودلالة إيماء²¹.

1- دلالة الإشارة: وهي دلالة متفق عليها بين الحنفية والجمهور.

عرفها السرخسي " ما لم يكن السياق لأجله، ولكن يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان²².

وعرفها الدريني: دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود لا أصالة ولا تبعاً، ولكنه لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص لأجله²³.

فدلالة الإشارة هي ما يدل عليه اللفظ بغير عبارته، ولكنه يجيء نتيجة لهذه العبارة، فهو يفهم من الكلام، ولكن لا يستفاد من العبارة ذاتها²⁴.

مثال ذلك قوله تعالى: { وحمله وفصاله ثلاثون شهراً } (الاحقاف: 15)، مع قوله تعالى { وفصاله في عامين } (لقمان: 14)، يستفاد منها أن أقل مدة الحمل ستة أشهر مع أنهما لم يساقا لبيان هذا الحكم قصداً²⁵.

ومثاله قوله تعالى: { فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة } (النساء: 3)، يفهم منه بالعبارة أنه لا يحل له دينياً ولا قضائياً أن يتزوج أكثر من واحدة، إذا تأكد أنه لا يعدل بين أزواجه، ويفهم بالإشارة أنّ العدل مع الزوجة واجب دائماً، سواء أكان متزوجاً واحدة، أم كان متزوجاً أكثر من واحدة، وأن ظلم الزوجة حرام²⁶.

وبتتبع كتب القانون نجد تأثر فقهاء القانون واضحا بعلماء الأصول في تعريف دلالة الإشارة:

عرفها البدرابي "دلالة اللفظ على المعنى الذي لم يقصد الشارع إليه من إيراد النص، ولكنه مع ذلك معنى لازم للنص لا ينفك عنه"²⁷.

كما عرفها السعدي "دلالة اللفظ على المعنى الذي لا يتبادر فهمه منه، ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر، فهو مدلول اللفظ بطريق الالتزام، ويحتاج إدراكه إلى نوع من التأمل"²⁸.

2- دلالة الاقتضاء: وهي دلالة متفق عليها بين الحنفية والجمهور

عرفها بن قدامة "وهو ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به: إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه"²⁹.

وعرفها الدريني: "دلالة اللفظ على معنى مقدر لازم للمعنى المنطوق، ومقدم عليه، مقصود للمتكلم، يتوقف على تقديره صدق الكلام، أو صحته، عقلاً أو شرعاً"³⁰، فالمعنى من النص لا يستقيم إلا بتقديره الاقتضاء؛ لأن صحة الكلام واستقامة معناه يقتضي التقدير فيه، وكذلك صدق الكلام ومطابقته للواقع يقتضي التقدير فيه بما هو خارج عنه فالدلالة على المعنى المقدر يسمى اقتضاء؛ لأن استقامة الكلام تقتضيه وتستدعيه، والباعث على التقدير والزيادة هو المقتضي، والشئ المقدر المزيد هو المقتضى، والدلالة هو الاقتضاء، وما ثبت بالتقدير والزيادة هو حكم المقتضى³¹.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: {حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم} (النساء: 23) تقدير معنى النص: حرم عليكم نكاح أمهاتكم وبناتكم.. الخ، وهذا المعنى دلّ عليه اللفظ عن طريق الاقتضاء، لأن التحريم لا ينصب على الذوات، وإنما على الفعل المتعلق بها، وهو النكاح³².

ومثاله قوله تعالى: {واسأل القرية التي كنا فيها} (يوسف: 82)، فالكلام لا يصح من الناحية العقلية؛ لأن القرية لا تسأل، ولا تتكلم، فافتضى التقدير: واسأل أهل القرية³³.

وقد تأثر فقهاء القانون في تعريفهم لدلالة الاقتضاء بأصول الفقه الإسلامي، مثلاً عرفها صاحب كتاب أصول القانون "المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره"، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحته واستقامة معناها تقتضيه، فدلالة الاقتضاء هي دلالة النص على أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره، أي دلالاته على أمر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته³⁴.

وعرفها محمود زهران: "هو معنى لا تدل عليه عبارة النص، لكن يستدل عليه تقديراً إعمالاً للنص فيقدر المقتضي في كل نص بما يناسبه"³⁵.

وعرفها العبيدي: "المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحته واستقامة معناها تقتضيه"³⁶.

3- دلالة الإيماء والتنبيه: دلالة الإيماء من الدلالات التي ذكرها المتكلمون، أما علماء الحنفية فلم يعدوها من الدلالات، وهذا لا يعني أنهم لم يبحثوها مطلقاً بل بحثوها في باب القياس بوصفها مسلكاً من مسالك العلة³⁷.

عرفها الشوكاني بقوله: "أن يقترب اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً"³⁸.
وعرفها ابن قدامة "فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت"³⁹.

وعرفها الدريني: "هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمشرع، ولكن تتوقف عليه بلاغة الكلام، لا صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً"⁴⁰.

وهي دلالة عقلية التزامية للنص على أن حكمه معلول بعلة يدور معها وجوداً وعدمًا، أي إذا وجدت العلة يوجد الحكم، وإذا انتفت العلة فينتفي الحكم، فمن البديهيات أن لكل حكم شرعي أو قانوني لتصرفات الإنسان أو الوقائع سببا وعلة وهي الغاية المادية أو المعنوية التي تترتب على تنفيذ الحكم والموجبة لتشريعها، فالسبب في كل قضية سابق في وجوده على حكمه، كالسرقة للعقوبة والقتل والقصاص والإتلاف للتعويض، أما علة الحكم وهي الغاية المتوخاة في تشريعها فهي سابقة في التصور ولاحقة للحكم وتقييده، كحماية الدين في وجود الجهاد، وحماية الأموال في وجود عقوبة السرقات. فسبب الحكم وعلته أمران

مختلفان في الحقيقة والماهية لكنهما مرتبطان إلى حد التلازم ، فكل منهما يكمل الآخر بالحكم كشرية وتطبيقا وتنفيذا، والغالب المتداول في النصوص الشرعية والقانونية تكون دلالات النصوص على علل أحكامها ضمنية وعن طريق الإيماء⁴¹.

وبالنسبة لفقهاء القانون لم يتعرضوا لهذه الدلالة في كتبهم، وهذا واضح أنهم تأثروا بتقسيم علماء الحنفية للدلالات، فجل الكتب التي تحدثت عن الدلالات كطريقة لتفسير النصوص القانونية ذكروا عبارة النص ودلالة الإشارة والاقتضاء فقط.

المبحث الثاني: تعريف تفسير القانون وأسباب الحاجة إليه

المطلب الأول: تعريف التفسير

أولا: التفسير لغة

تدور معاني التفسير حول البيان والإيضاح والكشف، قال ابن فارس فسر "تدلّ على بيان شيء وإيضاحه"⁴² وقال ابن منظور والفسر كشف المغطى⁴³.

ثانيا: التفسير اصطلاحا

يرى رجال القانون، أنه عندما يراد تطبيق قاعدة من القواعد القانونية على أحوال الحياة، وما يجد فيها من وقائع ، وذلك بإعمال حكمها على الحالات الواقعية التي يصدق عليها الغرض فيها، لا بد قبل ذلك من خطوة لازمة دائمة لهذا التطبيق وهي تحديد مدلول تلك القاعدة، لتحديد المعنى المراد منها، وذلك هو التفسير⁴⁴.

والذي يقصد به "معرفة معنى النص التشريعي الذي ورد فيه الشرع أو التشريع، والنص الشرعي هو القرآن والسنة، والنص التشريعي في العصر الحاضر هو جميع التشريعات التي تصدر عن الجهات المختصة في الدولة، سواء كانت تشريعية اصطلاحاً أو قوانين، وهي التي تصدر عن مجلس الأمة، أو المجلس النيابي، أو مجلس الشعب، أو مجلس الشورى، أو مجلس الشيوخ، أم إدارية تصدر عن الوزارات كالمراسيم، أو عن الإدارات كالقرارات وغيرها".

هذا تعريف شامل فقهي قانوني، أما التعريف الخاص عند القانونيين فيقصد بالتفسير "التعرف من ألفاظ النص أو فحواه على حقيقة الحكم الذي تتضمنه القاعدة القانونية بحيث تتضح منه حدود الحالة الواقعية التي وضعت القاعدة من أجلها"⁴⁵.

ويبدو من هذا أن التفسير لا يرد إلا على المصدر الذي يأتي باللفظ والمعنى معاً، أي التشريع المكتوب، الصادر بصورة رسمية من السلطة المختصة، أما القواعد العرفية فإنها تخرج من هذا التعريف لأنها لا ترد في ألفاظ محددة.

وهناك تعريف آخر للقانونيين موسّع، مبني على الهدف من التفسير، هو "بيان المقصود بالنصوص التشريعية، واستخلاص الحكم القانوني منها، ويكون التفسير بتوضيح ما غمض من نصوص التشريعي ، والتوفيق بين نصوصه المتعارضة، وبتكميل ما نقص من أحكام"⁴⁶. وهذا الذي سنوضحه أكثر حينما نتكلم عن حالات اللجوء إلى تفسير النص القانوني في المطلب اللاحق.

المطلب الثاني: أسباب الحاجة إلى تفسير القانون

توجد عدة أسباب تحتم على القاضي بصفة خاصة الحاجة إلى تفسير النص القانوني، ومن أهم هذه الأسباب نذكر:

1- الخطأ المادي: يتحقق الخطأ المادي إما بإبرام لفظ غير مقصود كقول المشرع يلتزم الدائن بسداد الدين، والصواب هنا التزام المدين بسداد الدين، وإما بسقوط لفظ كان يجب ذكره. وعموماً الخطأ المادي لا يؤثر في حكم النص الذي يبقى سارياً وناظراً في حق المخاطبين به ولا يعذر أحد بجهله للقانون بحجة وجود خطأ مادي فيه⁴⁷.

2- حالة الغموض والإبهام في النص: يكون النص غامضاً أو مبهماً إذا كانت أحد ألفاظه أو عبارة النص في مجموعها تحتمل أكثر من معنى واحد، في هذه الحالة يعمل القاضي على استخلاص المعنى المقصود عبر التأمل في عبارات النص عند تطبيقه.

3- حالة النقص والسكوت في النص: وذلك عندما يسهو المشرع أو يتغافل عن ذكر لفظ لا يستقيم النص إلا بذكره، ففي هذه الحالة يمكن للقاضي تكملة النقص، وعلى سبيل المثال إغفال المشرع لتحديد نوع الضرر المستوجب وخاصة الضرر المعنوي، وهنا القاضي يمدد حكم الضرر المادي إلى حكم الضرر المعنوي⁴⁸.

4- محدودية النص المكتوب بمواجهة عدم إمكانية حصر الأحداث والعلاقات الاجتماعية ومستجداتها، فهما اتسع خيال المشرع ورؤيته، ومما بلغت يقضته وفطنته، فلا يسعه أن يتصور ويحتاط لكل المستجدات والأحوال الكامنة في ضمير الغيب، وتبعاً لذلك قد توجد حالات في المجتمع، أو قد تستجد حالات لا يكون المشرع تنبه لها، ووضع قواعد قانونية لترعاها. وتبعاً لذلك برزت الحاجة إلى التفسير بمجرد أن أصبح مصدر القاعدة القانونية محدداً بنص مكتوب⁴⁹.

وعليه تكمن أهمية اللجوء إلى التفسير بصفة دقيقة إلى تطبيق القاضي للقانون المقصود من المشرع، لأن التطبيق الخاطئ للقانون وعدم فهم ما يريده المشرع أو صاحب السلطة المختصة سيضيع الكثير من حقوق الأفراد.

المبحث الثالث: أساس الاستدلال بدلالة المنطوق في تفسير النصوص القانونية

القاضي قبل تطبيقه للقانون وجب عليه تفسير النص القانوني حتى وإن كانت ألفاظه واضحة، حتى يتسنى له التطبيق الفعلي للقاعدة القانونية، وتفسير النص القانوني تأثر كثيراً بأصول الفقه الإسلامي عامة، لذلك سنحدد في هذا المبحث الأساس الذي استند إليه تفسير النصوص القانونية بعلم أصول الفقه عامة، وبدلالة المنطوق خاصة:

أولاً: الأساس النظري

ظهرت عدة نظريات أو مدارس حول طرق تفسير القانون، أهمها مدرسة التزام النص، والتي تسمى أيضاً بمدرسة الشرح على المتن، والتي تقوم على أساس اعتبار التشريع هو المصدر الوحيد للقانون⁵⁰، فوظيفة المفسر تنحصر في الحالة التي يجد فيها نص على التعرف على الإرادة الحقيقية للسلطة التشريعية وقت وضع النص لا وقت تطبيقه⁵¹، فوظيفة المفسر لدى هذه المدرسة يجب ألا تتجاوز النص القانوني، إذ يلتزم فقط بالكشف عن نية المشرع ومقصده ساعة وضع النص وهو ما يستطيع الوصول إليه من خلال منطوق النص القانوني⁵².

وعليه كل من انتسب لهذه المدرسة وجب عليه تتبع منطوق النص القانوني للوصول إلى الحكم موضوع القضية المعروضة. ومن هنا كانت الضرورة لتعلم مبادئ أصول الفقه عامة.

ثانياً: الأساس القانوني

قد يلجأ المشرع للتنصيص صراحة على الاستناد في تفسير النصوص القانونية بعلم أصول الفقه، وهذا ما نجده فعلاً عند المشرع الأردني حينما نص المادة الثالثة من القانون المدني على أنه: **(يرجع في فهم النص وتفسيره وتأويله ودلالته إلى قواعد أصول الفقه الإسلامي).**

والتأويل ما هو إلا اجتهاد في النص، بل إنه اجتهاد يخرج بالنص عن ظاهر معناه، إلى معنى آخر لوجود دليل، وعليه فإذا كان القانون بقوله بالتأويل خاصة وأنه عطف التأويل على التفسير- يقر بجواز الاجتهاد مع وجود النص، ولكنه حتماً ليس النص القطعي؛ لذلك ذهبت بعض التشريعات التي أعقبت القانون الأردني إلى تقييد النص يكون قطعياً⁵³، فقد نصت المادة الأولى من قانون المعاملات المالية الإماراتي على ما يأتي: (تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها وفحواها، ولا مساعٍ للاجتهاد في مورد النص القطعي الدلالة).

كما تنص المادة الأولى من القانون المدني الجزائري في فقرتها الأولى: (يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها)، ومثلها أيضاً ورد في المادة الأولى من التقنين المدني المصري في فقرتها الأولى على أنه: (تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها).

فمتى كان النص واضحاً فإن المعنى يستخلص من عباراته وألفاظه، وعبارة النص هي صيغته المكونة من مفرداته وجمله، ويسمى هذا بالمعنى الحرفي للنص أو منطوق النص. ولا يقف المفسر عند المعنى المستفاد من عبارة النص وألفاظه، بل يتقصى جميع المعاني التي تستفاد من روح النص وفحواه، والمقصود بروح النص وفحواه كل ما يتناوله النص من غير طريق عبارته وألفاظه، فهو يشمل ما يتناوله النص من طريق إشارته أو دلالته أو اقتضائه⁵⁴.

المبحث الرابع: تطبيقات الاستدلال بدلالة المنطوق في تفسير النصوص القانونية

نورد في هذا المطلب تطبيقات الاستدلال بمنطوق النص على النصوص القانونية

المطلب الأول: تطبيقات الاستدلال بالمنطوق الصريح في تفسير القانون

الأمثلة على المفهوم من منطوق النص في القوانين الوضعية كثيرة جداً، لأن كل نص قانوني وضعت السلطة المختصة المراد منه حكم خاص، وهذا الحكم يستنبطه القاضي من الألفاظ والعبارات، فالأصل في القانون أن جل أحكامه يحتاج القاضي لاكتشافها بالمنطوق الصريح للنص، وفي هذه الحالة التفسير يكون في الحالة التي يكون فيها النص سليماً، وهذه أهم التطبيقات:

1- تنص المادة 50 من قانون الأسرة الجزائري: (لا يمكن أن يراجع الرجل من طلقها ثلاث طلاقات متتالية إلا بعد أن تتزوج غيره وتطلق منه أو يموت عنها بعد البناء).

دلّ النص بعبارته أنه يعتبر بائناً بينونة كبرى من طلق زوجته ثلاث طلاقات متتالية، لذلك لا يمكن لأحد أن يحتج بأنه لا يقصد من التلفظ بالطلاق ثلاث مرات أنه لا ينوي به إلا واحدة، لأن منطوق النص واضح وصريح.

2- تنص المادة 677: (لا يجوز حرمان أي أحد من ملكيته إلا في الأحوال والشروط المنصوص عليها في القانون. غير أن للإدارة الحق في نزع جميع الملكية العقارية أو بعضها، أو نزع الحقوق العينية العقارية للمنفعة العامة مقابل تعويض منصف وعادل).

دل النص بعبارته أنه يعاقب على الاعتداء على حق الملكية إلا في الحالات التي حددها القانون، ولا يجوز للقاضي العدول بالتفسير اللفظي الصريح، كأن يحتج بأن المعتدي على حق الملكية من وجهاء القوم الذي يمكن العفو عنه، أو كون الشيء المملوك لا يحتاجه صاحبه، كل هذه التفسيرات غير مقبولة باعتبار المعنى واضحا من المنطوق الصريح.

3- تنص المادة 111 من القانون المدني الجزائري في فقرتها الأولى: (إذا كانت عبارة العقد واضحة فلا يجوز الانحراف عنها عن طريق تأويلها)، دل النص بمنطوقه الصريح أنه لا يجوز تأويل إرادة المتعاقدين إذا كانت عبارة العقد واضحة.

والعبرة عند وضوح العبارة بالإرادة الظاهرة، حيث يمنع القاضي من البحث عن الإرادة الباطنة وإلا وقع تحت طائلة تحريف أو تشويه العقد. والمقصود بوضوح العبارة هو التطابق الكلي بين التعبير عن الإرادة الظاهرة والإرادة الباطنة، أي أن الألفاظ أو الكلمات أو الإشارات المستعملة قد عبرت بصدق عما انصرفت إليه إرادة المتعاقدين⁵⁵.

المطلب الثاني: تطبيقات الاستدلال بدلالة الإشارة في تفسير القانون

قد يعتمد فقهاء وشرّاح القانون والقضاة عند تفسيرهم للنصوص على دلالة الإشارة وهذه بعض الأمثلة:
1- نصت المادة 90 من القانون المدني العراقي: "إذا فرض القانون شكلا معيناً للعقد فلا ينعقد إلا باستيفاء هذا الشكل مالم يوجد نص بخلاف ذلك" ففيه إشارة إلى أن العقد الذي لم يستوف الشكل المعين الذي فرضه القانون لا ينعقد. كما يفهم أن الشكل ركن في ذلك العقد، فيبطل العقد عند عدم استيفائه الشكل المطلوب قانوناً⁵⁶.

2- تنص المادة 621 من القانون المدني الجزائري بخصوص عقد التأمين والتي تقرر أن: "تكون محلا للتأمين كل مصلحة اقتصادية إلا الأحكام التي يتضمنها هذا القانون" فهذه المادة لم تشر فيما إذا كان شرط المصلحة يستلزم في تأمين الأضرار فقط أم ينصرف كذلك إلى تأمين الأشخاص كما يسري على تأمين الأضرار، فهذا المعنى رغم أنه لم يرد بصراحة في المادة 621 إلا أن النص يشير إليه دون أن يصرح به لأنه ورد ضمن الأحكام العامة⁵⁷.

إلا أنه يراعي ألا يتعارض المعنى المستفاد بطريق الإشارة مع المعنى المستفاد من عبارة النص وإلا غلبت دلالة العبارة على دلالة الإشارة⁵⁸.

3- تنص المادة 1033 من القانون المصري في فقرتها الأولى " إذا كان الراهن غير مالك للعقار المرهون فإن عقد الرهن يصبح صحيحا إذا أقره المالك الحقيقي بورقة رسمية" فهذا النص يدل بعبارته على أن إقرار المالك يصح عقد الرهن، ويدل بإشارته على أن الراهن غير مالك يعتبر موجودا حتى قبل الإقرار، لأن الإقرار لا يرد على معدوم⁵⁹.

ويجب التدقيق في الاستدلال بطريق الإشارة، بحيث يقتصر على ما يكون لازما لمعنى من معاني النص لزوما حتميا، لأن هذا هو الذي يكون النص دالا عليه، فلا يصح تحميل النص معاني بعيدة لا تلازم بينها وبين معنى فيه⁶⁰.

ويلاحظ من هذه الأمثلة وغيرها أن إشارات النصوص هي معان التزامية ومنطقية تترتب على معاني العبارة، وتحتاج بالإضافة إلى الخبرة والتمرس في فهم النصوص القانونية، المعرفة بأصول الفقه وعلم الدلالات وفقه اللغة العربية.

المطلب الثالث: تطبيقات الاستدلال بدلالة الاقتضاء في تفسير القانون

المراد بما يفهم من اقتضاء النص المعني الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه، ومن أهم تطبيقات هذه الدلالة عند القانونيين، نذكر هذه الأمثلة:

- 1- تنص المادة 25 من قانون الأسرة الجزائري: (المحرمات بالقرابة هي: الأمهات والبنات، والأخوات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت)، هذا النص يدل اقتضاء على مقدر محذوف، حيث يجب أن يفهم على معنى حرم عليكم الزواج بالأمهات والبنات⁶¹... الخ
- 2- ورد في القانون المدني المصري في المادة 424 (إذا وجد في المبيع عجز أو زيادة)، أي إذا وجد في مقداره عجز أو زيادة⁶².
- 3- تنص المادة 26 من الدستور الجزائري: (الدولة مسؤولة عن أمن الأشخاص والممتلكات)، المعنى يقتضي تقدير لازم مقدم وهو أن المؤسسات المختصة في الدولة هي المسؤولة عن أمن الأشخاص والممتلكات⁶³.
- 4- نصت المادة 736 من القانون العراقي على: (يصح أن تكون الأجرة نقودا كما يصح أن تكون مالا آخر)، فيفهم من النص أن الأجرة يمكن أن تكون نقودا أو أعيانا أو لقاء خدمات معينة، ولكن هذا الحكم ليس من مقتضى النص، مما يعرف بدلالة الاقتضاء أن تكون غير الأجرة التي اتفق عليها المتعاقدان⁶⁴.

خاتمة

وفي ختام هذا المبحث توصل الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج

- 1- القاضي ملزم بتفسير النص القانوني، حتى في حالته السليمة، ووظيفة المفسر في هذه الحالة الاستدلال على معنى النص، وذلك إما أن تدل عليه عباراته، أو اقتضائه أو إشارته.
- 2- بتتبع شروحات الفقهاء للقانون نستنتج تأثرهم بعلم الأصول فيما يخص دلالة المنطوق والاستدلال بها في تفسير النصوص القانونية.
- 3- أكثر الدلالات التي يعتمد عليها المفسر القانوني هي دلالة المنطوق، باعتبار الخروج عن ألفاظ النص لم يحدث إلا نادراً، كما أن القانون إمكانية تعديله سهلة وممكنة، لذلك باب الاجتهاد في القانون ضيقاً مقارنة بالشريعة الإسلامية.
- 4- بالنسبة لتقسيم الدلالات تأثر فقهاء القانون كثيراً بتقسيم المذهب الحنفي، لذلك تعرضوا فقط لعبارة النص، ودلالة الإشارة والاقتضاء، أما دلالة الإيماء أو التنبيه فلم يكن لها أثراً في كتبهم.
- 5- الاستدلال بدلالة الإشارة يحتاج إلى خبرة ومعرفة بقواعد اللغة وأصول الفقه، لذلك على المختصين في القانون دراسة الأصول واللغة حتى يتمكنوا من التفسير الصحيح للنصوص القانونية.

ثانياً: التوصيات

انطلاقاً من أهمية علم أصول الفقه عامة، ودلالة المنطوق خاصة في تفسير النصوص القانونية، أورد الباحث التوصيات الآتية:

- 1- ضرورة تدريس علم أصول الفقه في كليات الحقوق.
- 2- فتح مسابقات توظيف أساتذة اختصاص فقه وأصول في كليات الحقوق.

3- السماح لطلبة الشريعة والقانون بدخول مسابقات القضاء، باعتبار دراستهم الشرعية القانونية، لا سيما دراسة أصول الفقه، وهذا يكون له أثرا ايجابيا في الممارسات العملية والتطبيقية للقاضي في فهم وتفسير النصوص القانونية.

الهوامش:

- 1- محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965، ج1، ص: 100.
- 2- علي بن محمد الجرجاني (ت 816هـ)، التعريفات، دار التونسية للنشر، تونس، 1971، ص55، 56.
- 3- شرح الكوكب المنير 1 ص 125
- 4- ليدر الدين الزركشي (749 ت)، البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط3، 1424هـ- 2005م، ج2، ص: 68.
- 5- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (ت 458)، تحقيق عبد الحميد هندايوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ج6، ص 285.
- 6- تاج العروس 26 ص 422.
- 7- ابن النجار تقي الدين محمد بن علي الفتوح ت 972، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1997، ج3، ص: 473.
- 8- محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني ت 1250هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1999، ص: 187.
- 9- عبد المنعم فرج الصدة، أصول القانون، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص 289.
- 10- فرج الصدة المصدر نفسه، ص 289.
- 11- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المصدر السابق، ج2 ص 63.
- 12- وهي دلالة اللفظ على تتم ما وضع له، كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق. ودلالة البيت على كل ما يتألف منه، فلو قال "بعتك هذا البيت" فإن المشتري يمتلك البيت كله بجدرانه وسقفه ونوافذه وأرضه.
- 13- هي دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمنه، كدلالاته على الحيوان أو الناطق في ضمن الحيوان الناطق. الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المصدر السابق، ج2 ص 63. ودلالة البيت على السقف، أو الجدار، أو الأرض. فلو قال "بعتك هذا البيت" فإنه قد باعه أيضا الأبواب والنوافذ والسقف والجدران... ولا يستطيع البائع أن يرفض تسليم أي منها؛ لأنها داخلة تحت لفظ البيت (لأنها أجزاءه).
- 14- أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي ت 344، دار الكتاب العربي، بيروت، ج1 ص 99.
- 15- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998، ص 354.
- 16- محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص226.
- 17- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع، مطبعة المدني، القاهرة، 1959، ص163.
- 18- محمد عدنان السعيد، الأصول العامة للقانون، دار الكتاب، القاهرة، ط1، 2016، ص 67.
- 19- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المصدر السابق، ج2 ص 63.
- 20- عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999، ص 1427.
- 21- شرح الكوكب المنير 3 ص 474، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول 2 ص 36.
- 22- الشاشي، أصول الشاشي، المصدر السابق.
- 23- الدريني، المناهج الأصولية، ص224.
- 24- محمود أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 130.
- 25- عبد العزيز بن محمد العويد، تعارض دلالات الألفاظ والترجيح بينها، مكتبة دار المنهاج، ط1، 1431هـ، ص 317.
- 26- أبو زهرة، أصول الفقه، المصدر السابق، ص 130.
- 27- عبد المنعم البدراي، المدخل للعلوم القانونية، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 217.
- 28- محمد صبري السعدي، تفسير النصوص، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 299.
- 29- عبد الله بن أحمد بن قدامة ت 620هـ، روضة الناظر، مؤسسة الريان، الرياض، ط2، 2002م، ج 2، ص 110.
- 30- الدريني: المناهج الأصولية، المصدر السابق، ص276.

- 31- الزحيلي مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، ج 2، ص 145.
- 32- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، المصدر السابق، ص 364.
- 33- محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2006، ص 147.
- 34- فرج الصدة، أصول القانون، المصدر السابق، ص 306.
- 35- همام محمد محمود زهران، النظرية العامة للقانون، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، 2006، ص 581.
- 36- عواد حسين ياسين العبيدي، تفسير النصوص القانونية باتباع الحكمة التشريعية من النصوص، المركز العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2006، ص 40.
- 37- عقيل رزاق نعمان السلطاني، منهج النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، رسالة دكتوراه، كلية الفقه، جامعة الكوفة، العراق، 2010، ص: 57.
- 38- الشوكاني، إرشاد الفحول، المصدر السابق، ج 2، ص: 145.
- 39- ابن قدامة، روضة الناظر، المصدر السابق ج2، ص: 111.
- 40- الدريني، المناهج الأصولية، المصدر السابق، ص 356.
- 41- احمد حميد سعيد النعيمي، أحكام وقوانين الأحوال الشخصية بين الشريعة الإسلامية والقانون دراسة مقارنة، دار المعتز، الأردن، ط1، 2016، ص 204.
- 42- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399 هـ، ج4، ص 1404.
- 43- جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، ج5، ص 55.
- 44- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المجلد الأول، ص 107، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4، 1993، ص 273.
- 45- فرج الصدة، أصول القانون، المصدر السابق، ص 273.
- 46- شحادة محمد وجيه، المدخل إلى القانون ونظرية الالتزام، منشورات جامعة حلب، كلية الاقتصاد والتجارة، ص 93.
- 47- عجة الجيلاني، مدخل العلوم القانونية، دار برتي للنشر، الجزائر، 2009، ص 546.
- 48- عبد السيد سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، مكتبة الوفاء القانونية، الاسكندرية، 2009، ص 178.
- 49- حلمي محمد الحجار، المنهجية في القانون، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط2، 2013، ص: 145.
- 50- ينظر حسن كيرة، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 402 وما بعدها.
- 51- همام محمد محمود زهران، النظرية العامة للقانون، المصدر السابق، ص 556.
- 52- بوضياف عمار، الوسيط في النظرية العامة للقانون مع تطبيقات لتشريعات عربية، دار الثقافة للنشر، عمان، 2010م، ص 257.
- 53- رحيل محمد الغربية، أثر الفقه الإسلامي في القانون المدني الأردني، مقال منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، الأردن، المجلد 13، العدد 2، ماي، ص 258.
- 54- عكاشة محمد عبد العال، المنجية القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2008، ص 58.
- 55- السعدي، محمد صبري، شرح القانون المدني الجزائري، الطبعة الأولى، دار الهدى، الجزائر، 1992م.
- 56- عواد حسين ياسين العبيدي، تفسير النصوص القانونية باتباع الحكمة التشريعية من النصوص، المركز العربي للنشر والتوزيع ص 78.
- 57- بلخير طاهري، أثر القواعد الأصول القانونية في تفسير النصوص القانونية، رسالة ماجستير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2005، ص 137.
- 58- همام محمد محمود زهران، النظرية العامة للقانون، المصدر السابق، ص 567.
- 59- همام محمد محمود زهران، النظرية العامة للقانون، المصدر السابق، ص: 567.
- 60- فرج الصدة سابق ص 301.
- 61- عكاشة محمد عبد العال، المنهجية القانونية، المصدر السابق، ص: 36.
- 62- همام محمد محمود زهران، النظرية العامة للقانون، المصدر السابق، ص 571.
- 63- محمد عدنان السعدي، الأصول العامة للقانون، المصدر السابق، ص: 76.
- 64- عواد حسين ياسين العبيدي، تفسير النصوص القانونية باتباع الحكمة التشريعية من النصوص، المصدر السابق ص 40.

الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً

Legal necessity and its modern application in jurisprudence of Muslims minorities

طالب دكتوراه نورالدين مباركي* أ.د/ عبد الكريم بوغزالة

معهد العلوم الإسلامية - جامعة حمة لخضر الوادي

مخبر الانتماء: مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

gazala39@gmail.com

Mebarkinourddine@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/17

تاريخ الإرسال: 2020/01/29

الملخص:

تناولت في هذا البحث الموسوم بـ: "الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً" مفهوم الضرورة الشرعية وأصولها من القرآن والسنة، ثم أجليت الغبار على طبيعة فقه الأقليات المسلمة وبنيت أهدافه وحبل الوصال الذي يربطه بالضرورة، ثم وقفت على بعض النوازل التي ألمت بالجاليات المسلمة وكانت الضرورة الشرعية هي الرخصة للخروج من عُق الزجاجة حيث ذكرت بعض النماذج التطبيقية في باب المعاملات عموماً، وعرّجت على بعض القضايا التي تدخلها الضرورة الشرعية في مجال السياسة الشرعية ومجال المعاملات المالية وكذلك الأتعمة والأشربة ثم الأحوال الشخصية، حيث استنتجت في الأخير أن الضرورة حالة واقعية في حياة الأقليات المسلمة في المهّاجر ينبغي مراعاتها في منظومة الإفتاء والاجتهاد في نوازل الأقليات المسلمة.

الكلمات المفتاحية: الضرورة الشرعية؛ فقه الأقليات المسلمة؛ تطبيقات معاصرة؛ المعاملات أنموذجاً.

Abstract:

In this research I talked about legal necessity and its modern application in jurisprudence of Muslims minorities, transaction provisions as a model, the definition of legal necessity and its origins from Quran and Sunnah, controls which should be offered to realize the meaning of necessity, in addition to that I omit dust on the definition of jurisprudence of Muslims minorities, I build its aims and the connecting rope which relates it with necessity, I have stopped on some hostels that hosts Muslims community. Legal necessity was the license to exit from the neck of the bottle, I also mentioned some practical models in transactions section in general, in addition to that I have stopped on some issues which are included by legal necessity in the field of legitimate politics and in the field of financial transactions, adding to that food and drinks than the personal status.

At the end I conclude that necessity is a real case in muslims minorities life in immigrant which should be observed in issuing fatwa, also delegece in Muslims minoritien hostels.

Key words: legal necessity, jurisprudence muslims minorities, modern application, transaction as a model.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لاشك أن الحياة البشرية اليوم تطورت وتعقدت بشكل مذهل، مما جعلها تفرز يوميا قضايا شتى، ومعضلات متنوعة، والأقليات المسلمة التي تقطن في دول غير إسلامية هي في مهبط هذا الإفراز، نظرا لاختلاف ظروفها عن المجتمعات المسلمة، وتعاملها بقانون وضعي لا يراعي ملّة ولا قيماً. وهذه المشاكل التي تعيق سير الحياة الدينية للأقليات المسلمة على مستوى الفرد والأسرة والجماعة تراكمت واختلفت مما جعل الجاليات المسلمة تستنجد بالشرعية الإسلامية للإجابة على أسئلتهم الفقهية ورفع هذا الضرر الذي أطبق عليهم في مختلف مسارح الحياة الإنسانية.

إشكالية البحث:

تدور إشكالية البحث حول بناء المنظومة الفقهية للأقليات المسلمة على أحكام الضرورة الشرعية خاصة في القضايا المعاصرة، وينبني على هذه الإشكالية عدة تساؤلات أهمها:

- ما الضرورة الشرعية؟ وما ضوابطها؟
 - ما مفهوم فقه الأقليات المسلمة؟ وما أهدافه؟
 - وهل هناك بعض النوازل المعاصرة في قضايا الأقليات المسلمة التي بنى العلماء حكمهم فيها على نظرية الضرورة الشرعية؟
- أهمية البحث وأهدافه:**

تتجلى أهمية البحث من خلال أهمية قاعدة الضرورة الشرعية التي تعتبر من أهم القواعد الفقهية، التي تبين سماحة الشريعة ويسرها، ومراعاة ظروف الناس حسب الزمان والمكان والأحوال ومنهم الأقليات المسلمة في المهاجر، حيث تعتبر الضرورة الشرعية من الأصول التي تبنى عليها الفتوى والاجتهاد في نوازل الأقليات المسلمة.

ويهدف هذا البحث إلى إظهار الضرورة الشرعية وإعادة بعثها على مستوى البحوث العلمية، ومدى أهميتها بالنسبة لأوضاع الجاليات المسلمة حيث تعتبر سمة من سمات التيسير ورفع المشقة والحرص على المسلمين.

وهناك أمر آخر هو وجود تطبيقات متعددة في مختلف مجالات الحياة تستند إلى فقه الضرورة الشرعية.

خطة البحث:

للإجابة على إشكالية البحث المطروحة سابقا تم استخدام المنهج الاستقرائي والتحليلي اللذان يتناسبان مع طبيعة هذا البحث وسيرورته.

وقد قمت بتقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة.

مقدمة: (وتوابعها المنهجية)، ثم **المبحث الأول:** مفهوم الضرورة الشرعية وأدلتها وضوابطها، و**المبحث الثاني:** مفهوم فقه الأقليات المسلمة وأهدافه، و**المبحث الثالث:** تطبيقات معاصرة في مجال السياسة الشرعية والمعاملات المالية والأطعمة والأشربة، والأحوال الشخصية، ثم **خاتمة:** (النتائج والتوصيات).

المبحث الأول: التعريف بالضرورة الشرعية.

المطلب الأول: تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً.

أولاً: لغة: الضرر ضد النفع، فكل ما كان من سوء حال وفقر أو شدة في بدن فهو ضرراً¹، والضرورة: اسم المصدر الاضطرار، تقول: حملني الضرورة على كذا، وقد اضطر فلان إلى كذا وكذا، بناؤه افتعل

===== **الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً**

فجعلت التاء طاء، لأن التاء لم يحسن لفظها مع الضاد²، والضرورة كذلك: الحاجة والشدة لا مدفع لها، والضروري: كل ما تمس إليه الحاجة³.

مما سبق يظهر لنا من خلال أقوال أهل اللغة أن الضرورة في الاضطرار والمبالغة في الضرر، وهي تأتي بمعنى الحاجة والشدة والضيق والحرَج.

ثانياً: اصطلاحاً: تباينت تعريفات العلماء للضرورة، واختلفت ألفاظهم، سواء من المتقدمين أو المعاصرين:

تعريف الضرورة عند المتقدمين:

– **الحنفية:** وقال الإمام الجصاص في تعبيره: "أن الضرورة: هي خوف الضرر أو الهلاك أو الهلاك على النفس بترك الأكل"⁴.

– **المالكية:** فقد عرفها الإمام الدردير أنها: "الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً"⁵.

– **الشافعية:** قال أبو حامد الغزالي في: الوسط في المذهب: "الضرورة أن يغلب على ظنه الهلاك أن لم يأكل"⁶.

– **الحنابلة:** وعرفها الإمام ابن قدامة فقال: "بأن الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها أن ترك الأكل"⁷.

فإذا أجلنا النظر في مجموعة هذه التعريفات لاحظنا أنها تدور حول خوف هلاك النفس علماً أو ظناً وذلك مرتبط بعدم الأكل، ويلاحظ قلة حدوث هذه الحالات في عصرهم.

تعريف الضرورة عند المعاصرين:

أما المعاصرون فقد تباينت تعريفاتهم للضرورة وإن كان همهم واحد هو بيان حقيقة الضرورة والوقوف على حدها.

ومن بين تلك التعريفات ما يلي:

تعريف محمد أبو زهرة: "أن يكون الشخص في حال تهدد مصلحته الضرورية ولا تدفع إلا بتناول محظور لا يمس حق غيره"⁸.

تعريف وهبة الزحيلي: "هي أن تطراً على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث الضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع"⁹.

تعريف يعقوب عبد الوهاب الباحسين: حيث قال: "إن الضرورة هي الحالة التي تطراً على الإنسان بحيث لم تراعى لجزم أو خيف أن تضيع مصلحته الضرورية"¹⁰.

تعريف محمد صدقي البورنو: عرفها بقوله: "إن الممنوع شرعاً يباح عند الحاجة الشديدة وهي الضرورة"¹¹.

والذي يتجلى لنا من خلال التعريفات السابقة لبعض المعاصرين أنها تمتاز بالتحول والعموم لكل أنواع الضرورة بخلاف المتقدمين الذين حصروا تعريفها من جانب الإطعام عموماً، وقد رجح بعضهم تعريف وهبة الزحيلي لعمومه وإحاطته بمعنى الضرورة.

المطلب الثاني: أدلة قاعدة الضرورة الشرعية.

لقد تظافت الأدلة من مصادر الشرع الحكيم على اعتبار قاعدة الضرورة والتنصيص عليها، ومن أهم تلك الأدلة ما يلي:

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:

1- قوله تعالى: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [سورة البقرة: 173].

2- وقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّبْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ الْيَوْمَ بَيِّسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَنْ دِينَكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المائدة: 03].

3- وقوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [سورة الأنعام: 145].

4- وقوله تعالى: {وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ} [سورة الأنعام: 119].

5- وقوله تعالى: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [سورة النحل: 115].

فإذا تأملنا الآيات القرآنية نجد أنها تذكر مجموعة من المحرمات من جهة الإطعام كالميتة وغيرها ثم تذكر الأشياء في حال الضرورة والاضطرار حفاظاً على النفس من الهلاك، وتختتم الآيات بالمغفرة والرحمة بمن وقع في هذا الحال.

وهذه الآيات في العموم هي أصل مشروعية مبدأ الضرورة في القرآن الكريم.

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية.

فالمتصفح لدواوين السنة النبوية يجد طائفة من الأحاديث التي تنص على اعتبار للضرورة ومن هذه الأحاديث ما يلي:

1- عن أبي واقد الليثي رضي الله عنه أنه قال: قلت: "يا رسول الله أنا بأرض تصيبنا بها الممخصة فما يحل لنا من الميتة فقال: إذا لم تصطبخوا أو لم تحتبقوا أو لم تحتفتوا بغلا فشأنكم بها"¹².

2- عن جابر ابن شمرة أن رجلاً نزل الحرة ومعه أهله وولده فقال رجل إن ناقة لي ضلت، فإن وجدتها فأمسكها، فوجدها، فلم يجد صاحبها، فمرضت فقالت امرأته انحرها فأبى فنفتت، فقالت: اسلخها حتى نقدر شحمها ولحمها ونأكله، فقال: حتى أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتاه، فسأله، فقال: "هل عندك غنى يغنيك؟" فقال: لا. قال: "فكلوها"، قال: فجاء صاحبها فأخبره الخبر، فقال: هلا كنت نحرتها، قال: استحبيبت منك.

3- عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: "من دخل حائطاً فليأكل ولا يتخذ خبنة"¹³. ويلاحظ من الأحاديث السابقة جواز أكل الميتة حال الإضطرار.

4- عن سعيد بن زيد قال: "قال رسول الله ﷺ: من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد"¹⁴.

5- عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! أربيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أربيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال: أربيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أربيت إن قتلته؟ قال: هو في النار¹⁵.

===== **الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجا**

6- قال العلماء: فإن قتله، فإن ضمان عليه، لعدم التعدي منه والحديث عام لقليل المال وكثيره¹⁶.

ثالثا: الإجماع.

فالأمة مُجمعة على عدم وقوع المشقة غير المألوفة في التكاليف الشرعية¹⁷، قال الشافعي: "والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك وهو منفي عنها"¹⁸.

رابعا: قواعد الشريعة عامة.

تندرج مسألة الضرورة تحت القواعد الشرعية كقاعدة أن الشريعة مبنية على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم، وقاعدة المحافظة على الضروريات الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقاعدة أن الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة والاستطاعة¹⁹.

هذه الأدلة المذكورة سابقا وغيرها تدل على أصل الضرورة وأن الشريعة تسعى لدفع الضرورة ورفع الحرج وبناء أحكامها على السماحة والسير للقدرة على أداء التكاليف لواجبات وتكون مهيمنة على حياة الناس.

المطلب الثالث: ضوابط الضرورة وقيودها.

لكي يصح الأخذ بالضرورة فلا بد من توفر ضوابط وشروط فيها وهي التي بينها العلماء في التقعيد لنظرية الضرورة.

والمقصود بضوابط الضرورة الشرعية: الشروط المعتبرة شرعا في حالة ما، حتى يسوغ تسمية هذه الحالة ضرورة شرعية يسوغ لأجلها الرخص بارتكاب ما هو محظور شرعا²⁰. ومن أهم هذه الضوابط ما سنذكره:

الضابط الأول: أن تكون الضرورة ملحة.

يعني أن يتحقق فيها الاضطرار، بحيث يخشى منها تلف النفس، أو الأعضاء أو أحد الضروريات الخمس الواجب الحفاظ عليها ورعايتها، وهي: الدين، والنفس، والعرض، والمال، والعقل، لأن: قوام الحياة بدونها كلها، أو بعضها متعذر، فكان في المساس بها إخلالا للعدل، ومن ثم كان لها أثرها في إباحة المحظورات²¹.

الضابط الثاني: أن تكون الضرورة قائمة الفعل لا منتظرة أو متوهمة.

والمعنى أن يحصل في الواقع خوف الهلاك أو التلف، وذلك بوجود خطر حقيقي على إحدى الضروريات للنفس أو الغير، فإن تحققت الضرورة جاز لمن حلت به الإقدام على المحرم دفعا للحرج عنه وإزالة الضرر اللاحق به.

ولا يشترط الفقهاء في القول بوجود هذا الخطر اليقين الجازم بل يكفي في ذلك الظن الغالب، لأن الظن الغالب يقوم مقام القطع متى كان اعتقاد المضطر مبنيا على أسباب معقولة²².

الضابط الثالث: أن لا تؤدي إزالتها إلى ضرورة أكبر منها ولا إلى مثلها.

وهذا يلزم معه تقديم الضرورة العامة على الضرورة الخاصة، وأن لا يكون الاضطرار مبطلا لحق الغير، وأن يراعي المضطر ترتيب المحرمات عند التناول حال تعددها.

ويساعدنا هذا الضابط في حالة حصول التعارض بين الضرورتين المجتمعيتين على تفاديه بترتيب إحداها على الأخرى، فترجح أعظم المصلحين بدفع أعظم المفسدتين، وقعد الأصوليون على معنى هذا الضابط قاعدة وهي: الضرورات تبيح المحظورات، بشرط عدم نقصانها عنها إذا تقابلت ضرورات ولم تمكن الخروج عنهما

وجب على المضطر أن يختار أخفهما، فلا يرتكب المضطر مفسدة مساوية للمفسد التي لحقت به أو أشد منها، إذ الضرر لا يزال بمثله أو شيء أكبر منه²³.

الضابط الرابع: انعدام الوسائل المشروعة لدفع الضرورة. وهي أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية أو أن لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة، وعند مخالفة الأوامر ينبغي أن يؤذن شرعا للمضطر التحلل من الواجب²⁴.

الضابط الخامس: أن تقدر الضرورة بقدرها.

وهي ألا يتجاوز الحد الذي يرفع آثار الضرورة، وذلك أنه إذا بلغ المضطر الحد الذي يزول به الضرر يكون قد جاوز مرحلة الهلاك والخطورة وقد صاغ الفقهاء هذا الشرط، وما يتضمنه من معان شرعية صياغة فقهية قانونية في القواعد والمواد التالية:

المادة 22: ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، والمادة 33: ما جاز لعذر بطل بزواله²⁵.

المبحث الثاني: تعريف فقه الأقليات المسلمة وأهدافه.

المطلب الأول: تعريف فقه الأقليات المسلمة.

أولاً: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً.

الفقه في اللغة: الفقه: العلم بالشيء، والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله، سائر أنواع العلم، والفقه في الأصل الفهم. يقال: أوتي فلان فقهاً في الدين، أي فهماً فيه، قال الله عز وجل: {لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ} [سورة التوبة: 122] أي ليكونوا علماء به²⁶.

الفقه في الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية²⁷.

ثانياً: تعريف الأقليات لغة واصطلاحاً.

لغة: القلة: خلاف الكثرة. والقلُّ خلاف الكثر، وقد قل يقل قلة وقللاً: فهو قليل²⁸.

اصطلاحاً: مصطلح الأقليات من المصطلحات الغربية الحديثة المتعلقة بالجانب السياسي والقانوني والثقافي، وهو من المفاهيم الواردة إلى واقعنا العلمي والثقافي.

ومن بين التعريفات للأقليات أنها: "كل مجموعة بشرية في قطر من الأقطار تتميز عن أكثرية أهلها في الدين، أو المذهب أو العرق، أو اللغة، أو نحو ذلك من الأساسيات التي تميز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض"²⁹.

وقيل هي: "مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية"³⁰.

وقيل هي: "كل جماعة تعيش خارج حدود الدولة التي تنتمي إليها، بحيث يتمتع جميع أفراد الجماعة بما يسمى اليوم بالجنسية"³¹.

وإضافة مصطلح المسلمة لها دليل على أنها تدين بالإسلام تميزاً على غيره من الملل والنحل.

ثالثاً: تعريف فقه الأقليات المسلمة:

إن فقه الأقليات المنشود لا يخرج عن كونه جزءاً من الفقه العام، ولكنه فقه له نصوصه وموضوعه ومشكلاته المتميزة، وإن لم يعرفه فقها وأن السابقون بعنوان يميزه، لأن العالم القديم لم يعرف اختلاط الاسم بعضها ببعض وهجرة بعضها إلى بعض، وتقارب الأقطار فيما بينها، حتى أصبحت كأنها بلد واحد كما هو واقع اليوم³².

===== **الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات نموذجاً**

وقد عُرّف فقه الأقليات المسلمة بأنه: "الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج ديار الإسلام"³³.

وقيل: "هو فقه يختص بالأقليات المسلمة يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروفها وبيئتها، وقد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها"³⁴.

المطلب الثاني: أهداف فقه الأقليات المسلمة.

إن لفقه الأقليات المسلمة أهدافاً ومقاصد يروم إلى تحقيقها بما يتناسب وأحكام الشريعة الإسلامية ومن هذه الأهداف:

- 1- المقصد العام له أن تكون الشريعة هي المهيمنة على حياة الأقليات المسلمة في جميع مجالات الحياة ودروبها مراعيًا في ذلك رفع الحرج عنهم في الدين والتمسك به.
- 2- أن يكون هذا الفقه هو الملجأ في معالجة مشكلات الأقليات المتنوعة والمعقدة وأن تجيب على فتاوى الأقليات المطروحة، ويعطي الدواء شرعي للمعضلات التي تقع لهم واضعاً في الحسبان الظروف التي يعيشون فيها وتُمرُّ بهم.
- 3- يسعى هذا الفقه لتربية الفرد والجماعة على روح الدين والتمسك به في جانبه العقدي والأخلاقي والشعائري مع التفتح على الآخرين الذين يعيشون معهم دون الذوبان في شخصيتهم وكيانهم.
- 4- التطلع إلى نشر دعوة الإسلام في صفوف الأثرية مع ما يستتبع ذلك من تمكين تدريجي للإسلام في الأرض³⁵.

هذه في المجمل بعض المقاصد التي يرنو فقه الأقليات المسلمة إلى تحقيقها على أرض الواقع.

المبحث الثالث: تطبيقات معاصرة للضرورة الشرعية على الأقليات المسلمة (أحكام المعاملات نموذجاً). يتضح لنا من خلال المبحثين السابقين أن الضرورة سبب من أسباب التخفيف في الأحكام الشرعية وطريق لرفع الحرج عن المكلف سواء كان فرداً أو جماعة، وهناك كثير من حالات الضرورة تقع للأقليات المسلمة في الدول غير المسلمة، وقد اخترت في هذا المبحث تناول بعض النماذج التطبيقية المعاصرة لقضية الضرورة عند الأقليات المسلمة في مجال المعاملات (غير العبادات) لتتضح لنا حقيقة الضرورة الشرعية وتنزيل الأحكام على واقع المسلمين هناك.

المطلب الأول: مجال السياسة الشرعية.

أولاً: الإقامة في غير البلاد الإسلامية.

ونعني بالإقامة هنا أن يستقر المسلم هناك بمفرده أو مع أسرته ويكون جزءاً حقيقياً من هذه البلاد³⁶، وقد اختلف العلماء حول هذه القضية إلى قولين:

القول الأول: قالوا بحرمة إقامة المسلم في غير البلاد الإسلامية وذهب إلى هذا القول المالكية وابن حزم من الظاهرية³⁷.

القول الثاني: قالوا بجواز إقامة المسلم في غير البلاد الإسلامية وهو قول جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة³⁸.

وقد خلص المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في هذه القضية إلى مشروعية الإقامة مع ما يلي:

أولاً: متى وُجد الأمن للمسلم في نفسه ودينه في بقعة من الأرض، ينال فيها حقوقه التي تمكنه من ممارسة شعائر دينه، دون إضرار به، فإقامته في تلك البقعة تترد بين أحكام ثلاثة حسب مقتضيات الحال:

الأول: الجواز، وذلك في حالة تساوي إقامته فيها مع إقامته في غيرها.

الثاني: الاستحباب، وذلك في حالة تمكنه من المشاركة الإيجابية في المجتمع والتعريف بمحاسن دينه ومكارم الأخلاق والقيم الفاضلة، بأكثر مما يكون في غيرها.
الثالث: الوجوب، وذلك في حالة ما إذا ترتب على هجرته ضرر أو فساد مُحقق، وكان قادرا على رفعه ورده.

ثانيا: إن الهجرة من مكان إلى آخر بحسب مفهومها الشرعي ليست مطلوبة شرعا إلا إذا خاف المسلم على دينه، أو أودي بسبب ممارسة شعائر دينه، وتضرر في نفسه أو أهله أو ماله³⁹.
والمسألة في بقاء المسلم في ديار غير المسلمين ترجع إلى قاعدة التيسير، وتنزيل الحاجات والمشتقات منزلة الضرورات⁴⁰.

ثانيا: المشاركة السياسية.

يقصد بالمشاركة السياسية في الدول غير الإسلامية تلك الأعمال والأنشطة التي تتعلق بالسياسة المعاصرة في بلدان الأقليات، والتي يُشارك فيها المسلمون بدءا من تكوين الأحزاب السياسية، والالتحاق بها، مروراً بالترشح والترشيح في الانتخابات البرلمانية، وانتهاءً بالتحالفات، وإقامة التكتلات، وعمل المناورات السياسية⁴¹، هذه القضية من القضايا المعاصرة وهي خاضعة للنظر الاجتهادي والاعتبار المقاصدي ولهذا اختلفت أنظار العلماء المعاصرين فيما بين مُجيز ومُحرّم.
وإذ كانت المشاركة السياسية خاضعة لمنطق الضرورة الشرعية فلا بد أن تُقدر الضرورة بقدرها وأن يُعمل وفق شروطها، ولهذا يرى مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا رُحجان الرأي الذي يُجيز المشاركة السياسية وُقفا لاعتبارات اجتهادية فلقد جاء في أحد توصياته ما يلي:

(العمل السياسي لنصرة الدين من خلال الأحزاب السياسية والمجالس البلدية أو النيابية أسلوب من أساليب الاحتساب واستصلاح الأحوال، بُغية تحقيق بعض المصالح، ودفع بعض المفساد، ورفع بعض المظالم، فهو ليس خيرا محضاً كما يتوهمه المتحمسون، كما أنه ليس شراً محضاً كما يظنه المعارضون، ولكنه مما تختلط فيه المصالح والمفاسد، وتزدحم فيه المنافع والمضار فهو يدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر حكمه في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فحيثما ظهرت المصلحة، ولم تعارض بمفسدة راجحة، فلا بأس باشتغال بعض الإسلاميين به، شريطة أن لا تُستنفذ فيه الطاقات، وأن لا يحمل على الاستطالة على الآخرين، وأن لا يصرف على الاشتغال بالأعمال الدعوية أو التعليمية أو التربوية، بل قد يكون الاشتغال به واجبا في بعض الأحيان، إذ تعين وسيلة لتحصيل بعض المصالح الراجحة أو تكميلها، وتعطيل بعض المفساد أو تقليلها، وقد يكون حراما إذا عظمت مفسدته، وربما ضرره على نفعه، بل ربما أدى إلى فساد في الاعتقاد، وانسلاخ من ربة الإسلام، ولهذا فإن مسائل هذا الباب مما تتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والأحوال، وذلك تبعا لتغير وجوه المصلحة.

وهو كغيره من الأعمال لابد لمشروعيته من ضوابط يتعين التزامها، ومحاذير يتعين اجتنابها حتى تمضي أعماله على سنن الرشد)⁴².

المطلب الثاني: مجال المعاملات المالية.

أولا: شراء المنازل بقرض بنكي ربوي في غير بلاد الإسلام.

من الأمور المنتشرة في البلاد غير إسلامية قضية شراء المنازل عن طريق البنوك التقليدية وهذا المعاملة المالية مبنية أصلا على الربا من خلال تسديد الأقساط، وما يتقاضاه البنك من فوائد ربوية.

الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً

وهذه المعاملة سال فيها الحبر من أقلام العلماء، واختلف فيها الفقهاء، وكثرت حولها الأقاويل والردود بين مُجيز ومُحرم.

ومما لا شك فيه أن المسكن من الحاجات الأساسية لكل إنسان يعيش، لما يحقق له من مصالح شتى، ويدفع عنه مفسد أعتى، وقد قال تعالى: {وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا} (النحل: 80)، قال الجويني: "فأما المساكن: فإني أرى أن مسكن الرجل من أظهر ما تمسُّ إليه حاجته، والكنُّ الذي يؤويه وعائلته وذريته مما لا غناء عنه"⁴³.

وقد أفتى العديد من علماء العصر ومؤسسات فقهية بجواز شراء المنازل بقرض بنكي ربوي للأقليات المسلمة في ديار الغرب منهم الشيخ رشيد رضا، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، وكذلك الهيئة العامة للفتوى بالكويت⁴⁴، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، هذا الأخير جاء في بيانه بعد أن ناشد المسلمين في الغرب في الاجتهاد لإيجاد البدائل الشرعية، وتأسيس شركات إسلامية... قال: "وإذا لم يكن هذا ولا ذاك مُيسراً في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكانه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يُغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يُمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة"⁴⁵.

وقد ذكر المجلس أنه اعتمد على مرتكزين أساسيين: هما قاعدة الضرورة وما ذهب إلى أبو حنيفة في جواز التعامل بالربا بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام، والذي يهمننا هو قضية قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، إذ أن المسكن من ضرورات الحياة لمسلم وأسرته، حيث يحقق مصلحة يقتضيها المحافظة على الدين والهوية الإسلامية والمحافظة على النفس، وكذلك دفع مفسد اجتماعية واقتصادية وحتى الدينية.

وعليه فإن هذه المعاملة جائزة استثناءً من الأصل وهو التحريم وفق ما قَعَدَهُ أهل الفقه والأصول في أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة لإباحة المحظور حيث يرفع عن الجاليات المسلمة في الغرب حرماً كبيراً ومشقة واقعة وتقضي حاجتهم العامة، والشريعة جاء لرفع الحرج ودفع المشقة والتيسير على أحوال الناس، وبالمقابل تدفع عنهم مفسد شتى تؤدي إلى ضعف القيام بواجبات الدين، والانتكاس المادي، والضياع الاجتماعي.

ثانياً: حكم العمل في المطاعم التي تبيع الخنزير.

إن الحياة المعاصرة التي تعيشها الأقليات المسلمة في الغرب أصبحت معقدة نظراً لتطور الحياة وسُبل المعيشة وهي كذلك معقدة، خاصة أن معظم الأعمال مشوبة، ومنها العمل بأنواعه لتوفير المال الكسب والمعاش وإعالة الأسرة.

ومن بين هذه الأعمال العمل في المحال والمطاعم التي تقدم بعض المنتجات المحرمة مثل الخنزير. وقد اختلف الفقهاء في هذه القضية، والذين منهم اعملوا النظر المقاصدي في القضية بناء على ظروف الإنسان المغترب وأحواله الاجتماعية والمادية فقد بنو الحكم الشرعي على قاعدة الضرورة الشرعية، فقد قال عبد الله بن بيه: "فالأصل في هذا العمل المقترن ببيع الخنزير تحريمه بنص حديث رسول الله ﷺ، فالواجب عليك أن تبحث عن سبب آخر للرزق فإن لم تجد عملاً حلالاً ولا مصدراً صيباً لكسب رزقك فإن كان لا يضربك أن تطلب من المسؤولين عن العمل أن يعفوك من بيع الخنزير فيجب عليك أن تفعل ذلك أو تطلب من عامل آخر غير مسلم ممن يعمل معك أن يكفيك هذا الأمر، وأنت تعمل

فيما سوى ذلك من الأعمال التي ليس فيها حرمة، فإن تعسر عليك كل ذلك فلا بأس باستمرارك في العمل الحالي إذا لم يكن عندك من الدخل ما يقوم بكفايتك مع بذل الوسع في الحصول على عمل آخر يخلو من الحرام⁴⁶.

والملاحظ لهذه الفتوى أنها قالت بالتحريم إلا إذا اضطر الإنسان إلى هذا العمل والضرورة هنا إنما تقدر بقدرها فالواجب عليه أولاً أن يبحث عن عمل آخر فإن لم يجد يطلب عدم بيع هذه الأمور المحرمة، فإن لم يجد ولم يكن له عمل آخر يجلب له رزقه ورزق عياله جاز له ذلك مع وجوب بحثه عن عمل آخر أطيب وأحل في كسب رزقه⁴⁷.

المطلب الثالث: مجال الأطعمة والأشربة.

أولاً: تناول الأدوية التي تحتوي على الجيلاتين.

لقد تطور العالم اليوم وخاصة في مجالات صناعات الأدوية، وباعتبار أن معظم مصانع الأدوية في الغرب فإنه يُستعمل في هذه الصناعات أدوية تركيبات كيميائية ومنها مادة الجيلاتين.

وهذا الأخير يُستخلص من عظام الخنزير، ويُعتبر أهم مصدر له، ويُعرف بأنه: "مادة بروتينية تشبه بروتين الدم (الهيموجلوبين) والأنسولين وبروتين البيض، ومن خواصها أنها ذوابة في الماء، وتُستخلص بمعالجة مادة الغراء الموجودة في جلد الحيوان (الكولاجين)، أو مادة العظمية (الأوسين) الموجودة في عظامه، بالماء في وسط حمضي أو وسط قلوي"⁴⁸.

ويُستعمل الجيلاتين على نطاق رحيب في الصناعة الدوائية، ومن استعمالاته المعاصرة:

تحضير (كبسولات) الدواء القاسية أو اللدنة، إنتاج أقراص المص القاسية أو الطرية المحملة بـ (الفيتامينات) والمواد العلاجية الأخرى، إنتاج الأقراص أو الملبسات الدوائية؛ إذ تغلف بالجيلاتين لمنع الذوبان السريع، تحضير (التحاميل) الشرجية والمهبلية، استعمال الجيلاتين بديلاً أو موسعاً لبلازما الدم، وذلك عند الحاجة إلى تعويض حجم الدم الناقص، استعمال الجيلاتين مضاداً للتهيج في الحروق، وعلاجاً لنزيف الدم في العمليات الجراحية⁴⁹.

والجالية المسلمة في الدول غير إسلامية أمام مشكلة عويصة وهي الأدوية التي يستعمل في تركيبها مُحَرَّم وهم في حاجة للدواء ولا بدليل لهم فما هو الحكم؟

وقد اختلف الفقهاء في حكم تناول الدواء الذي يحتوي على الجيلاتين بين محلل ومُحرَّم بناء على قائل بالاستحالة وقائل بالصناعة فقط.

وما دام النزاع قائماً في تصور حقيقة الجيلاتين الخنزيري، وإدراك كنهه، فإن من الاحتياط في الدين، والاستبراء له، أن يدرأ المسلم عن نفسه شبهه الحرام، فيتوقى استعمال الأدوية المصنعة من الجيلاتين الخنزيري، إلا أن يكون الداعي إليه الضرورة الملجئة، فيباح رفعاً للحرج، وحفاظاً على المهج⁵⁰.

وقد أفتى مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا عندما سئل عن حكم استعمال الأدوية التي تحتوي مادة الجيلاتين بما يلي: "فإن الأدوية التي تحتوي على مادة جيلاتين قد علم أنه من حيوانات محرمة كالخنزير، أو الحيوانات لم تُذكَ تذكياً شرعية فلا تحل، إلا إذا دعت إلى استعمالها ضرورة من الضرورات، ولم يوجد بديل لها من غيرها مما لم يشتمل على هذا المركب"⁵¹.

ثانياً: التداوي بالكحول

الكحول اسم عام يُطلق على جملة من المركبات الكيماوية العضوية، لها خصائص متشابهة، ومكونة من ذرات الهيدروجين والكاربون (الفحم).

===== ضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً

وأشهرها ما يُعرف بالكحول الإيثيلي. وهو سائل طيار، ليس له لون، وله طعم لاذع، وجميع أنواع الخمور تحتوي على نسبة منه ولا بد، حتى أن الخمر تعرف بكونها كل سائل يحتوي على نسبة معينة من الكحول، بشتى أنواعه، حتى ولو كانت نسبة قليلة.

ويستخدم الكحول في الدواء لأغراض عديدة: منها للإذابة، والحفظ، وتحسين المذاق⁵². والشركات في الغرب تستعمل الكحول في صناعة الأدوية والمستحضرات الصيدلانية، والجالية المسلمة هناك أمام هذا الوضع في قضية استعمال الدواء هل يُتناول هذا الدواء حفظاً للصحة والأنفس أم أنهم يُعرضون عنه؟

في هذه القضية صدر قرار من المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة وهذا نصه:

(وبعد النظر في الأبحاث المقدمة عن الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات، والمداولات التي جرت حولها، وبناء على ما اشتملت عليه الشريعة من رفع الحرج ودفع المشقة ودفع الضرر بقدره، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما، قرروا ما يلي: يجوز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بديل عنها، بشرط أن يصفها طبيب عدل)⁵³.

وهذا ما جاء في توصيات الندوة الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، التي انعقدت في الكويت عام (1995م): (لما كان الكحول مادة مسكرة فيحرم تناولها، وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع الأدوية لا يدخل الكحول في تركيبها، ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فإنه لا مانع شرعاً من تناول الأدوية التي تصنع حالياً، ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول؛ لغرض الحفظ أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لا تذوب في الماء، على أن لا يستعمل الكحول فيها كمهدئ، وهذا حيث لا يتوفر بديل عن تلك الأدوية)⁵⁴.

وما صدر عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند قرار رقم: 61 (4-14) بشأن الكحول: (... هناك أدوية وعقاقير تستعمل فيها مادة الكحول التي لا تتغير طبيعتها حتى يمزجها بالدواء... إلا أنه عملاً بما أقرته الشريعة الإسلامية من إباحة للمحظورات في حالات استثنائية كحالة المرض، فإنه يجوز - عند الاضطرار - تناول العقاقير التي تتضمن مادة كحولية)⁵⁵.

فحسب الترجيحات فإن تناول المواد المسكرة حرام ولا يجوز تناولها في الأدوية إلا في حالة الضرورة حسب القاعدة الشرعية وذلك تحقيقاً لمقاصد الشريعة التي جاءت لحفظ النفس وصيانتها ودفع الضرر عنها، وخاصة أن الأقليات المسلمة في دول الغرب أمام هذه المعضلة فالشريعة أخذاً بهذا النظر المقصدي في الحفاظ على النفوس المسلمة أباحت ما هو في مقام التحريم للضرورة الشرعية.

المطلب الرابع: مجال الأحوال الشخصية.

أولاً: الرضاع من بنوك الحليب.

الأفكار والمنتجات لها علاقة وثيقة بطبيعة المجتمع وقيمه ودينه، ولذلك ظهرت في الغرب فكرة بنوك المني (المحرمة) وفكرة بنوك الحليب، وبنوك الدم، وبنوك الأعضاء ونحوها، وليس بالضرورة أن كل هذه الأفكار ناجحة لديهم، ولو نجحت لديهم فقد لا تتفق مع قيمنا ومبادئنا الإسلامية.

ومن هذه الأفكار فكرة بنوك الحليب التي ظهرت في الغرب خلال فترة السبعينات من القرن العشرين، وتتلخص فكرتها في جمع الألبان الفائضة من أمهات بأجر أو بدونه، حيث يؤخذ هذا اللبن بطريقة

معقمة، ويحفظ في قوارير بعد تعقيمها دون تجفيفه حتى يحافظ على خصائصه وفوائده من مضادات وبروتينات وفيتامينات، لتستفيد منه الأطفال وبالأخص الطفل الخديج (الذي ولد قبل أو أنه) دون حساسية له كما تحدث في الألبان الصناعية أو ألبان الحيوانات⁵⁶.

والسؤال المطروح في هذه القضية هل يجوز الرضاعة من هذا اللبن وهل يترتب على هذه الرضاعة أحكامها الفقهية من حيث الجِل والحرام؟

واختلف العلماء المعاصرون حول القضية بين مُجِل ومُحَرَّم. ومن الذين قالوا بجواز إنشاء هذه البنوك وأن الرضاعة منها لا يترتب عليها أحكام التحريم الشيخ يوسف القرضاوي وأيده الدكتور خالد المذكور، ودار الإفتاء المصرية، والشيخ عز الدين التوني... وغيرهم. ومما استدل به الذين قالوا بالجواز؛ قاعدة الضرورة الشرعية في حفظ النفس البشرية.

قال الدكتور عبد التواب مصطفى خالد مُعوض: "إذا كان الإسلام قد أباح أكل الميتة رخصة للضرورة، ألا يبيح لنا حفظ أنفس أطفال بريئة بلبن أمهات مجهولات حال الضرورة؟ أم نفتي بوأدها في مهدها، ولو لم يوجد بديل؟ والخلاصة، وأن بنوك الحليب يترجح فيها دليل الجِل على دليل الحرمة". وقالت الدكتورة قمر غزال: "فهناك ضرورة شرعية، وهي الحفاظ على النفس التي هي من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية"⁵⁷.

فالأطفال الخدج وناقصوا الوزن عند الولادة وبعض الالتهابات الحادة التي قد تصيب الطفل عند فقدان اللبن الإنساني أدت إلى ضرورة إيجاد هذه الفكرة وحفظ النفس البشرية من أعظم مقاصد الشرع الكريم، فتناول الأطفال لهذا اللبن في حكم المضطر إليه حتى لا يقع في الهلاك والضرورات تبيح المحظورات بتوفر شروط هذه القاعدة.

ثانياً: تحاكم الأقليات المسلمة إلى القاضي غير المسلم.

الجاليات المسلمة في البلاد غير إسلامية هم جزء من ذلك المجتمع الذي يعيشون فيه سواء كانت الأقلية الأصلية في تلك الدول أو المهاجرة، لهم مشاكلهم وقضاياهم التي تستدعي التحاكم إلى القضاء في أمور الزواج والطلاق والخلع ورفع الظلم وكثير من القضايا والنوازل التي تحدث يومياً. والسؤال المطروح هل يجوز التقاضي عند القاضي غير المسلم وإلى أي مدى تعتبر أحكامه نافذة وتترتب عليها الآثار الشرعية؟

في كل دولة من دول الغرب تطبق قوانينها الوضعية الخاصة بها التي لا علاقة لها بالدين، ولا اعتبار فيها لديانات الأقليات الموجودة هناك سواء كانت مسلمة أو غيرها، وكلهم يخضعون لتلك القوانين ومنها كذلك قانون الأحوال الشخصية إلا أحياناً فقط يخضعون فيها لقوانين بلادهم الأصلية. وفقهاء الإسلام يشترطون في القاضي أن يكون مسلماً في بلاد الإسلام، ولما كانت هذه النازلة مستحدثة احتاج النظر إليها خاصة القضاء في مجال الأحوال الشخصية لأن قوانين تلك البلاد تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

لكن إن وقع التظالم بين المسلمين المقيمين في غير المجتمع المسلم، ولم تكن لهم سلطة قاهرة تستطيع كبح الظالم منهم عن المظلوم – كما هو الحال القائم في هذا الطرف- حيث يوجد تمثيل دبلوماسي للدول الإسلامية في هذه الدول، لكنه لا يملك إصدار الأحكام، ولا تنفيذها غير سلطة البلد الكافرة، ولم يجد المظلوم جهة يحتتمى بها في تلك السلطة فإنه يجوز له الاحتكام إليها، لرفع الظلم، واسترداد الحق المسلوب منه، لأنه في حكم الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات كما هو مقرر⁵⁸.

===== ضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أنموذجاً

أما مسائل الأحوال الشخصية ففيها تفاصيل وتفاصيل أخرى. ومن مقاصد الشريعة التيسير على الناس ورفع الحرج والمشقة عليهم خاصة بالنسبة للجاليات المسلمة في دول الغرب التي تئن تحت وطئة الأحكام الوضعية دون مراعاة للقيم ولا للملل والنحل، فلهذا جلبنا لمصالحهم ودرءاً للمفاسد عليهم، كان العمل بقاعدة الضرورة رخصة لهم واستثناءً من الأصل وهو التحريم.

خاتمة:

النتائج: من خلال عرض ما تقدم من هذا البحث أخلص إلى النتائج الآتية:

- 1- أن الضرورة الشرعية هي التي تطرأ على الإنسان حالة فيها الخطر الذي يهدد أحد الكليات الخمس فيباح له كان حراماً دفعاً للضرر وفق ضوابط الشرع.
- 2- للضرورة الشرعية أدلة تنهض عليها من القرآن والسنة والإجماع وقواعد الشريعة العامة.
- 3- لقاعدة الضرورة الشرعية ضوابط وقيود تحكمها حتى يتحقق العمل بها واللجوء إليها رخصة مستثناة من الأصل.
- 4- فقه الأقليات المسلمة هو مجموع الأحكام الفقهية التي تخص الجاليات المسلمة التي تقطن في دول لا تدين بالإسلام.
- 5- لفقه الأقليات المسلمة أهداف يسعى لتحقيقها منها تحقيق الحياة الدينية للجاليات المسلمة على مستوى الفرد والأسرة والجماعة.
- 6- للأقليات المسلمة خارج ديار الإسلام مشاكل متنوعة ومتشابكة في مختلف مجالات الحياة الإنسانية إلى درجة التعقيد مما جعلها تتصل مباشرة بقاعدة الضرورة الشرعية.
- 7- لقاعدة الضرورة الشرعية تأثير في نوازل الأقليات المسلمة على مختلف الأصعدة وفي مسرح الحياة البشرية.
- 8- من المجالات التي تدخلها الضرورة الشرعية، السياسة الشرعية، والمعاملات المالية، والأطعمة والأشربة، والأحوال الشخصية.
- 9- من الأحكام الفقهية المرجحة حسب قاعدة الضرورة في البحث مايلي:
 - في مجال السياسة الشرعية؛ جواز الإقامة في البلاد غير إسلامية و المشاركة السياسية.
 - في مجال المعاملات المالية؛ جواز شراء منزل بقرض بنكي والعمل في المطاعم التي تبيع الخنزير.
 - في مجال الأطعمة والأشربة؛ جواز تناول الأدوية التي تحتوي على الجيلاتين والتداوي بالكحول.
 - في مجال الأحوال الشخصية؛ جواز إنشاء بنوك الحليب ولا يترتب عليها أحكام التحريم والتحاكم للقاضي غير المسلم.

التوصيات:

- 1 إثراء البحث في مجال فقه الأقليات المسلمة.
- 2 التأصيل لمَعْلَى القواعد الحاكمة لفقه الأقليات المسلمة (الفقهية، الأصولية، المقاصدية).

قائمة المصادر والمراجع:

- (1) أحمد الدردير، (ت 1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1417هـ/1996م.
- (2) أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تأصيلية، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1429هـ/2008م.
- (3) أحمد علي علي السوادي، بناء الأحكام الفقهية على قاعدة التيسير في الشريعة الإسلامية بالتطبيق على فقه الأقليات المسلمة، رسالة دكتوراه، غير مطبوعة، إشراف: إبراهيم نور الدين إبراهيم محمد، دائرة الشريعة والقانون، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1436هـ/2014م.

- (4) أبو بكر الجصاص، (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث الغربي، بيروت، 1405هـ.
- (5) الترمذي، سنن الترمذي، (ت، 209هـ)، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، ط2، 1398هـ/1978م.
- (6) أبو حامد الغزالي، (ت 505هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
- (7) حسن بن أحمد حسن الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1405هـ.
- (8) حسن خطاب، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، وزارة الثقافة والإعلام، السعودية، العدد: 02، جمادى الأولى 1430هـ.
- (9) الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هندائي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1.
- (10) الدارمي، (ت 255هـ)، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.
- (11) أبو داود، (ت 202هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1424هـ.
- (12) الراغب الأصفهاني، (ت 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر، ط1، 1301هـ/1961م.
- (13) سليمان محمد توبوليالك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1418هـ/1997م.
- (14) الشاطبي، (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م.
- (15) شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ/2004م.
- (16) عبد القادر أحنوت، الضرورة والحاجة الشرعيتان حدودهما والفرق بينهما، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1435هـ/2016م.
- (17) عبد الله بن بية، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط3، 2018م.
- (18) عبد الله بن يوسف الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، مؤسسة الريان ناشرون، ط1، 1434هـ.
- (19) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، فقه الضرورة وتطبيقاتها المعاصرة آفاق وأبعاد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط2، 1424هـ/2003م.
- (20) عبدول سامبا عبدول تيام، أثر القواعد الفقهية في نوازل الأقليات المسلمة دراسة نظرية تطبيقية نقدية، رسالة ماجستير، غير مطبوعة، إشراف: صالح بن أحمد الغزالي، قسم الشريعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، 1436هـ/1437هـ.
- (21) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار اليسر، مصر، ط1، 1432هـ/2011م.
- (22) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ط13، 1436هـ/2015م.
- (23) علي بن محمد الشريف الجرجاني، (ت 816هـ)، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1975م.
- (24) علي محي الدين القره داغي، القضايا الطبية المعاصرة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط2، 1427هـ/2006م.
- (25) بن قدامة المقدسي، المغني، (ت 620هـ)، دار الفكر الغربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- (26) قطب الريسوني، أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1432هـ/2011م.
- (27) قطب محمد سانو، معجم أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م.
- (28) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر الغربي، القاهرة، 1433هـ/2012م.
- (29) محمد الكدي العمراني، فقه الأسرة المهاجر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م.
- (30) محمد بن الحسن الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 1428م.
- (31) محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1416هـ/1996م.
- (32) محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلاً وتطبيقاً، دار اليسر، مصر، ط2، 1433هـ/2012م.
- (33) مجمع الفقه الإسلامي، فتاوى فقهية معاصرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1437هـ/2017م.
- (34) مسلم، (ت 206هـ)، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419هـ/1998م.

الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة على فقه الأقليات المسلمة أحكام المعاملات أمودجا

- (35) مصطفى محمد حسن دومان، ضوابط الضرورة الشرعية وتطبيقاتها على فقه الأقليات المسلمة في أوروبا، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1434هـ/2013م.
- (36) ابن منظور، (ت 711هـ)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- (37) مهتد إسماعيل حنش، الضوابط الأصولية لفقه الأقليات المسلمة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1439هـ/2018م.
- (38) نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق، دار القلم، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م.
- (39) وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ/1985م.
- (40) يعقوب عبد الوهاب الباحثين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، 1422هـ/2001م.
- (41) يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.

الهوامش

- ¹ - ابن منظور، (ت 711هـ)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ج28، ص 2573.
- ² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، ج13، ص 14.
- ³ - شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ/2004م، ص 588.
- ⁴ - أبو بكر الجصاص، (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، ج1، ص 159.
- ⁵ - أحمد الدردير، (ت 1201هـ)، الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1417هـ/1996م، ج2، ص 115.
- ⁶ - أبو حامد الغزالي، (ت 505هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ج4، ص 246.
- ⁷ - ابن قدامة المقدسي، (ت 620هـ)، المغني، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ج9، ص 331.
- ⁸ - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1433هـ/2012م، ص 338.
- ⁹ - وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ/1985م، ص 67، 68.
- ¹⁰ - يعقوب عبد الوهاب الباحثين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، 1422هـ/2001م، ص 438.
- ¹¹ - محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1416هـ/1996م، ص 235.
- ¹² - رواه الدارمي في السنن، كتاب الأضاحي، باب: أكل الميتة للمضطر، حديث رقم 2039، ص 1269، وقال المحقق: إسناده منقطع.
- ¹³ - رواه الترمذي في السنن، كتاب البيوع، باب: ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمارّ بها، حديث رقم: 1278، ج3، ص 574.
- ¹⁴ - رواه الترمذي في السنن، كتاب الديّات، باب: فيمن قتل دون ماله فهو شهيد، حديث رقم 1421، ج4، ص 30.
- ¹⁵ - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان المقاصد مهدر الدّم في حقه، حديث رقم 225، ص 80.
- ¹⁶ - وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة، (م.س)، ص 64.
- ¹⁷ - مصطفى محمد حسن دومان، ضوابط الضرورة الشرعية وتطبيقاتها على فقه الأقليات المسلمة في أوروبا، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1434هـ/2013م، ص 69.
- ¹⁸ - الشاطبي، (ت 790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م، ج2، ص 346.
- ¹⁹ - محمد بن الحسين الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط1، 1428هـ، ص 15-19.
- ²⁰ - محمد بن الحسين الجيزاني، حقيقة الضرورة الشرعية، (م.ن)، ص 66.
- ²¹ - حسن الخطاب، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، مجلة الأصول والنوازل، وزارة الثقافة والإعلام، السعودية، العدد 02، جمادى الأولى، 1430هـ، ص 176.
- ²² - عبد القادر أحنوت، الضرورة والحاجة الشرعيتان حدودهما والفرق بينهما، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1435هـ/2016م، ص 155، 156.
- ²³ - مصطفى محمد حسن دومان، ضوابط الضرورة الشرعية، (م.س)، ص 133.

- 24- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة، (م.س)، ص 69.
- 25- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، فقه الضرورة وتطبيقاتها المعاصرة آفاق وأبعاد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ط2، 1424هـ/2003م، ص 66.
- 26- ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج39، ص 3450.
- 27- قطب مصطفى سانو، معجم أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م، ص 323.
- 28- ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، ج42، ص 3726.
- 29- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، ص 15.
- 30- عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مسار للطباعة والنشر، دبي، ط3، 2018م، ص 252.
- 31- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1418هـ/1997م، ص 27.
- 32- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 37.
- 33- عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص 252.
- 34- أحمد علي علي السوادي، بناء الأحكام الفقهية على قاعدة التيسير في الشريعة الإسلامية بالتطبيق على فقه الأقليات المسلمة، رسالة دكتوراه، غير مطبوعة، إشراف: إبراهيم نور الدين إبراهيم محمد، دائرة الشريعة والقانون، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، 1436هـ/2014م، ص 236.
- 35- عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص 257.
- 36- مهتد إسماعيل حنش، الضوابط الأصولية لفقه الأقليات المسلمة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1439هـ/2018م، ص 181.
- 37- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي (م.س)، ص 47.
- 38- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي (م.ن)، ص 49.
- 39- عبد الله بن يوسف الجديع، القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، مؤسسة الريان ناشرون، ط1، 1434هـ/2013م، ص 151.
- 40- عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص 395.
- 41- محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة، (م.س)، ج2، ص 1128.
- 42- عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، دار اليسر، مصر، ط1، 1432هـ/2011م، ص 337، 338.
- 43- أحمد بن عبد الرحمن بن ناصر الرشيد، الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تأسيسية، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1429هـ/2008م، ج2، ص 732.
- 44- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 161-167.
- 45- عبد الله بن يوسف الجديع، القرارات والفتاوى، (م.س)، ص 32.
- 46- عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، (م.س)، ص 559.
- 47- مهتد إسماعيل حنش، الضوابط الأصولية لفقه الأقليات المسلمة، ص 196.
- 48- مصطفى محمد حسن دومان، ضوابط الضرورة الشرعية، (م.س)، ص 194.
- 49- قطب الريسوني، أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 1432هـ/2011م، ص 120، 121.
- 50- قطب الريسوني، أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، (م.ن)، ص 123.
- 51- عبدول سامبا عبدول تيام، أثر القواعد الفقهية في نوازل الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 268.
- 52- حسن بن أحمد حسن الفكي، أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1425هـ، ص 280، 281.
- 53- عبدول سامبا عبدول تيام، أثر القواعد الفقهية في نوازل الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 266، 267.
- 54- نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق، دار القلم، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م، ص 53.
- 55- مجمع الفقه الإسلامي بالهند، فتاوى فقهية معاصرة، (م.س)، ص 247.
- 56- علي محي الدين القره داغي، القضايا الطبية المعاصرة، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط2، 1427هـ/2006م، ص 466.
- 57- عبدول سامبا عبدول تيام، أثر القواعد الفقهية في نوازل الأقليات المسلمة، (م.س)، ص 289.
- 58- محمد الكدي العمراني، فقه الأسرة المسلمة في المهجر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ج2، ص 234.

نشأة الرهبنة المسيحية The genesis of Christian monastic

طالبة دكتوراه ليندة بو عافية
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
مخبر الانتماء: العلوم الإسلامية في الجزائر
huda_lynda@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/11/25

تاريخ الإرسال: 2019/08/31

الملخص:

يعدّ موضوع (نشأة الرهبنة المسيحية) موضوعا يندرج ضمن الدراسات الدينية المقارنة، يتناول نموذجا لظاهرة دينية، لم تختص بها ديانة بعينها، بل ظاهرة مشتركة بين ديانات عديدة؛ فقد عرفت في الهندوسية، والبوذية، والجينية، والديانة المصرية القديمة، وحتى الأديان السماوية ممثلة في اليهودية، والمسيحية ألا وهي: الرهبنة. وقد ركزنا بحثنا على هذه الأخيرة لاعتبارات عديدة أهمها: أن الرهبنة في المسيحية وإن لم تنشأ في حجر الكنيسة، إلا أنها ما لبثت أن أصبحت جزءا أساسيا من النظام الكنسي، ولا تزال إلى يومنا هذا، إضافة إلى الدور الذي لعبته عبر تاريخها في التبشير ونشر المسيحية خاصة في البلاد الإسلامية. والأثر الكبير الذي تركته في تاريخ المسيحيين وتفكيرهم وسلوكهم، لذلك ارتأينا أن نعرض لمسألة نشأتها كنموذج لتجربة دينية لها خصوصياتها.

الكلمات المفتاحية: الرهبنة؛ المسيحية؛ النشأة؛ الكنيسة.

Abstract :

«The genesis of Christian monastic » falls under comparative religious studies. It addresses a common religious phenomenon between many religions like : Hinduism, Buddhism, the ancient Egyptian religion, and also the revealed religions like :Judaism and Christianity . We have focused our research on the latter because moastic was and is still an essential part of the church system, in addition to the role it had played in the evangelism and Christianizing especially in the Islamic world , and the substantial impact it had made in the history of Christians and in their thinking and behaviour .So we have studied its genesis as an example of a religious experience which had its own specificities.

Key words : The monastic, The Christianity, The genesis, The church.

مقدمة:

الرهبانية ظاهرة دينية مشتركة بين ديانات عديدة، كالهندوسية، والبوذية، والجينية، والديانة المصرية القديمة، وحتى الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية)، مستنئين الإسلام باعتباره الدين الوحيد الذي أنكرها جملة وتفصيلا، في نص قرآني صريح ﴿... وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: 27) وقد جاء البحث للإجابة عن الإشكالية التالية: هل الرهبنة ظاهرة مسيحية نشأت في أحضان الدين المسيحي وداخل أسوار الكنيسة أم أنها دخيلة عنهما؟ ويندرج تحت هذه الإشكالية جملة من الأسئلة

الفرعية، نذكرها كالاتي: ما معنى رهبنة؟ كيف نشأت وتطورت؟ من هم أعلامها؟ هل فعلا لعبت دورا بارزا في التبشير؟

وقد ركز البحث على نموذج واحد هو: (الرهبنة المسيحية) لاعتبارات عديدة أهمها: أن الرهبنة المسيحية وإن لم تنشأ في حجر الكنيسة، لكنها عدتها نظاما يمكن الانتفاع به¹، وما لبثت أن صارت جزءا أساسيا من النظام الكنسي، ولا تزال إلى يومنا هذا، إضافة إلى الدور الذي لعبته عبر تاريخها في التبشير ونشر المسيحية خاصة في البلاد الإسلامية. والأثر الكبير الذي تركته في تاريخ المسيحيين وتفكيرهم وسلوكهم، لذلك ارتأيت أن أتعرض لنشأة الرهبنة كنموذج لتجربة دينية لها خصوصياتها، متبعة لأجل ذلك المنهج التاريخي²، والوصفي³، وهما الأنسب في مثل هذه الدراسة، مبرزة حيثيات البحث انطلاقا من المحاور التالية: مقدمة، فتعريف بالرهبنة لغة واصطلاحا، نشأة الرهبنة المسيحية وتطورها، وأسباب النشأة، تعريف بأهم أعلامها، ثم الحديث عن أدوارها، وأخيرا خاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها وبعض التوصيات المهمة التي قد تعين المهتمين بهذا الموضوع للتوسع فيه.

1. تعريف الرهبنة لغة واصطلاحا:

- أما التعريف اللغوي: فقد جاء في لسان العرب أن الرهبنة من فعل رَهَبَ بالكسر، يَرْهَبُ رَهْبَةً ورُهْبًا، بالضم، ورَهْبًا، بالتحريك، أي خاف. ورَهَبَ الشيءَ رَهْبًا ورَهْبًا ورَهْبَةً أي خافه⁴.

وقال ابن الأثير: الرَّهْبَانِيَّةُ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الرَّهْبَانِيَّةِ، بِزِيَادَةِ الْأَلْفِ، وَأَصْلُهَا مِنَ الرَّهْبَةِ: الْخَوْفُ؛ كَانُوا لِمَا فَضَّلَ عَنِ الْمَقْدَارِ وَأَفْرَطَ فِيهِ⁵، وهي «من رَهْبَانِيَّةِ النَّصَارَى. قَالَ: وَأَصْلُهَا مِنَ الرَّهْبَةِ: الْخَوْفُ؛ كَانُوا يَتَرَهَّبُونَ بِالْتَّخْلِ عَنِ اشْغَالِ الدُّنْيَا، وَتَرَكَ مَلَذَّهَا، وَالزُّهْدُ فِيهَا، وَالْعُزْلَةُ عَنِ أَهْلِهَا، وَتَعَمَّدَ مَشَاقَّهَا، حَتَّى إِنَّ مِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَخْصِي نَفْسَهُ وَيَضَعُ السَّلْسَلَةَ فِي عُنُقِهِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ التَّعْذِيبِ»⁶، الذي يقوم به الراهب بقصد العبادة والطاعة⁷. لذا جاءت في القرآن بصيغة النهي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ⁸ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: 27].

أما التعبير القبطي الذي يستخدم للدلالة على كلمة (راهب) فهو "موناخوس" (monaxos). وأصلها باليونانية (monos). وتنقسم إلى قسمين: (monos) وتعني (الوحيد)، أو (المتوحد)، أو (العازب)، وهي إحدى صفات الراهب الذي اعتزل الناس ليحيا بمفرده من غير زوجة، ولا أولاد بعيدا عن المجتمع، فيتوفر له الوقت لينمو روحيا ونفسيا. و(isme)؛ وتعني المنهج، وتطلق أيضا على النظام أو الفكر⁸.

لكن الملاحظ أن اللفظة لم يرد لها ذكر في الكتاب المقدس، ولا يتضمن تعليماً أو تلميحاً إلى هذا المنحى من الحياة. حتى أن المسيح نفسه لم يدع ولا مرة واحدة إلى الحياة الرهبانية، باستثناء ذلك النداء الموجّه لذلك الشاب الذي جاءه يسأله عن الكمال، والذي لا يوحى لوهلة واحدة إلى دعوته إلى الترهين، بل أجابه المسيح قائلا: (إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلًا فَادْهَبْ وَبِعْ أَمْلاكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتَّبِعْنِي) (مت 19: 21). قال له: (تعال فاتبعني)، ولم يقل له: (تعال وكن راهباً)، فاتّباع يسوع يعني الاقتداء به والسير على خطاه، إنه "الطريق" الموصل إلى الحياة الأبدية، هذا ويسوع نفسه اختار من بين تلاميذه رسلاً ليحملوا رسالته لا ليكونوا رهباناً⁹.

- **التعريف الاصطلاحي:** أما التعريف الاصطلاحي للرهبنة فلم يختلف كثيرا عن التعريف اللغوي. فهذا "رؤوف حبيب" يعرفها كما يلي: «الرهبنة معناها: الزهد والتسك والانعزال والانفراد بقصد التبتل والعبادة مع اختيار الفقر طوعا»¹⁰. ومن العلماء من يعرفها بأنها حياة جماعية أساسها النذور الثلاثة - نذر الطاعة لرئيس الدير، ونذر الفقر، ونذر البتولية-تبدأ باعتزال الدنيا، والتفرغ للعبادة¹¹. وهذا التعريف الأكثر شمولية، لأنه يحدّد المظاهر الأساسية لحياة الرهبنة، وهي: الفقر، البتولية والطاعة.

والملاحظ من التعاريف السابقة أن الرهبنة طريق اختياري لقلّة يرمون الكمال، أطلق عليهم اسم (الكاملون)؛ فهي عند من أقرّها من الطوائف المسيحية (الكاثوليك والأرثوذكس) «ليست مسألة عقدية، ولا إيمانية، ولكنها تتعلق بالنظام وبنوعية الحياة التي يختارها الإنسان، وهي طريق اختياري وليست أمرا واجب التنفيذ، ولا ترغم الكنيسة عليها أحدا... ومع ذلك فكل ما في الرهبنة من قواعد ومبادئ موجودة بالكتاب المقدس»¹². أما عند البروتستانت فهي مرفوضة، لأنه لا سند لها في الكتاب المقدس، بل تعدّ إحدى أهم أسباب انشقاق الكنيسة البروتستانتية.

وتقوم الرهبنة المسيحية على ثلاثة أسس هي: الفقر الاختياري والبتولية (عدم الزواج) والطاعة للمرشد أو المعلم الروحي. والهدف من وراء هذه الممارسات التقرب إلى الله والاتحاد معه. لكنها تركز على العزلة؛ لأن الرهبنة استخدمت بادئ الأمر للتعبير عن حياة العزلة الكاملة، لذا عرّفها "حكيم أمين" بأنها: «طريقة المعيشة المنعزلة عن الناس في خلوة فردية تامة بقصد العبادة»¹³. واستخدمت فيما بعد للتعبير عن حياة الشراكة الرهبانية (الديرية). وعليه فقد استخدم اللفظ في معناه الواسع للتعبير عن الحياة التي عاشها النساك بعيدا عن العالم سواء في عزلة كاملة أو في حياة الشراكة¹⁴.

ومن المصطلحات التي ارتبطت بالرهبنة مصطلح النسك؛ حيث وُظف في النصوص اللابائية للدلالة على الحياة الرهبانية وممارستها¹⁵.

والنسك معناه: العبادة والطاعة وكل ما يتقرب به المتعبد إلى الله، وقيل للمتعبد ناسك لأنه خلّص نفسه وصفاها الله تعالى من دنس الآثام كالسبيكة الخالصة من الخُبث¹⁶. ويقول "بطرس البستاني": «إن كلمة نسك تعني: تزهد، تعبد، تقشف. والناسك هو العابد المتزهد، والراهب المنفرد عن الناس الذي يصرف أوقاته في القنوت (الطاعة) والعبادة. وجمع الكلمة نسك، والناسكة هي مؤنثها، والمنسك هو المكان الذي يقيم فيه الناسك»¹⁷.

أما في اللغة القبطية فكلمة نسك (CWK) فتعني مسح، وهو قميص من الصوف الخشن كان يلبس كعلامة على التوبة¹⁸ أو الحزن¹⁹، والجمع (Niewk)؛ أي مسح وهي الثياب الخشنة بشعر²⁰. ويقول "الأنبا يوانس" «فرمما رجعت كلمة نسك إلى هذه الكلمة القبطية (Niewk)، والكلمة القبطية (Cek)، وتعني صام أو زهد»²¹.

أما النسك في الاصطلاح الكنسي فهو «يشمل كل ألوان إماتة الجسد والزهد في العالم... وتطلق على وجه الخصوص على عبادات الآباء الرهبان الذين هجروا العالم وتركوه، وعاشوا في بتولية وتجرد ومارسوا أصواما مستطيلة بقصد حياة التأمل والصلاة»²².

وتعبير الحياة النسكية يعني المنهج الذي يسير عليه الراهب طوال حياته الرهبانية، من ضبط النفس في المأكل والمشرب، السهر، الصمت، والتعب في العمل... الخ. لذا يعتقد المسيحيون أنه بممارسة الراهب للنسك بطريقة سليمة يخلق الله فيه طبيعة روحانية جديدة، ويمدّه بنعمه، كي يتأهل بها للدخول إلى شركة الحياة الأبدية والاتحاد مع الله²³، ولأجل ذلك عُرف النساك بتسميات مثل "الفلاسفة الملائكيون" أو "

الإلهيون" لأنهم يتوقون إلى معرفة الله. لكن هذه المعرفة-كما يرى المسيحيون-ليست عملاً عقلانياً بقدر ما هي مقاربة إيمانية وغاية صوفية، السبيل إليها الممارسات التشفيفية والصلوات.

2. نشأة الرهنة المسيحية وتطورها:

يُرجع المؤرخون المسيحيون تاريخ ظهور هذه الحركة إلى القرن الرابع، وقيل النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي²⁴، في صحارى مصر الشرقية²⁵، على يد الأنبا "أنطونيوس الكبير" الذي عُدَّ الأب الروحي لرهبان العالم²⁶. ومع ذلك فهناك من المفكرين المسيحيين من يعتقد بوجود بعض الممارسات النسكية التي تعتبر بمثابة مقدمات مهدت للنظام الرهباني²⁷ كما يذكر "يوسابيوس القيصري"²⁸، وهي سابقة لرهبانية أنطونيوس²⁹، محاولين من خلال ذلك تأكيد المصدر المسيحي لهذه الظاهرة. من هؤلاء "الأنبا يوانس" الذي يقول في هذا الشأن «أن الحركة النسكية المسيحية بدأت في مصر قبل أنطونيوس بزمان طويل، وهي في ذلك تماشت مع إقبال الناس على اعتناق المسيحية بكثرة في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الميلاديين، كما أثبتت ذلك الكشوف البردية القبطية الحديثة وغيرها»³⁰، وعدّها "رؤوف حبيب" مقدمات ارتجالية مهدت للنظام الجديد. ومن هؤلاء النساك الأوائل الذين يطلق عليهم لقب (الأباء) نذكر منهم: فرونتونيوس (128-161م) والأنبا بولا السائح (230-343)³¹، والعلامة المصري الإسكندري أوريغانوس الذي اعتبره "جوزيبي سكاتولين" مؤسس الحياة الروحية الصوفية" في المسيحية عموماً، والحياة الرهبانية بالأخص³². ومع ذلك فمصطلح (رهبانية) لم يستخدم قبل مجيء "أنطونيوس"، بل أطلق على الذي اختار الحياة الانعزالية (الناسك)³³. وعن أهميتهم يقول الأب "متى المسكين" «وإذا كان أنطونيوس قد سبقه في التوحد المطلق (بولس الطيبي) أول سائح مسيحي وعاه التاريخ إلا أن الرهنة مدوّنة في كل ما لها من مُثُل ومبادئ ونظم إدارية للقديس أنطونيوس وباخوميوس من بعد»³⁴، ويقول "زكي شنودة" «الرهنة نظام بدأ يستهوي نفوس المسيحيين في مصر منذ الجيل الثالث للمسيح وقد توطدت نظمه وتقاليده وطقوسه على أيدي الرهبان الأوائل أنطونيوس وباخوميوس، ومكاريوس وغيرهم ممن آثروا حياة العزلة والتبتل»³⁵.

وقد مهدت هذه النظم، وتلك الحركة النسكية التي أسسها الأقباط الطريق لانطلاق الحركات الرهبانية بكل صورها من (نظام الوحدة، ونظام الجماعات، ونظام الشركة) التي انتشرت في مناطق الشرق، وتأسست حياة رهبانية في كل من فلسطين وبراري سوريا والأردن، وبلاد ما بين النهرين³⁶ على يد "إيلاريوس الفزي". وفي مقاطعات آسيا الصغرى على يد "باسيليوس الكبير" (329-379م)³⁷، هذا الأخير الذي كان له كبير الأثر على الحياة النسكية في كل أديرة الدولة البيزنطية وفي روسيا³⁸. أما في العراق فيرجع فضل تأسيسها للراهب القبطي "مار أوجين" (St.Augin)³⁹، وفي إثيوبيا التي اجتاحتها موجة الرهنة أواخر القرن الخامس⁴⁰.

وعلى كل، فإن ما يميّز القرن الثالث ظهور كتابات حول الحياة النسكية، نذكر منها ما كتبه القديس اكليميندس الروماني-رسالتين في البتولية-وتعتبران الأوليين من نوعهما في هذا الموضوع⁴¹. ورسائل القديس اغناطيوس الأنطاكي⁴².

كما تميّز هذا القرن أيضاً بتدخل الكنيسة في حياة النساك ما يؤكد ويدعم انتشارها الواسع لدرجة أنها سنّت لهم قوانين في شكل نصائح ملزمة⁴³. إلا أن أهم ميزة هي أن الرهبانية المصرية لم تكن نسكا وعبادة فحسب-كما يقول "حكيم أمين"-بل كانت وسيلة هامة من وسائل حفظ التراث القومي حيث لعبت

دورها الفعال في تحصيل العلم، كما خدمت الآداب والعلوم خدمة جليلة مدة طويلة من الزمن فضلا عن إسهامها إسهاما فعالا في نشر المسيحية حين أتاحت لها الظروف⁴⁴. وقد بلغت الرهبة القبطية أوجها في القرنين الرابع والخامس للميلاد، لكن بما لبثت أن دبّ الضعف فيها تدريجيا نتيجة الاضطرابات التي حلت بالبلاد المصرية بسبب الخلافات العقديّة والمذهبية، وضغط الأباطرة البيزنطيين الملكانيين على الكنيسة المصرية. أما الضربة القاصمة فكانت مع الفتح الإسلامي، وما ترتب عنهما ارتداد الكثيرين عن المسيحية⁴⁵. ويضيف الأنبا يوانس نقطتين مهمتين يعتقد أنهما من أسباب ضعف الرهبة المسيحية في مصر، وهما⁴⁶:

- **الكنهوت**: إذ يؤكد أن: «الرهبة مسلك تعبدي وطريق اعتزال وانفراد في الصحارى والبراري والفقار. ولها مراتب ودرجات روحية مستقلة عن درجات الكهنوت. ومن ذلك آباء الرهبة الكبار، ومن يسمونهم بآباء الأسكيم. وقد حرصوا طيلة حياتهم على عدم نوال أية درجة كهنوتية حفاظا على الرهبانية كطريق للتعبد الخالص وصونا لفكرتها الأصلية نقية من كل هدف للبلوغ إلى مراتب الكهنوت»⁴⁷. لذا استمر عدم رسامة كهنة من بين رهبان أديرة باخوميوس أكثر من مئة سنة، كما حذر من الرتب الكهنوتية خاصة بعد أن احتضنت الكنيسة الرهبة كنظام يمكن الانتفاع به⁴⁸.

- **الأوقاف**: ويقول في هذا الشأن: «إن صبّ أوقاف وأموال طائلة على الأديرة للإنفاق منها على الرهبان تتنافى أساسا مع أحد نذور الرهبة الأساسية وهو (التجرد أو ما يسمى بالفقر الاختياري) ... وإذا وجدت البطالة وزادت عليها الرفاهية في الحياة الرهبانية نتجت عنها أضرار كثيرة الأمر الذي ظهرت آثاره على الحياة الديرية على مرّ الأجيال»⁴⁹.

وإنشكّل الشرق لا سيما مصر وبلاد الشام مصدرا ثريا للنسك وللتصوف المسيحي، غير أن الروحانية الشرقية ما لبثت أن انتقلت إلى العالم الغربي مع بدايات العصور الوسطى⁵⁰، وشملت بلاد الغال⁵¹، وأروبا والجزر البريطانية⁵². وقد حدّد شكل هذه الرهبة الأوروبية بواسطة الأفكار والتقاليد التي نشأت مع آباء الصحراء المصريين. وقد انتشر هذا الفكر الروحي عن طريق روافد أهمها: الزائرون والرحالة والرهبان والكتابات المختلفة، وبفضلها تكوّن جسر ضخم نقل إلى أوربا أنظمة الرهبانية الديرية المصرية. وما لبثت أن ظهرت آثارها على يد القديس بندكت (480-543م)، كما برزت شخصيات فاعلة ساهمت في إرساء قوانين تنظيمية متنوعة من أمثال: أوغسطين (354-430م)⁵³، ويوحنا كيسان (360-440م)⁵⁴.

وقد قسم الأنبا يوانس الرهبة الغربية إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: وهم الرهبان بالمعنى الأصيل أو ما يطلق عليهم (MoinesMonk): وهؤلاء سخّروا حياتهم للعبادة والتأمل، ملتزمين في رهبانيتهم بقوانين بندكت. ويدخل ضمن هذا النوع كل من الرهبان البندكتيين، والسيستريسيان، والكارتوزيان، والكامالدول⁵⁵.

النوع الثاني: الكهنة العائشون وهؤلاء يعيشون حياة الشركة، ويخدمون الشعب بإقامة القدّاسات وسائر الخدمات الطقسية. وأفضل مثال لهذا النوع الرهبان البريمونترية؛ وهذه الجماعة تسيّر حسب قوانين القديس أوغسطين التي جمعت بين خدمة الكهنوت والحياة الديرية⁵⁶.

النوع الثالث: الرهبان المتسولون؛ وهم نوع من المكرّسين الذين يعيشون حياة الشركة الديرية، وقد أخذوا عن قوانين بندكت وجوب الاشتراك في جميع طقوس الكنيسة، وكذا بعض الممارسات الرهبانية كالصوم والصمت والاعتكاف، لكنهم مجبرون على خدمة الكنيسة ليس فقط بإقامة الطقوس الكنسية

كالنوع الثاني، بل أيضا بالوعظ والكراسة وسائر الخدمات الرعوية والتبشيرية والدراسات اللاهوتية والدفاع عن المسيحية. وينضوي تحت هذا النوع رهبنة الدومينيكان؛ نسبة إلى مؤسسها الراهب دومنيكوس، وتعرف أيضا باسم رهبنة (الإخوة الوعاظ)⁵⁷، والفرنسيسكان المعروفة برهبنة (الإخوة الصغار)⁵⁸ التي أسسها الراهب فرنسيس الأسيسي، والأغسطينيون⁵⁹.

النوع الرابع: الجماعات الرهبانية الحديثة، وأولها جماعة الآباء اليسوعيين، التي أسسها الراهب أغناطيوس دي لويولا. ظهرت كرد فعل على حركة الإصلاح الديني التي تزعمها لوثر. وكان هدفها مقاومة أعداء الكنيسة الكاثوليكية، لذا سميت برهبنة اليسوعيين إشارة إلى أن أعضاءها جنود أنصار لدين يسوع المسيح⁶⁰، لأجل ذلك لم تلتزم بالممارسات الرهبانية كالصوم والاعتكاف، بل اهتمامها كان منصبا حول الكرازة والتبشير⁶¹. وقد شكلت هذه الجماعة رهبانية جديدة كان لها مستقبل واعد، وكانت شاهداً على حيوية المسيحية الغربية، حيث خلف أغناطيوس وراءه أتباعا يديرون أربعا وسبعين (74) كلية في ثلاث قارات.

ومع العهد الاقطاعي عرفت الرهبنة الغربية تطورا ملحوظا، حتى اشتهرت هذه الفترة بالعصر الذهبي للرهبنة المسيحية، كما ازدهرت رهبانيات كثيرة في القرن الحادي عشر، الأمر الذي يشهد على حيوية الحياة الروحية التي ظهرت نتيجة للظروف التي مرّ بها المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط، منها الرهبانيات المتجدة، التي شاركت في الغزوات الصليبية⁶²، محافظة بذلك على الدور الذي تولّته منذ نشأتها الأولى، ولا تزال.

وقد شهد القرن السادس عشر ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي التي اتخذت موقفا رافضا للرهبنة الكاثوليكية الرومانية، ورهبنة الكنيسة الشرقية، وشككت في أصلها وشرعيتها، بل واعتبرتها هرطقة. الأمر الذي اقتضى ضرورة التجديد في الرهبنة، ومع مطلع القرن التاسع عشر، تأسست رهبانيات يفوق عددها ما سبق. وقد أولى البابا بيوس التاسع جلّ جهده لإصلاحها لما دبّ الفساد فيها، نظرا للدور البارز الذي اضطلعت به كخادمة للكنيسة وأهدافها.

3. أسباب نشأة الرهبنة:

أما عن أسباب نشأة الرهبنة المسيحية فقد أجملها الباحثون في ثلاثة أسباب رئيسية هي:

- **السبب السياسي:** ويعدّ من أهم الأسباب التي أدّت إلى نشأة الرهبنة المسيحية؛ فقد عانت المسيحية الأولى من الاضطهاد الروماني، وأشدّها وطأة ما قام به دقلديانوس سنة 303م بإصداره لمانشور يقضي بإبادة الكنائس، وحرق الكتب المسيحية، وحرمان المسيحيين من حقوقهم المدنية، الأمر الذي دفع بمجموعة من المسيحيين إلى الهروب إلى الصحارى فترهبناوا. لكن على الرغم من انتهاء محنة الاضطهاد الروماني بتولي قسطنطين الكبير الحكم، وإصداره مرسوم التسامح الديني سنة 313م، والذي فضله أصبحت المسيحية دينا معترفا به، ومع ذلك بقي كثير من المسيحيين أوفياء لعزلتهم⁶³، لأن «الرغبة في إماتة الشهوات الجسدانية وتغليب النواحي الروحية صار لها أثرها الكبير في بقائهم، هذا فضلا عما تمتع به المسيحيون في الصحراء من الأمن الجسدي والروحي الذي فقده في داخل البلاد»⁶⁴.

يقول "جوزيف نسيم يوسف" مؤكداً ذلك: «الظروف التي ألمّت بالعالم بين التاريخ القديم والعصر الوسيط هي التي ساعدت على دفع الكثيرين من معتنقي الدين الجديد (المسيحية) إلى الهرب إلى قمم الجبال وجوف الصحارى للتوحّد والتعبّد والتقسّف والتأمل في ذات الله العلية أملا في تخليص نفوسهم من أدران الآثام وأرواحهم من شرور الدنيا، وإعداد عدّتهم للحياة الثانية ونعيمها المقيم»⁶⁵. وإن كانت هذه وجهة

نظر المسيحيين من الاضطهاد وفرارهم إلى الجبال والصحارى، فقد عاب عليهم بعض المؤرخين هذا الموقف مشيرين إلى أن المصريين الوثنيين كانوا أفضل بكثير من المسيحيين الهاربين⁶⁶.

- **السبب الاقتصادي:** تعدّ الأحوال الاقتصادية من أهم الأسباب لذيوع الرهبانية بين المسيحيين، ما يؤكد أن الرهينة المسيحية لم يكن الباعث عليها الدين المسيحي، وأنها لم تكن مطلوبة من المسيحيين. إلا أن سوء الأحوال الاقتصادية في مصر منذ القرن الرابع ساعد على انتشار الرهينة، وأشدّها وطأة كانت الضرائب التي فرضتها الدولة الرومانية عليهم، وأرهقت كاهلهم، فلادوا بالفرار إلى الصحارى، تاركين خلفهم بيوتهم وممتلكاتهم مخيّر بين حياة اللّصوص، أو حياة الرهبانية التي توفر لهم الأمن⁶⁷، فاختروا الثانية رغم ما فيها من عيش على الكفاف. والواقع أن عادة الهروب من السلطات إلى الصحراء نتيجة العجز عن دفع الضرائب كانت أمرا عاديا لدى المصريين القدامى⁶⁸. وهذا دليل على أن المسيحية أخذت الرهبانية من ظاهرة مصرية قديمة هي الهروب إلى الصحراء نتيجة الظروف الاقتصادية⁶⁹.

وإن كان تردّي الأحوال الاقتصادية دافعها الخوف، فيبيّن "حكيم أمين" سببا آخر دافعه الطمع فيقول «أول باعث على هذه الرهينة هو القانون الذي وضعه قسطنطين سنة 320م وفيه يُعفى العزاب ومن لا نسل له من دفع الضرائب المفروضة على غيرهم، وهذا القانون حدا بالكثيرين من محبي النفس والمال إلى الامتناع عن الزواج والذهاب إلى الأديرة»⁷⁰.

- **السبب الديني:** إن المتعارف عليه أن الرهينة المسيحية بدأت بعيدا عن الكنيسة وأساقفتها ووظائفها الكنسية⁷¹؛ بل جاءت كردّ فعل عما عُرف عنها من انحراف، وُبعد رجالها عن تعاليم المسيحية خاصة بعد تقرير ألوهية المسيح، ووضع قانون الإيمان المسيحي في المجمع المسكوني بنيقية (325م)، لذا اعتزل بعض المسيحيين العالم والكنيسة احتجاجا على هذا الانحراف العقدي من جهة، والانحراف والفساد الأخلاقي لكثير من رجال الدين وانغماسهم في ملذات الحياة، فبدت الرسالة الدينية لدى البعض وكأنها رسالة دنيوية، لم تعد تشبع رغباتهم الروحية، الأمر الذي دفعهم للعزلة والانقطاع لعبادة والتأمل بعيدا عن الكنيسة ورجالها، في الصحارى وقمم الجبال، وفي ذلك يقول "حبيب سعيد" «وهناك عوامل أخرى أدت إلى ذيوع النزعة الرهبانية ألا وهي انسياب روح الفتور في حياة الكنيسة، بعد أن اتسعت دائرتها، ودخلها أناس من ذوي الميول الفاسدة، وقد رام بعض المسيحيين أن ينجوا بأنفسهم، ويسعوا إلى خلاصها بالاعتزال عن العالم، وإذلال رغبات الجسد، وكانت الفكرة السائدة أن المادة هي أصل كل الشرور، والجسد جزء من المادة، فلا مناص إذا من قمعه وإذلاله، لكي تنطلق الروح من قيدها الجسماني -كما يعتقدون- إلى رحاب الهيام الروحي، لذلك اعتصم أولئك الزاهدون بالفقر والتحرر من مقتنياتهم، وارتداء الثياب الخشنة، والامتناع عن الطعام إلا ما يسدّ الأود، وإرهاق أبدانهم بكل صنوف المشقات، ونذر العفة المطلقة وقد آمنوا في دواخل أنفسهم أن هذا هو الطريق الأمثل لبلوغ الكمال الإنساني»⁷².

إلا أن الأمر لم يطل كثيرا حتى أحكمت الكنيسة الغربية سيطرتها على الرهبان، وأواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس للميلاد بعد فتح الأساقفة لكنائسهم التي وضعوها تحت تصرف الرهبان، ورسموا كثيرا منهم أساقفة⁷³ كما فعل "يوسبيوس" في إيطاليا⁷⁴، وبشكل تدريجي تغلغت الرهبانية في كيان الكنيسة، وصار لها مكانة ملحوظة في الحياة الدينية المسيحية، ولعبت دورا بارزا في تاريخ الكنيسة؛ حيث تحالف الرهبان مع رجال الكنيسة الأرثوذكسية ضد ما أسموهم بالهرطقة آنذاك، وعدّوهم اتجاها نسكيا بعيدا عن الحق، حافل بالهرطقات⁷⁵؛ لأنه- في اعتقادهم- لم يكن حبا في التنسك، ولا تقربا به إلى الله، بل وسيلة خداع للبطشاء من المؤمنين⁷⁶، كما عدّوا كتاباتهم كتابات هرطقية تخدم عقيدتهم النسكية

الفاصلة، ويؤكد "تيموثاؤس" أن هؤلاء الهرطقة كانوا ينسبون أفكارهم المسمومة لقيسوس لعظماء معترف بأرثوذكسيتهم، فأصبحوا بفعلهم هذا شوكة في جنب الكنيسة الجامعة⁷⁷.

4. أعلام الرهبنة المسيحية:

الرهبنة نظام بدأ يستهوي نفوس المسيحيين منذ الجيل الثالث للمسيح في الشرق والغرب، فبرزت شخصيات سلكت طريق الرهبنة، وكانت في نظر المسيحيين رمزا للطهر، ونموذجا يحتذى به. وهذه لمحة بسيطة عن أهم أعلام الرهبنة المسيحية، وحياتهم النسكية، وتأثيرهم:

- **أوريغانوس (185-254)⁷⁸**: وهو من أقطاب مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، تعلم علوم عصره في المدرسة الإكليريكية بالإسكندرية، وعكف على قراءة الكتاب المقدس وتفسيره. أحب العزلة، والعيشة الصارمة، كانت تعاليمه النسكية تدعو إلى حياة التأمل والعزلة⁷⁹.

- **بولا (بولس الطيب) (228-343)**: من أعلام الرهبنة القبطية، ومؤسس رهبنة السواح. ولد في مدينة الإسكندرية سنة 228 م. توفي والده وترك ثروة طائلة، أثارت صراعا بينه وبين أخيه الذي أنكر عليه نصيبه، واشتد بينهما الجدل فقرر بولا أن يشتكيه، وفي الطريق رأى جنازة لأحد أغنياء المدينة لم يحمل معه لا ثروة ولا مالا، فشرع بتفاهة الحياة وقرر حينها الخروج من المدينة، وجلس في قبر مهجور ثلاثة أيام بلياليها طالبا الإرشاد الإلهي. عاش أكثر من 80 سنة وحيدا⁸⁰ في مغارته التي حوّلت إلى دير بعد موته سنة 343 م.

- **أنطونيوس (251-365م)**: وهو مؤسس النظام الرهباني والحياة الديرية المشتركة⁸¹ في سائر البلاد المسيحية⁸²، لذلك لُقّب ب(مبدع الرهبانية)⁸³. ولد في مدينة (كوما) قرب بني سويف (مصر). وقد ربّاه والداه على التقوى والفضيلة. تعهد بتربية أخته الصغرى بعد وفاة والديه وهو لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره. تغيّرت حياته بعد زيارة للكنيسة وسماع نص من إنجيل متعده رسالة موجهة له: (إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلًا فَادْهَبْ وَبِعْ أَمْلاكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتَّبِعْنِي) (مت 19: 21). وفي الحال قام ببيع كل أملاكه ووزّعها على الفقراء، وألحق أخته ببيت للعداري وارتحل إلى الصحراء، يقول "حكيم أمين": «ولعلّ من دوافع اتجاهه إلى الحياة الرهبانية ما عُرف عن حياته البسيطة التي عاشها في ظلّ التعاليم الكنسية، وما كان بمصر وقتذاك من الأفكار الكنسية، وكثرة النساك في الأكوخ المتفرقة على ضفاف النهر»⁸⁴. ذاع صيته وانتشر خبر قداسته بين الناس، وتجمع حوله عدد كبير من راغبي العزلة والرهبنة وتلمذ على يديه القديس اثناسيوس الرسولي. ومن أبرز محطات حياته كما يذكر "حكيم أمين"، والتي جعلت للرهبانية أهمية خاصة في تاريخ الكنيسة حرصه الشديد على توطيد علاقته بالكنيسة. ارتحل إلى الإسكندرية، وبعد عودته دعا إلى ضرورة الانتقال إلى الصحراء الشرقية، وفعلا حظّ رحاله في المكان الذي يتواجد فيه دير المعروف باسمه حاليا، وفيه عكف على ضروب الحياة الرهبانية الصارمة، ثم شدّ الرحال مرة أخرى إلى الإسكندرية لمساندة الكنيسة ضد الأريوسيين، عاد بعدها إلى قلايته في الصحراء وظل بها حتى وفاته. دوّن رهبانه بعض الرسائل التي اعتزت بها الكنيسة والأديرة المسيحية بعده⁸⁵.

وينسب إلى "أنطونيوس" نظام العزلة الفردية⁸⁶، أو كما يطلق عليه (النظام الأنطوني)؛ ويعد نظامه هذا أول نظام اتبع في الرهبنة المسيحية، لكنه لم يكن نظاما للحياة النسكية بمعنى الكلمة، لأنه لم يطالب النساك بأكثر من التقشف والصلاة والعمل اليدوي⁸⁷. وكان أول من ارتدى ثياب الرهبان الذي تمثل أساسا في القلنسوة البيضاء الذي استلمها من ملاك ظهر له⁸⁸ - كما يدّعي- والتي صارت باللون الأسود في

القرن التاسع للميلاد⁸⁹. كما وضع الأسس الثلاثة التي قامت عليها الحياة الرهبانية -فيما بعد- وهي: العفة أو (البتولية)، التجرد (أو الفقر)، والطاعة⁹⁰. ويرجع المسيحيون الفضل لأنطونيوس في تشكيل الجماعات الرهبانية التي التفت حول رئيس روعي، وبفضله غيرت الكنيسة القبطية نظرتها وموقفها المعادي للرهبنة، بل صارت أملها في حفظ تقاليد وتعاليم المسيحية⁹¹.

- **باخوميوس (288-346م):** وهو «مؤسس الحياة الديرية وواضع نظم الحياة المشتركة للرهبان ولذلك يلقبونه بـ "أبو الشركة"⁹². أول من جمع الرهبان داخل سور وجعل لهم رئيسا (مرشدا روحيا) يطيعونه، شيّد أول دير في صعيد مصر سنة 323م، وخلف وراءه تسعة أديرة للرجال كما شيّدت أخته ديرين للنساء⁹³. كانت قوانينه الخاصة بقبول الراهب في الدير وملابسه التي يرتديها والطريقة التي يعيش بها، والعمل الذي يتولاه، ونظام صومه وصلاته هي الأصل الذي أخذت عنه جميع النظم الرهبانية في العالم المسيحي وبخاصة في أوروبا، وما زالت قوانينه محفوظة باليونانية واللاتينية⁹⁴، وازدهر نظامه في العصور الوسطى في أديرة البندكتيين، والدومنيكانيين، والفرنسيسكان، وغيرهم من جماعات الكنيسة الكاثوليكية⁹⁵.

أما عن نشأة الحياة المشتركة، فقد تبلورت الفكرة لدى باخوميوس لما رأى في حياة التوحد المطلق قسوة بالغة، لا يقوى عليها إلا فئة مخصوصة، وهم الراغبون في حياة الكمال، فجمع هؤلاء المتوحدين وسنّ لهم نظاما عاما مشتركا للحياة الروحية، وهي حياة الشركة في المسكن والمأكل والعمل والصلاة داخل دير⁹⁶، وعدّ الخضوع للنظام وأوامر الرئيس فضيلة كبيرة، لأن فيها قهرا للنفس، ومقاومة لرغباتها وأهوائها⁹⁷.

- **القديس أوغسطين (354-430م):** وهو أول من دعا إلى الجمع بين الراهب ورتبة الكاهن، وكان ميّلا إلى اختيار الكهنة من بين الرهبان، وجاءت قوانينه بمثابة نصائح عامة للحياة الرهبانية⁹⁸.

- **يوحنا كيساس (360-440م):** الذي عدّ همزة وصل بين رهبان الشرق ورهبان الغرب⁹⁹، من خلال مؤلفيه (المؤسسات الرهبانية) و(المحاضرات).

- **القديس بندكت (480-543م):** وهو من أدخل الحياة الرهبانية المعتدلة إلى بلاده، وبفضله أسهمت الأديرة البندكتية في نشأة أوروبا بعد انهيار الإمبراطورية في الغرب.

5. دور الرهبنة:

اضطلعت الرهبنة المسيحية بدورين أساسيين؛ الدور الداخلي: وتمثل في منع الهرطقات التي كانت منتشرة آنذاك، والدور الخارجي الذي تمثّل في: التبشير بالمسيحية.

أما ما يتعلق بالدور الأول: فيتجلى من خلاله وبكلّ وضوح الدور الذي لعبته الرهبنة عبر التاريخ المسيحي، وهي الوفيّة للكنيسة؛ فقد واجهت الحركات النسكية الهرطقية التي كانت منتشرة في كل زمان، وأهمها:

- **الدوسيتية (dosithean)¹⁰⁰:** والدوسيتية مشتقة من كلمة (Dekeo)، أي يظهر أو يتجلى. وهي فرقة فلسفية مسيحية متأثرة بالغنوصية، ظهرت في القرن الثاني للميلاد، عارضتها الكنائس المسيحية بشدّة واعتبرتها جماعة هرطقية. أسسها "دوسيتوس"، انتشرت بقوة في العالم المسيحي، وخاصة في الشرق بالشام حيث مارست النسك الشديد، ونادت بحفظ السبت بدل يوم الأحد، كما حافظت على التطهيرات والطقوس اليهودية. من تعاليمها النسكية: تحريم أكل جميع المنتجات الحيوانية، والبعد التام عن المعاشرة الزوجية إما نهائيا، أو بعد إنجاب الأطفال¹⁰¹.

- المارقيونية (Marcionism): نسبة إلى مرقيون السينوبي. عاش في القرن الثاني للميلاد. طردته كنيسة روما عام 144م، فأسس كنيسة مبنية على أفكاره ومنافسة للكنائس الأخرى. وحسب المصادر المسيحية فقد استغل مرقيون ثروته الطائلة في جذب المسيحيين إلى كنيسته، ونجح في ذلك وكثر أتباعه حتى صارت كنيسته منافسة قوية لكنيسة روما، وبقيت عقيدته تسبب القلق للكنائس الأرثوذكسية لقرون عديدة. رفض مرقيون العهد القديم وقيل من العهد الجديد بعض أجزاء إنجيل لوقا، وعشر رسائل من (رسائل بولس). لا يُعرف عن جماعته الكثير، لأن أعضاءها توقعوا داخلها، ولم يتركوا أية وثائق تعرّف العالم بهم. من تعاليمه النسكية الزهد الشديد في المأكل والمشرب، وعدم شرب الخمر وأكل اللحم مطلقاً كما نهى عن الزواج.¹⁰²

- المونتانية (Montanism)¹⁰³: ظهرت هذه البدعة كما يقول "تيماثوس" نحو عام 155م على يد مؤسسها "مونتانوس" وهو في نظر المسيحيين من الهرطقة الخارجين عن الكنيسة. انتشرت حركته انتشاراً واسعاً نظراً لما تميّزت به من حياة التقشف الشديد والاندفاع المتهور لمواجهة الاستشهاد. وعلى كل، فقد تصدّت الرهينة في القرون الوسطى لما يطلق عليه (الاتجاه الهرطقي) مع أن سلطة الكنيسة في الغرب لم تتعرض لتلك الهجمات الهرطوية، وعلى امتداد ألف عام ظلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية تدير بلا جدال كل أوروبا الجنوبية والغربية والوسطى والشمالية. وبالرغم من ذلك فالانحرافات الهرطوية التي تعرض لها الايمان المسيحي بقيت بارزة، نذكر أهمها:

- الكاتارية: وكلمة (Cathar) تعني في اليونانية النقي¹⁰⁴. اعتبرت الهرطقة الأقوى في القرون الوسطى تضاهي في قوتها الأريوسية¹⁰⁵. تدعو هذه الجماعة إلى التطهر، والعفة المطلقة، وحرمت أكل اللحم، والزواج وإنجاب الأولاد، والصيام. ومن المبالغات التي كانوا يمارسونها الموت جوعاً، تجرع السم، أو قطع الأوردة، وتسمى هذه العملية andura¹⁰⁶. كانت هذه الجماعة سبب ظهور محاكم التفتيش¹⁰⁷؛ ففي عام 1224م أصدر الإمبراطور "فريديريك الثاني" دستوراً يقضي بموجبه الحكم على الكاتاريين بالحرق¹⁰⁸، فاشتعلت إيطاليا بالمحارق، والعجيب أن توما الإكويني يبرر هذا الفعل الشنيع تبريراً واهياً مصرّحاً أنه إذا كان مقرراً الحكم بالموت على مزورّي العملة، فإن إفساد الإيمان أخطر بكثير من تزوير العملات¹⁰⁹. لكن، بالرغم من الموقف الرسمي الراض لهذه الحركات إلا أن هناك من عدّ هذه الجماعات صاحبة الفضل في نقد الكنيسة وفضح تجاوزاتها نذكر منهم "وتلر" الذي يؤكد ذلك قائلاً: «مهما تكن الحدود التي بلغت تجاوزات هذه الهرطقات لم تكن عديمة الفائدة بالنسبة للكنيسة، فقد انتقدت تجاوزاتها الفعلية»¹¹⁰.

أما الدور الخارجي: فقد تمثل في التبشير بالمسيحية:

يؤكد المسيحيون على مكانة الرهينة وفضلها في الحياة الدينية المسيحية، ومنهم "جوزيف نسيم يوسف" الذي يقول في هذا الشأن «إن الرهينة بأشكالها المتعددة لعبت دوراً قيادياً في تاريخ الكنيسة المسيحية اعتباراً من القرن الثالث فصاعداً، وكانت الصوامع والقلالي هي مراكز الثقافة في العصور المظلمة، فمنها خرجت بعثات التبشير بالمسيحية، وعلى يد نزلاتها تطورت الحياة الروحية التصوفية التي تركت أعمق الأثر على العقيدة»¹¹¹. لقد كانت الأديرة إذًا مركزاً مهماً لأعمال التبشير بالمسيحية. وهذا ما يؤكد الأنا يوانس أيضاً مقرراً بدور الرهينة في العصور الوسطى، والتي أصبحت عاملاً قوياً في نشر المسيحية¹¹². ومن أمثلة ذلك ما قام بهكريستوف كلومبوس عندما صحب معه لفيفا من الرهبان

الدومينيكان والفرانسييسكان والبندكتيين واليسوعيين ليبشروا الهنود الحمر في أمريكا، أو ما قام به الراهب فرنسيس مؤسس رهينة الفرانسييسكان بالتبشير في بعض البلاد الإسلامية، الصين، والهند. وقد كانت الرهينة الدومينيكانية أول رهينة كاثوليكية تأخذ على عاتقها التبشير بالمسيحية، وهي مهمة كانت تعتبر قبلا حكرا على الأساقفة وامتيازاً لهم. كما أوفد اليسوعيون بعثات كثيرة حول العالم لنشر الإنجيل، لا سيما في المستعمرات البرتغالية والإسبانية والفرنسية، إضافة إلى الهند والصين واليابان وأثيوبيا. كما لعبوا دورا هاما في إقامة الكنائس الكاثوليكية الشرقية في الهند والشرق الأوسط، ولعلّ تواجدهم المكثف في المنطقة العربية - حيث تنتشر مراكزهم في مئة واثنين عشرة دولة - يفسّر تاريخيا من خلال ما قام به اليسوعيون من نشاطات تبشيرية في القرن التاسع عشر (19م) خصوصا في دمشق وحلب ولبنان، حيث انصب جهدهم بالدرجة الأولى على نشر الثقافة الدينية المسيحية¹¹³.

وعليه: وبهذا العرض نكون قد خلصنا إلى جملة نتائج نجمها في النقاط التالية:

- نشأ في المسيحية نموذج صارم من الرهبانية يقوم على اعتزال الحياة تماماً في أديرة، يهمل فيها الرهبان أجسادهم ويقسون على أنفسهم ويحرمونها من كل متاع، وذلك كنوع من التوجه نحو الاهتمام بالعالم الروحاني فقط والذي هو المدخل إلى الملكوت السماوي، ما انتهى إلى الدعوة إلى إهمال الجسد لحساب تزكية الروح. وهو أمر مبتدع لم يدع إليه المسيح -عليه السلام- ولم تتضمنه تعاليمه، كما رفضها الإسلام بنص قرآني صريح. وكل ما تقدّم يؤكد أن فكرة الرهينة اقتبست من الأديان التي سبقت المسيحية، وبالأخص البوذية، والديانة المصرية القديمة. والأمر ليس بغريب فليست الرهينة فقط المستلّة من الأديان الأخرى بل وحتى التثليث والصلب والفداء.

- الرهينة المسيحية بدأت بعيدا عن الكنيسة وأساقفتها، بل جاءت كردّ فعل عمّا عُرف عنها من انحراف، وُبعد رجالها عن تعاليم المسيحية، لذا اعتزل بعض المسيحيين العالم، وتركوا الكنيسة احتجاجا على هذا الانحراف إلا أن الأمر لم يطل كثيرا حتى أحكمت الكنيسة سيطرتها على رجال الرهينة، ووظفتهم لخدمة أغراضها.

- عرفت المسيحية عبر تاريخها نوعان من الرهينة، رهينة مقبولة وافقت تعاليم المسيحية كما دعا إليها بولس الرسول، والنظام الكنسي. وأخرى مرفوضة، عدّت هرطقة حوربت بشدة.

- احتضنت الكنيسة الرهينة كنظام يمكن الانتفاع به لخدمة مصالحها من جانبين: فعلى الصعيد الداخلي اعتبرت الرهبان معولا تضرب به أعداءها من المسيحيين المعارضين لها، حين أشركتهم مع رجال الكنيسة الأرثوذكسية ضد ما أسمتهم بالهرطقة. أما على الصعيد الخارجي فقد استفادت منهم في نشر المسيحية في العالم، وعلى الأخص البلاد الإسلامية، لذا عرفت تطورا ملحوظا، ومحاولات للتجديد عبر التاريخ خدمة لهذا العرض.

وعليه: فإن ما ذكرناه في البحث لا يزيد عن كونه لفتات تحسس بأهمية دراسة موضوع الرهينة المسيحية لما تضطلع به من دور خطير في التبشير وتتبع نتائجها ولكنها لا تدعي الوفاء والكمال. لذا أوصي الباحثين بضرورة دراسة الرهينة المسيحية وعقد ملتقيات علمية وطنية ودولية من شأنها إثراء النقاشات التي قد تفتح آفاق البحث الموضوعي الذي من شأنه أن يحدث فوارق في تتبع نشاطها، وأغراضها ووسائلها، والوقوف بتمعن عند الدور الخطير الذي تضطلع به، وأسند إليها لما رأت الكنيسة في دعواها الروحية مدخلا خصبا لتمرير العقيدة المسيحية بسهولة ويسر. لذا من واجبا كمسلمين العمل على إجهاض مثل هذه المحاولات بالعلم، وفضح مخططاتهم من جهة، وإحياء المفاهيم الصحيحة التي

تعبّر بصدق عن روح الإسلام الحقيقي، وتؤكد الطرح الإسلامي الذي جاء مؤيدا بالنص القرآني الذي يصرح بأن الرهبنة بدعة بشرية، تنافي الفطرة السليمة وتجاफीها.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الكتب:

- أثناسيوس المقارى، معجم المصطلحات الكنسية، مطبعة دار نوبار، القاهرة، ط2، 2003م.
- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، دار الحامد للنشر والتوزيع: دار الراهبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1430هـ/2009م.
- أحمد علي عجيبة، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004م.
- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مطبعة رمسيس، القاهرة، ط1، 1963م.
- إبراهيم أحمد العدوي، المجتمع الأروبي في العصور الوسطى، مطبعة جامعة القاهرة، والكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1980م.
- اقلاديوس بك لبيب، قاموس اللغة القبطية، المطبعة الوطنية، مصر، ط1، 1895م.
- بتشر، آل، تاريخ الأمة القبطية، ترجمة: اسكندر تاضروس، مكتبة المحبة، القاهرة، ط1، 1987م.
- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1987م.
- بول، تلتش، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، ط1، 2012م.
- بيرل سمارى، المؤرخون في العصور الوسطى، ترجمة: د قاسم عبده قاسم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984م.
- تادرس يعقوب، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية، المكتبة القبطية، مصر، ط1، 1984م.
- جوزيف نسيم يوسف، دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، مؤسسة شباب الجامعة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط1، 1984م.
- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، دار يوسف كامل، القاهرة، ط1، 1982م.
- حبيب سعيد، تاريخ المسيحية (فجر المسيحية)، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، الفجالة (القاهرة)، ط1، 1984م.
- رؤوف حبيب، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وأثارها الإنسانية على العالم، مكتبة المحبة، القاهرة، ط1، 1984م.
- سكاتولين، جوزيبي، تأملات في التصوف والحوار الديني (من أجل ثورة روحية متجددة)، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2013م.
- الكاملي فيصل بن علي، اليسوعية والفاثيكان والنظام العالمي الجديد، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1، 1431هـ/2010م.
- ماهر يونان عبد الله، الطوائف المسيحية في مصر والعالم، تقديم ومراجعة: القس جرجي صبحي، المركز المصري للطباعة، مصر، ط1، 2001م.
- الأب متى المسكين، لمحة سريعة عن رهبنة مصر ودير القديس أنبا مقار، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ط1، 1981م.
- ابن منظور، أبو جمال الدين (630هـ-711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1989م.
- الأنبا يونس: مذكرات في الرهبنة المسيحية، المكتبة القبطية، دب، ط1، 1989م.
- والقديسين، المكتبة القبطية، دب، ط1، 1989م.
- ويتلر، ج، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م.
- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، ج2، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1989م.
- راهبة من برية شيهيت، جوهر الحياة الرهبانية، مراجعة الأنبا إيسوزورس، دار نوبار للطباعة، دب، ط1، 2001م.

-Nouveau petit Larousse. Librairie Larousse. Paris .1970.p665

2. مواقع الأنترنت:

- إدموند خشان، الحياة الرهبانية في الكنيسة، (2003/01/17)، عيلة مار شربل:

[http://www.ayletmarcharbel.org\(2016-10-15\)](http://www.ayletmarcharbel.org(2016-10-15))

- القمص أنثاسيوس فهمي جورج:

- مدخل في علم الآبائيات: الباترولوجي، موقع الأنبا تكلا هيمانوت:

[http://st-takla.org/books/fr-athnasion-fahmy/patrology/works.htm\(20-11-2012\)](http://st-takla.org/books/fr-athnasion-fahmy/patrology/works.htm(20-11-2012))

- الحياة النسكية كوسيلة للتربية الرهبانية، موقع الأنبا تكلا هيمانوت: (2012/10/15) <http://st-takla.org>

- تيموثاوس المحرق، الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى: <http://takfiknamati.tv/wp->

الهوامش:

- ¹ - الأنبا يوانس، مذكرات في الرهينة المسيحية، المكتبة القبطية، دب، دط، ص76-77.
- ² - المنهج التاريخي: اعتمده في تتبع نشأة الرهينة كظاهرة دينية، لها أسبابها، وظروفها، ثم التطورات الحاصلة في بنيتها.
- ³ - المنهج الوصفي: وهو المنهج الذي يعتمد على دراسة الظاهرة كما هي، ويهتم بوصفها وصفا دقيقا. ولا يقتصر الأسلوب الوصفي على جمع المعلومات والبيانات عن ظاهرة معينة بل لا بد من تصنيف هذه المعلومات وتنظيمها، بهدف فهم واقع الظاهرة كما هو ومن ثم الوصول إلى استنتاجات وتعميمات لتطويع موضوع هذه الظاهرة. وكما سبق القول لا ينتهي البحث الوصفي بالحصول على هذه المعلومات بل لا بد من أن يتعدى ذلك للوصول إلى تفسيرات واستنتاجات وتعميمات. وهذا ما اعتمده في البحث، فقد درسنا الظاهرة، ووصفناها وصفا دقيقا، لفهم ظاهرة الرهينة في الدين المسيحي لاستنتاج دورها الدفاعي عن العقيدة المسيحية من جهة، ونشر المسيحية في أقاصي الأرض ثانيا.
- ⁴ - ابن منظور، أبو جمال الدين(630هـ-711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1989م، ج1، ص1748.
- ⁵ - المرجع نفسه، ص1748.
- ⁶ - المرجع نفسه، ص1748.
- ⁷ - الأنبا يوانس، مذكرات في الرهينة المسيحية، مرجع سابق، ص1.
- ⁸ - **Nouveau petit larousse**, (Paris : Librairie Larousse), p665.
- ⁹ - إدموند خشان، الحياة الرهبانية في الكنيسة، (2003/01/17)، عيلة مار شربل: (2016-10-15)
- ¹⁰ - رؤوف حبيب، تاريخ الرهينة والديرية في مصر وأثارها الإنسانية على العالم، مكتبة المحبة، القاهرة، دط، ص23.
- ¹¹ - مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية الميسرة، ج2، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، دط، ص882.
- ¹² - ماهر يونان عبد الله، الطوائف المسيحية في مصر والعالم، تقديم ومراجعة: القس جرجي صبحي، المركز المصري للطباعة، مصر، دط، 2001م، ص165.
- ¹³ - أمينحكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مطبعة رمسيس، القاهرة، دط، 1963م، ص1.
- ¹⁴ - الأنبا يوانس، مذكرات في الرهينة المسيحية، مرجع سابق، ص1.
- ¹⁵ - القمص أنثاسيوس فهمي جورج، الحياة النسكية كوسيلة للتربية الرهبانية، موقع الأنبا تكلا هيمانوت: (2012/10/15) <http://st-takla.org>
- ¹⁶ - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج10، ص497.
- ¹⁷ - بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1987م، ج8، ص354.
- ¹⁸ - متى 11: 26.
- ¹⁹ - تك 37: 34. اقلادبوس بك لبيب، قاموس اللغة القبطية، المطبعة الوطنية، مصر، دط، 1895م، كلمة cok
- ²⁰ - الأنبا يوانس، باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين، المكتبة القبطية، دب، دط، ص158. وتدرس يعقوب، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية، المكتبة القبطية، مصر، دط، ص35.

- 21- المرجع نفسه، ص158.
- 22- المرجع نفسه، ص158.
- 23- المرجع نفسه، ص63.
- 24- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص1.
- 25- الأنبا يوانس، باقات عطرة من الأبرار والقديسين، مرجع سابق، ص170.
- 26- المرجع نفسه، ص170.
- 27- رؤوف الحبيب، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم، مرجع سابق، ص34-35. والأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص30-31.
- 28- ويسابيوس القيصري (260-340م): أول مؤرخ للكنيسة المسيحية، وصديق الإمبراطور قسطنطين. له عدة مؤلفات في التاريخ والعقيدة منها: "تاريخ الكنيسة"، "حياة قسطنطين". بيرل سمارى، المؤرخون في العصور الوسطى، ترجمة: قاسم عبده قاسم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1984م، ص44.
- 29- رؤوف الحبيب، تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم، مرجع سابق، ص34-35.
- 30- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص29-30.
- 31- المرجع نفسه، ص31.
- 32- سكاتولين، جوزيبي، تأملات في التصوف والحوار الديني (من أجل ثورة روحية متجددة)، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 2013م، ص295.
- 33- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص10.
- 34- الأب متى المسكين، لمحة سريعة عن رهبنة مصر ودير القديس أنبا مقار، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ط1، 1981م، ص102.
- 35- أحمد علي عجيبية، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004م، ص63.
- 36- رؤوف حبيب، الرهبنة والديرية في مصر، مرجع سابق، ص16.
- 37- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص69.
- 38- المرجع نفسه، ص69.
- 39- المرجع نفسه، ص69.
- 40- المرجع نفسه، ص70.
- 41- تيموثاؤس المحرقى، الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى، مرجع سابق، ص201.
- 42- المرجع نفسه، ص201.
- 43- المرجع نفسه، ص203.
- 44- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص:ج.
- 45- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص72.
- 46- المرجع نفسه، ص76.
- 47- المرجع نفسه، ص76.
- 48- المرجع نفسه، صص76-77.
- 49- المرجع نفسه، ص77.
- 50- تلتش، بول، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، دط، 2012م، صص157-158.
- 51- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص70.
- 52- المرجع نفسه، ص70.
- 53- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، دار الحامد للنشر والتوزيع: دار الراية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1430هـ/2009م، ص149.

- 54- المرجع نفسه، ص149.
- 55- الأنبا يوانس، مذكرات في الرهبنة المسيحية، مرجع سابق، ص85.
- 56- المرجع نفسه، ص86.
- 57- المرجع نفسه، ص76.
- 58- المرجع نفسه، ص76.
- 59- المرجع نفسه، ص87.
- 60- المرجع نفسه، ص76.
- 61- المرجع نفسه، ص87.
- 62- المرجع نفسه، ص75.
- 63- المرجع نفسه، ص28.
- 64- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص6.
- 65- بتشر، أ.ل، تاريخ الأمة القبطية، ترجمة: اسكندر تاضروس، مكتبة المحبة، القاهرة، دط، دت، ج1، ص170.
- 66- أحمد علي عجيبية، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، مرجع سابق، ص69.
- 67- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص6.
- 68- أحمد علي عجيبية، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، مرجع سابق، ص66.
- 69- المرجع نفسه، ص67.
- 70- المرجع نفسه، ص6.
- 71- المرجع نفسه، ص6.
- 72- حبيب سعيد، تاريخ المسيحية (فجر المسيحية)، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، الفجالة (القاهرة)، دط، دت، ص173.
- 73- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص22.
- 74- جوزيف نسيم يوسف، دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، مؤسسة شباب الجامعة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، دط، 1984، ص181.
- 75- للتوسع انظر: ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، دار تنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007م، ص15 وما بعدها.
- 76- تيموثاؤس المحرقى، الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى، مرجع سابق، ص207.
- 77- المرجع نفسه، صص211-215.
- 78- للتوسع انظر: حبيب سعيد، تاريخ المسيحية (فجر المسيحية)، مرجع سابق، ص131.
- 79- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص12.
- 80- المرجع نفسه، صص15-16.
- 81- أحمد حسن القواسمة، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، مرجع سابق، ص148.
- 82- إبراهيم أحمد العدوي، المجتمع الأروبي في العصور الوسطى، مطبعة جامعة القاهرة، والكتاب الجامعي، القاهرة، دط، 1980م، ص72.
- 83- جوزيف نسيم يوسف، دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، مرجع سابق، ص13.
- 84- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، صص15-16.
- 85- لوريمر، جون، تاريخ الكنيسة، دار يوسف كامل، القاهرة، دط، 1982م، ج2، ص137 وما بعدها.
- 86- أحمد حسن القواسمة، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، مرجع سابق، ص148.
- 87- القمص أنثاسيوس فهمي جورج، مدخل في علم الأبائيات: الباترولوجي، موقع الأنبا تكلا هيمانوت: <http://st-takla.org/books/fr-athnasion-fahmy/patrology/works.htm> (20-11-2012)

- 88- مجموعة من المؤلفين، بستان الرهبان لأباء الكنيسة القبطية، مطرانية بني سويف، مصر، ط1، سنة1968م، ص128.
- 89- أثناسيوس المقاري، معجم المصطلحات الكنسية، مطبعة دارنوبار، القاهرة، ط2، 2003م، ج1، ص139.
- 90- تيموثاؤس المحرقي، الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى، (دون بيانات النشر)، ص18.
- <http://takfiknamati.tv/wp->
- 91- أمين، حكيم، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، مرجع سابق، ص22.
- 92- بتشر، أل، تاريخ الأمة القبطية، مرجع سابق، ص204.
- 93- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، مرجع سابق، ص148.
- 94- المرجع نفسه، ص205.
- 95- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج2، صص147-148.
- 96- أحمد علي عجيبة، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، مرجع سابق، ص100. وإبراهيم العدوي، المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى، مرجع سابق، ص71.
- 97- للتوسع انظر: الأنبا يوانس، مذكرات في الرهنة المسيحية، مرجع سابق، ص46 وما بعدها.
- 98- أحمد حسن القواسمة، موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة، مرجع سابق، ص149.
- 99- المرجع نفسه، ص149.
- 100- جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، مرجع سابق، ج1، ص102.
- 101- تيموثاؤس المحرقي، الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى، مرجع سابق، ص207.
- 102- المرجع نفسه، صص208-209.
- 103- ويتلر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص66 وما بعدها.
- 104- المرجع نفسه، ص115.
- 105- المرجع نفسه، صص117-118.
- 106- المرجع نفسه، صص115-123.
- 107- المرجع نفسه، صص129-130.
- 108- المرجع نفسه، ص132.
- 109- المرجع نفسه، ص132.
- 110- المرجع نفسه، ص143.
- 111- جوزيف نسيم يوسف، دراسات في تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، مرجع سابق، ص181.
- 112- المرجع نفسه، ص84.
- 113- للتوسع انظر: - التبشير والتعليم والطباعة في المشرق العربي في النصف الثاني من القرن 19: <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- هجوم الإنجليبين... التبشير المسيحي بالعالم العربي: <https://www.aljazeera.net/news/presstour/2018/9/8>
- الكاملي فيصل بن علي، اليسوعية والفاطيكان والنظام العالمي الجديد، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1، 1431هـ/2010.

أثر الضوابط والقيم على سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي

The Impact of controls and values on consumer behaviour in the Islamic economy

طالب دكتوراه عبد الرحمن نجار* / د محمد حمدي

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: فقه حضاري ومقاصد الشريعة

ecohamdi@gmail.com abouaflah76@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/23

تاريخ الإرسال: 2020/07/28

الملخص:

يعد السلوك الاستهلاكي ظاهرة اقتصادية هامة ودوافعه معقدة للغاية، أين تهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور الضوابط والقيم في تحقيق الوعي والرشد لدى سلوك المستهلك، كما أوضحت هذه الدراسة طرق حماية المستهلك من الأفكار الدخيلة التي تؤثر سلبا على سلوكه، وبينت حدود حرته الاستهلاكية على ضوء القيم والضوابط التي تهدف إلى الكشف عن الأسباب المعيقة لحصول الرشد في سلوكه ومعالجتها. وقد خلصت الدراسة إلى أن الغاية من الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي تحقيق المصلحة، من خلال الضوابط والقيم التي تكسب المستهلك الوعي والرشاد، وتحول ذلك سلوكا استهلاكيا مثاليا يقوده نحو الحلال الطيب ويبعده عن الحرام الخبيث. انطلاقا مما سبق تمت صياغة الإشكالية على النحو الآتي: كيف يعيد الاقتصاد الإسلامي التوازن والرشد إلى سلوك المستهلك من خلال الضوابط والقيم؟
الكلمات المفتاحية: الضوابط؛ القيم؛ سلوك المستهلك؛ الاقتصاد الإسلامي.

Abstract:

The consumer behaviour is an important economic phenomenon and its motivations are very complexed. This study aims to highlight the role of the controls and the values on achieving awareness and rationality in consumer behaviour. It aims also to detect the obstacles that prevent rationality; in order to treat them. It defines ways to protect the consumer from foreign ideas that negatively affect his behaviour, and it demonstrates the consumption freedom of consumer within the limits of the values and the controls.

The study concluded that the consumption in the Islamic economy aims to achieve benefit through the controls and the values that rise awareness and rationality within the consumer and lead to the ideal consumer behaviour that guides him to the good halal product and protects him from the forbidden malicious.

Based on the above mentioned; the problem of the study was formulated as: How does the Islamic economy restore balance and rationality in consumer behaviour; through the controls and the values?

Key words: controls and values, consumer behavior, Islamic economics.

مقدمة:

الاستهلاك سلوك يمارسه الإنسان ليحقق به حاجاته المختلفة حسب ظروفه الاجتماعية ومكانته المادية، وله أثر بالغ في الواقع الاقتصادي، لأنه نشاط دائم ومستمر يقوم به الأفراد والمؤسسات، إذ يوجّه الإنتاج ويعمل على تحقيق التناسق بين الحاجات والإمكانات المتاحة، ويتضمن مجموعة من الوظائف تختلف باختلاف ثقافات المجتمعات¹.

لأجل ذلك ركز الفكر الغربي اهتماماته على الجانب المادي في الإنسان، وأهمل فيه الجانب الروحي، فأشبعه ماديا حتى يحقق له رفاهية قصوى، متجاوزا بذلك مبادئه وقيمه وفطرته السليمة²، أما الإسلام جعل الإنسان نسقا بين المادة والروح، وحمله مسؤولية الاستخلاف في الأرض، وقيده بالجزاء في الآخرة بعد الممات، بهذا ضبط سلوكه ونظم حاجاته، حتى يتحلى بالعقلانية عند اتخاذ القرار، قال تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورقناهم من الطيبات"³، جعل هذا الربط سبيلا للاعتدال والتوسط والابتعاد عن الظلم والاعتداء⁴، إذ سخر له إمكانية الاستفادة من طيبات البر والبحر، وشرع له الضوابط والقيم، ليتحرى الحلال الطيب المفيد، ويدر الحرام المضر الخبيث.

مشكلة الدراسة:

عمت أنماط استهلاكية فاسدة في زماننا هذا، من انحراف في سلوك المستهلك، إشباعا للطلبات دون قيد أو شرط، وما ينجر عنها من تبيد للموارد، وإهدار للطاقات، واختلال في توازن الحياة، ويكمن الخطأ في التطرق إلى موضوع الاستهلاك في الاقتصاد الوضعي كوحدة اقتصادية مادية بحتة، بعيدة عن الضوابط والأعراف والقيم التي يستمد المستهلك منها توازنه ورشده الاستهلاكي، من هذا المنطلق تمت صياغة إشكالية البحث على النحو الآتي:

كيف يعيد الاقتصاد الإسلامي التوازن والرشد إلى سلوك المستهلك من خلال الضوابط والقيم؟

فرضية الدراسة:

إن الضوابط والقيم في العملية الاستهلاكية تعمل على تجسيد السلوك الاستهلاكي الرشيد والعقلاني في المجتمع، لاسيما من خلال الوعي الديني والاجتماعي، وهناك علاقة وطيدة بين توازن المستهلك الرشيد، وامثاله للضوابط والقيم التي حث الإسلام عليها.

أهمية الدراسة:

إن موضوع الاستهلاك في العالم اليوم غير متوازن بتاتا، إذ انتشرت المجاعات وسوء التغذية في مناطق من العالم، وفي نفس الوقت كثر التبذير والاستهلاك المظهري والترفي في مناطق أخرى، حيث تقدر الإحصائيات 16% من السكان ذوي الدخل المرتفع يستهلكون ما مقداره 82% من إجمالي ثروات العالم⁵، وهذا الواقع ما هو إلا صورة مما تعاني منه المجتمعات في الوقت المعاصر، مما يدل على أن الثقافة السائدة في السلوك الاستهلاكي وأنماطها فاسدة غير واعية، وهنا يكمن سر اهتمام المنهج الإسلامي بالقضايا الاقتصادية التي لا يحيا الناس إلا بها، وخاصة توزيع الثروة وعدالة توزيعها، وعليه فإن المشكلة الاقتصادية التي فسرتها النظريات الغربية وأرجعت علتها إلى نقص الموارد والثروات غير واقعية، وإنما المشكلة الحقيقية في ثقافة الاستهلاك كما بين ذلك الفكر الإسلامي، إذ رد ذلك إلى الإنسان الظالم لنفسه الذي أساء توزيعها وغيب العدالة في تقسيمها.

أهداف الدراسة :

إن المستهلك في الاقتصاديات الحديثة أصبح هدفاً للشركات الغذائية العالمية، حتى صار مدمناً على استهلاك سلع هو في غنى عنها، ويرجع سبب هذا الإدمان إلى انتشار العادات الغذائية الفاسدة، وغياب الرشد الغذائي، مما أدى إلى تفشي الاستهلاك البذخي وظهور تصرفات استهلاكية تتعارض مع القيم والأعراف الاجتماعية والدينية، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان الضوابط والقيم التي تنظم سلوك المستهلك وتوضح الحكمة منها، وتبين أهميتها وأثرها على سلوك المستهلك.

المطلب الأول: مفاهيم ومصطلحات:

الفرع الأول: مفهوم الاستهلاك عامة

تعريف الاستهلاك: لغة: يقال استهلك المال: أي أنفقه وأنفذه، يقال: استهلك المال باعه⁶، الاستهلاك بمعنى الإهلاك، يقال: استهلك الرجل الشيء وأهلكه، تصيير الشيء هالكا أو كالهالك⁷، اصطلاحاً: "استخدام السلع ضمن ضوابط معينة ومحددة في علم الاقتصاد، إذ أن هذه السلع تتطلب الإنفاق والجدية في الحصول عليها، عن طريق التبادل الذي يوصل في النهاية إلى استخدامها استهلاكاً أو إنتاجاً"⁸.

■ ويقصد به الإحراز على السلع والخدمات لاستعمالها للحصول على إشباع الحاجات⁹، وكل وحدة اقتصادية تهدف إلى إشباع الحاجات سواء كانت فرداً أو عائلة أو جماعة فهي عملية استهلاكية¹⁰. فالاستهلاك إذن يعتبر المحرك الأساسي في أي عمل اقتصادي وغاية كل نشاط إنتاجي¹¹، حتى صار السلوك الاستهلاكي في حد ذاته قيمة اجتماعية، به يقاس مركز الفرد الاجتماعي، و به تقاس قدرته على التغيير وإتباع "الموضة"¹². وقد كشف بعض دارسي ومنظري موضوع الاستهلاك أن التحليل السوسولوجي لأنماط الاستهلاك يمثل معياراً مهماً لتفسير بعض الملامح الأساسية للتنظيمات الاجتماعية المعاصرة¹³.

إذن فالاستهلاك هو كل ما يدفعه المستهلك لتلبية حاجاته، ويتغير حسب زمانه ومكانه وأهدافه، وحسب دوافعه وميولاته وأذواقه.

الفرع الثاني: مفهوم سلوك المستهلك

إن مجال سلوك المستهلك واسع ومعقد جداً، حيث يجد المستهلك رغبة طبيعية في البحث عن المتعة والحرية في الاستهلاك¹⁴، وقد وجد الباحث مفاهيم عديدة للسلوك الاستهلاكي منها:

- السلوك: مصدر سَلَّكَ طريقاً وسَلَّكَ المكانَ يَسْلُكُهُ سَلْكَاً وسَلُوكاً وسَلَّكَه غَيْرَهُ¹⁵.
- السلوك الاقتصادي: النشاطات الموضوعية الظاهرة للإنسان، والظواهر الاقتصادية ليست إلا ظواهر سلوكية للإنسان نتيجة العوامل المنشطة التي تحيط به، كالدعاية وأجهزة الإعلام والناس والطبيعة والحاجات الضرورية¹⁶.
- وتعريف آخر للسلوك: هو "إظهار خارجي لمجموعة من العمليات الداخلية توحى عموماً بالفاعلية أو القصدية، لكنها أحياناً تكون غير إرادية"¹⁷، وتتولد عن حاجة داخلية من أجل إحراز لذة إنسانية محددة¹⁸.

ومن خلال ما سبق نستنتج أن سلوك المستهلك هو كل النشاطات والمواقف والتصرفات التي يحدثها المستهلك عند إشباعه لحاجاته الشخصية، من خلال عملية الانتقاء والغريزة لما هو موجود

ومتوافق مع الحاجات التي تعلق بها، حسب القدرة الشرائية المتوفرة لديه، ويرتبط هذا السلوك المستهلك بثقافة الشخص وتفكيره في اتخاذ قراراته المرتبطة باستهلاك الموارد المتاحة التي يحتاجها. المستهلك: "يشكل المستهلك كيانا مجردا، هو مصدر الطلب في الأسواق وهو يقرر ما يشتري بمعزل عن الفاعلين الآخرين، على أساس سعر المواد المتوفرة ونوعيتها، وفي ضوء التفضيلات التي هي مستقرة ومصنفة"¹⁹.

الفرع الثالث: مفهوم الاقتصاد الإسلامي

للاقتصاد الإسلامي مفاهيم متنوعة يحاول الباحث أن يعرض بعضها وهي:

- هو الطريقة التي يفضل المسلمون إتباعها في حياتهم الاقتصادية، ويشمل كل قاعدة أساسية في الحياة التي تتصل بفكرة العدالة الاجتماعية²⁰.
- وهو مذهب ونظام يشمل مجموعة الأصول والضوابط الاقتصادية المستنبطة من الدين الإسلامي، تراعى فيه مقتضيات مصالح ومنافع الناس²¹، وهذا مما يؤدي إلى تأييد القيم التي توجه سلوك الأفراد²²، التي تستوجب منهم دون وعي تحديد علاقتهم بأنفسهم، ومع الآخرين.
- وهو عبارة عن مجموعة الأحكام الشرعية الإسلامية التي تنظم حركة المال²³، المستنبطة من مصادر الدين الإسلامي، والتي تخص المعاملات الاقتصادية المختلفة، في ظل نظام شامل ومتكامل مع الأنظمة الإسلامية الأخرى²⁴.

الفرع الرابع: تعريف الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي

كما عرفه الدكتور عيسى عبده في كتابه الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج أنه "الاقتصاد الذي يبحث فيما يكون به تماسك البدن والجنس"²⁵، ويشير هنا إلى التماسك الذي هو الجذوة المتقدمة التي تدفع الفرد إلى اتخاذ سلوك اقتصادي معين عند استقاء حاجاته الأساسية، وهذا التماسك لا ينفصل أحدهما عن الآخر حتى يعيش الناس في حدود حاجاتهم مع مراعاة حقوق غيرهم وهو مجموعة السلع والخدمات التي تكون السلة المختارة من الحلال الطيب لغرض الوفاء بالحاجات، والاستعانة بها على طاعة الله تعالى²⁶،

فالمستهلك في الاقتصاد سلوكه يمتاز برشيد والتوازن بين ورذيلتي الإسراف والتقتير²⁷، ومعادلته في الاستهلاك الإسلامي هي: (الحاجة + القدرة المادية + الرغبة المشروعة)، أما المستهلك في الاقتصاد الوضعي فمعادلته: (الرغبة + القدرة المادية فقط)، دوافعه الأولية من الاستهلاك إشباع لرغائبه ليس إلا²⁸، إذ لا يفرق بين الحلال والحرام، ولا العدل والظلم، وإنما يهدف إلى غاية الإشباع المادي والرفاه المعيشي دون الوقوف بالحاجة عند حد معين من مقتضيات المصلحة الاقتصادية أو الاجتماعية، وتقوم أساليب استهلاكه على أساس غير متزن لغياب البعد الديني والأخلاقي²⁹، ونتيجة ذلك فقد راجت السلع الكمالية وراجت الدعاية ولافتات الإعلانات من أجل المزيد من الاستهلاك غير المسؤول³⁰، مما أدى إلى سيادة السلوك الاستهلاكي المفرط في المجتمع³¹.

ولذلك يعتبر الاستهلاك في التشريع الإسلامي وسيلة لتربية الإنسان وتقويمه، يقول الله في محكم تنزيله: "وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا"³²، يقول ابن كثير: "أي ليسوا بمبذرين في إنفاقهم فيصرفون فوق الحاجة ولا بخلاء على أهلهم فيقتصرون في حقهم فلا يكفون، بل عدلا خيارا، وخير الأمور أوسطها"³³، فالإنسان ملوم إن أسرف ومحسور إن أقتر، والقوام في التوسط بين الأمرين وبالحنونة بين السيتئين³⁴.

وما نستنتج من التفسير السابقة أن الإسلام وضع المعايير التي تضبط الاستهلاك الرشيد، وحث المستهلك المسلم على التوسط والاعتدال، وأن يتحرى العدل في حياته كلها، لا إفراط ولا تقريط.

الفرع الخامس: مفهوم الضابط

في لسان العرب: ضبط الشيء حفظه بالحزم، ورجل ضابط: أي حازم³⁵، في معجم الوسيط: ضبطه ضبطاً: حفظه بالحزم حفظاً بليغاً، وأحكمه وأتقنه، ويقال: ضبط البلاد وغيرها: قام بأمرها قياماً ليس فيه نقص، والكتاب ونحوه: أصلح خلله أو صححه وشكله، والمتهم: قبض عليه (محدثاً)، تضبط فلاناً: أخذته على حبس وقهر، الضابط: عند العلماء: حكم كلي ينطبق على جزئياته، جمع ضوابط³⁶، والضوابط الاجتماعية: هي العمليات الاجتماعية التي ينتظم من خلالها سلوك الفرد أو المجتمع، وكل مجتمع لديه معايير وقواعد لتنظيم وضبط السلوك، وآليات لتأكيد الانقياد لهذه المعايير والقواعد، وتجنب الخروج عليها أو الانحراف عنها³⁷.

الفرع السادس: مفهوم القيم

المعجم اللغوية تورد مجموعة من الدلالات لكلمة "القيمة"، هي مشتقة من الفعل "قوم"، وكذلك دين قويم وقوام أي مستقيم، والقيمة بالكسر: واحدة القيم، وماله قيمة: إذا لم يدم على شيء³⁸، وانشد ابن بري لكعب بن زهير:

فهم ضربوكم حين جرت من الهدى بأسياهم حتى استقمتم على القيم³⁹.

● القيم هي: الأفكار التي يؤمن الناس بها فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي، وما هو خطأ وما هو صواب وما هو مرغوب فيه ومرغوب عنه⁴⁰.

● وكذلك القيم هي: منظومة متكاملة لضبط السلوك، تتسع لتشمل المعنى الوجداني الذي يرتبط بالإنسان في كيانه ودافعيته وحافزيته، وترتبط القيم بكل عوالم الإنسان: عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء⁴¹، وتسهم في تحسين واقع الأفراد والمجتمعات من خلال تفعيل المنظومات الكلية والرؤى النظرية⁴².

● والقيم هي عبارة عن الأحكام التي يصدرها الأفراد للأشياء في ضوء تقييمهم لها، وتتم هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد وواقعه⁴³، ولا يمكن أن توجد قيم إلا إذا وجدت حاجة ملحة إليها، فهي بمثابة قيم بيولوجية تتحول مرور الزمن إلى قيم اجتماعية⁴⁴.

الفرع السابع: مفهوم الحاجات

■ الحاجات هي الشروط والظروف المحددة التي يستحيل البقاء بدونها، والتي يجب توفرها ليستم الإنسان في حياته أو الجماعة الاجتماعية في وجودها⁴⁵، وتعد الحاجة شيء ضروري، خاصة إذا كانت الحاجة من أجل البقاء⁴⁶.

■ وهي: "كل رغبة مشروعة تتطلب الإشباع"⁴⁷، وكل حاجة نافعة وجالبة لمصلحة ودافعة لمفسدة، والمنفعة هي "قدرة الشيء على إشباع الحاجة"⁴⁸.

■ وكذلك هي الأشياء التي يشعر الناس بالحاجة إليها، وتنقسم إلى⁴⁹: الحاجات الأولية: أي الضرورية للحياة كالغذاء والسكن واللباس، الحاجات الثانوية: أي غير الضرورية للحياة كالسيارات، إلا أن حاجات الإنسان متناسقة مع درجة تطور بيئته، فالحاجة تزداد كلما تطور المجتمع، هذا وتعتبر الحاجات هي الغاية النهائية للنشاط الاقتصادي.

فالحاجة في الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد الإحساس بالتمتع واللذة أو بالألم والحرمان، وإنما الحاجة الحقيقية نابعة من حاجتي الجسد والروح في الإنسان⁵⁰، وإحساسه للوصول إلى شيء هو بحاجة إليه في حياته وقيامه لوظيفته⁵¹، وتتميز الحاجة في الاقتصاد الإسلامي بعلاقتها بالمصلحة المعتمدة.

الفرع الثامن: مفهوم الرغبات

■ تشير إلى تلك الأشياء التي تشتهيها النفس⁵²، وهو شعور واضح بالاهتمام والتمسك بأمر ما، ناتج عن معرفة بمضامين هذا الأمر، مع إدراك مناسب لأساليب الحصول عليه بهدف خفض التوتر والقلق⁵³.

■ رغب ويرغب رغبة إذا حرص على الشيء وطمع فيه، قال والرغائب: ما يرغب فيه ذو رغب النفس، ورغب النفس: سعة الأمل وطلب الكثير⁵⁴.

ونستنتج مما سبق أن الإسلام يتعامل مع إشباع الحاجات وليس إشباع الرغبات، إلا من خلال القيم والضوابط، وأن تكون الرغبة من ورائها حاجة ملحة.

المطلب الثاني: أثر الضوابط في سلوك المستهلك من منظور الاقتصاد الإسلامي:

إن أصل العملية الاستهلاكية في الإسلام الرخصة المشروطة والحرية المقيدة، حيث تحكمه قواعد وضوابط دقيقة وعميقة بأبعادها الأخلاقية وتشريعاتها المفصلة، والمقصد منها ضمان جلب مصلحة أو درء مفسدة للفرد والمجتمع⁵⁵، وهنا تظهر أهمية هذه الضوابط التي تحفز المستهلك لبلوغ حد الكفاية، وتحذره عند الإشباع من الغواية، وشرعت له معايير عامة لحياته عند إنتاجه واستهلاكه واستمتاعه بثمرات جهده واجتهاده⁵⁶، يقول تعالى: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ"⁵⁷.

الفرع الأول: التزام الأولوية في سلوك المستهلك

لقد شرع الإسلام للأفراد إشباع حاجاتهم وقيدها بمبدأ الأولوية على ثلاث مستويات هي: الضروريات، والحاجيات والتحسينيات، وهذا الترتيب المنطقي للسلوك الاستهلاكي يحقق التوافق والتكامل مع السلوك الإنتاجي في المجتمع، ويؤدي إلى ترتيب أولويات الإنتاج بالنسبة إلى المنتج، وإلى توجيه أولويات الاستهلاك بالنسبة للمستهلك، لتأمين الضروريات التي يكون الطلب عليها كبيرا، وهذا يؤدي بالطبع إلى وفرة السلع الضرورية، مما يساعد على تحقيق الاكتفاء وتحسين الرفاه للمجتمع⁵⁸.

وقد رتبت هذه الأولويات وفق الترتيب الآتي: الضروريات: هي النفقات التي لا تستقيم الحياة بدونها، وتتضمن حفظ الكليات الخمس: (الدين، النفس، العقل، النسب، المال)، فهي عصب حياة الناس، والوعد الذي يجتمع عليه الإنسان في أموره⁵⁹، والحاجيات: ما يحتاج إليه دون حد الضرورة، وما يخفف المشاق ويجعل الحياة أكثر يسرا، والتحسينيات: وهي النفقات التي تجعل الحياة رغبة طيبة⁶⁰، فترتيبها مهم ويشكل نسقا منسجما⁶¹، ومن خلال هذه الأولويات يفرض الإسلام على سلوك المستهلك تأثيرا مباشرا في تحديد نوعية الطلب، مما يؤدي بصور غير مباشرة إلى الحد من إنتاج السلع الكمالية أو السلع ذات المحتوى الترفي، من منطلق حرمة التفاخر والبذخ في الاستهلاك وتفضيل التوازن والبساطة والاعتدال في المعيشة⁶².

إن روعة الدين الإسلامي تكمن في الحث على ترتيب الأولويات في العصر الحاضر وضمانه للعيش الكريم في المستقبل، فقد روي عن سعد بن أبي وقاص أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "الثلاث والثلاث كثير، أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس"⁶³، نلاحظ أن تهذيب الحاجات بقيم الدين ومبادئ الإسلام تريح الأفراد والأمة من آفات كثيرة كانت السبب في مشكلات عويصة في المجتمعات الغربية في هذا العصر⁶⁴.

الفرع الثاني: استهلاك الطيبات طاعة وعبادة

بلغت العناية الربانية بالسلوك الاستهلاكي شأنًا عظيمًا، إذ اهتم الإسلام به اهتمامًا خاصًا وأبدى له قيمة عالية، حيث احتل هذا الموضوع في القرآن والسنة موقعا كميًا وكيفيًا، لما لهذا السلوك من خطر إن سلبا أو إيجابا، وهذا السلوك الاستهلاكي في حد ذاته عبادة إن توفر فيه شرطا النية والحلال، ولذلك فإن فالمستهلك المسلم طعامه طيب وأكله مستطاب، قال تعالى: "وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" ⁶⁵، فالإسلام يشجع على استهلاك الطيبات ويأمر بها، في قوله تعالى: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" ⁶⁶، والمغزى من هذه الأحكام حرص الإسلام على الاختيار الأفضل للغذاء، والتحسين المستمر في إيجاده وتوفره ⁶⁷، وفق نظام أقره الله تعالى لعباده في حدود ضابطين أساسين هما الحلية والطيبة، بها يقيم الإنسان صلبه و بها يستطيع مواصلة عمله الصالح، في عمارة الأرض والانتفاع بخيراتها ومواردها ⁶⁸، وفي هذا الصدد يقول رسول الله ﷺ: "إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده" ⁶⁹، إن الناظر في القرآن الكريم يجد أن الله يحفزنا على الاستهلاك الطيب الحلال، حيث لا غنى لنا عن هذا الاستهلاك كي نحيا ونمارس حياتنا بجد ونشاط ⁷⁰، قال تعالى: "فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ" ⁷¹.

والاستهلاك المقترن بالشكر للمنعم سبحانه، شرط لتحقيق السعادة والزيادة، و به ينال الإنسان الاطمئنان في الدنيا والآخرة، وأوضح ذلك بقوله سبحانه وتعالى: "يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ" ⁷²، وفي قوله: " وَإِنَّ شُكْرُكُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" ⁷³، وعلى هذا الأساس بنى الإنسان شخصيته وبيئته الصالحة، وصار يتمتع بعصمة من الخبائث وإتباع الهوى والشيطان، وحرر نفسه من العبودية إلا لله، وفي النتيجة صلاحه في الدنيا وفلاحه في الآخرة ⁷⁴، وقد قص الله سبحانه وتعالى علينا قصة أصحاب سد مأرب في سورة سبأ، حيث أن الله أمرهم بالتنعم بالمأكل والمشرب مع الشكر والامتنان لما أمرهم به وما نهاهم عنه، قال تعالى: "كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ" ⁷⁵ لكنهم "أَعْرَضُوا"، فكانت نتيجةهم الهلاك، قال تعالى: "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ" ⁷⁶، إذا لا بد من شكر نعم الله وإتباع نهجه، والحذر من كفره وعصيانه.

الفرع الثالث: الاستهلاك وسيلة لا غاية

الاستهلاك في الإسلام وسيلة ليحقق الإنسان أهدافه الدينية والدنيوية، مهما تعددت احتياجاته وتطورت فليس له أن يتوسع فيها خارج إطار "الوسيلة"، وأن لا يتخذ الاستهلاك غاية حتى لا يصل إلى بطن النعمة، قيل البطر: "أشر أهل الغفلة وأهل الباطل والركوب لمعاصي الله" ⁷⁷، وقد حذرنا الله سبحانه عن عاقبة البطر وقد كان سبب هلاك من قبلنا، قال تعالى: " وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْنٍ بَطِرَ مَعَيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَنْ مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ" ⁷⁸، فالتوسع في المأكل والتباهي في المناسبات والاهتمام المبالغ بالمظاهر يعد خروجاً عن حد "الوسيلة" ⁷⁹، يقول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطنه" ⁸⁰، فالإسلام حرم الاستهلاك التفاخري ⁸¹ أو الترفي لأنه انحراف وتحول من عملية مرتبطة بالإنتاج ومكملة له، إلى حالة مرضية تشبه الإدمان ⁸²، ويبقى الاستهلاك في الإسلام وسيلة وليس هدفاً من الحياة، لهدف عمارة الأرض وعبادة الله تعالى ⁸³، وليس ليستهلك كما تستهلك البهائم التي لا تفهم إلا التمتع والنهم، قال تعالى: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ" ⁸⁴، ومن ثم تحت تأثير ثقافة الاستهلاك يصبح الناس أكثر تأثراً بالدعايات والإعلانات، وتتحوّل ذواتهم إلى هياكل خاضعة ذليلة لا تملك من أمرها شيئاً، والاتجاه نحو المتع الحسية والاعتناء بالجسد

الفارغ مواكبة للعصر، مع كل المغريات التي تهدف إلى تجميل المظهر وإهمال المخبر⁸⁵، وفي نهاية المطاف يتحول الإنسان من كيان منتج ومؤثر في محيطه، إلى آلة مستهلكة ساذجة.

الفرع الرابع: العناية بحقوق الغير

إن منهج الاقتصاد الإسلامي لا يركز فقط على تعظيم الربح وإشباع الحاجات المادية للأفراد فحسب، بل جاء متضمنا العدالة وتحقيق القيم والأبعاد الاجتماعية عامة، فالإنسان الراشد لا يتجاهل عند إشباع رغائبه حاجة الآخرين ممن يعول، أو حتى عامة المساكين والمحتاجين، "لقوله صلى الله عليه وسلم: ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع بجنبه وهو يعلم به"⁸⁶، إذ قيد الاستهلاك بحالات المجتمع وإمكاناته، وعلى حسب ظروفه يتم تحديد أولوياته مع ترشيد استخدام موارده، مع التأكيد على توفير الحاجات الأساسية لكافة من في المجتمع⁸⁷.

فالملكية وفقا لهذه الأبعاد هي أساس الاستخلاف، وبالتالي يجب الإنفاق من هذه الأموال لإسعاد الغير، كما يحرم الجشع فيها، أو استثمارها في الحرام، أو اكتنازها أو احتكارها أو حبسها عن التداول⁸⁸، كما يختص المنهج الإسلامي على غيره بخاصية العدل والإحسان والإنفاق بدلا من تعظيم ظاهرة الأنانية المفرطة، وتتضمن كذلك مبدأ حرمة الاعتداء على الغير بأي صورة من صورته، بمقتضى حديث رسول الله ﷺ: "بكل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه"⁸⁹، وبمقتضى آيات القرآن الكريم التي تحث على العدل والإحسان وضمان حقوق الغير، يقول تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى"⁹⁰، حيث أن الإسلام منح للفرد الحق في الملكية، ولكنه وضع لذلك قيودا بحيث لا يتعارض ذلك مع مصلحة الغير، كما يعترف كذلك بالملكية العامة التي لا تذوب فيها ملكية الفرد وحرية الاقتصادية⁹¹.

المطلب الثالث: أثر القيم في سلوك المستهلك من منظور الاقتصاد الإسلامي:

إن القيم في حياة الإنسان انعكاس لما يحثك به في بيئته وعصره، وتتمثل في مجموعة من المسلمات الشائعة وتتضمن أحكاما تقييمية في ضوء ما يضعه المجتمع من قواعد وضوابط مختلفة⁹²، وتعد القيم المؤثر الأساسي في القرار الاستهلاكي⁹³، وهي مرتبطة بالثقافة ومبثوثة في نسيج المجتمع، وتختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات⁹⁴، حيث أن القيم تجعل حياة الأفراد أكثر توازنا وسلامة، وتحمي حقوق الآخرين من الإجحاف والاعتداء⁹⁵، لأن البشر امتزاج بين العقل والشهوات، فالشهوة تدفع إلى تحقيق الرغائب دون قيد وشرط، أما العقل فيرشد إلى أفضل الطرق للحصول عليها مع مراعاة الضوابط والقيم وحقوق الآخرين، وينتج عن هذا التوازن والإحساس بالمسؤولية وتحقيق العدالة⁹⁶.

الفرع الأول: الإنفاق حسب الحاجة والمنفعة

إن سلوك المستهلك في الاقتصاد الإسلامي تحكمه قيم شرعية واجتماعية وأخلاقية، غاية ذلك تحقيق المنفعة من كل استهلاك، حيث يشترط فيه العقلانية والرشد عند اتخاذ القرار، وله حدود يجب عدم تجاوزها مهما زاد الدخل أو انخفض السعر⁹⁷، إن ما يدفع للاستهلاك في الإسلام هو الحاجة المشروعة أو الحاجة الحقيقية، وليس ما جلب لذة أو دفع ألما نفسيا عابرا فقط، من الناس لا هم له سوى مضغ الطعام ونسج الكلام، كما قال عنهم النبي ﷺ: " شرار أمتي قوم ولدوا في النعيم، وغنوا به، وإنما نهمتهم ألوان الطعام والثياب ويتشدقون في الكلام"⁹⁸، ولا يمكن أن نستمد الحاجة والمنفعة من الرغائب والشهوات⁹⁹، وإنما الحاجة الحقيقية تجعل من المستهلك يختار طعامه، ذلك الغذاء الحلال الطيب الذي ليس فيه حق الغير، ولا ضرر ولا خبث، وليس فيه شيء مما نهاه الله ولا رسوله ﷺ،

فهو الطعام الذي قال الله تعالى فيه: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ"¹⁰⁰.

الفرع الثاني: التوسط في الاستهلاك:

لقد حث الإسلام المستهلك على الاعتدال والحكمة في الإنفاق، وحذره من أن يسحب الترف في الرزق فيكون مسرفاً، أو التقليد الأعمى للعادات السيئة فيصير مبذراً، أو يقتر على نفسه وعياله فيصير عليهم مضيقاً ومعسراً، وتصبح حياته عندئذٍ ضنكاً¹⁰¹، فلا بد للإنسان أن يعيش في توسط دائم، لا إسراف ولا تقتير، مساندة لمخططات التنمية، وإحرازاً للفرد المناسب من العيش في المستقبل والحاضر¹⁰²، وبيان ذلك في قوله تعالى: "والذين إذا أنفقوا ولم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً"¹⁰³، من وصايا الرسول ﷺ في مجال الاعتدال في الإنفاق: "كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا في غير مَخِيلَةٍ ولا سرف فإن الله سبحانه يحب أن يرى أثر نعمته على عبده"¹⁰⁴.

إن أفتي الإسراف والتبذير من أخطر الأمراض التي تتعرض لها الأمم والمجتمعات، والأثر البالغ الذي تتركه في الإدراك والمعتقدات¹⁰⁵، من تضييع للأموال وإتلاف للموارد، وتضييع للقيم والمبادئ والأعراف، وما ينتج عنه من تصرفات اجتماعية وفكرية ونفسية، وفي هذا الصدد كشفت دراسة إحصائية للمنظمة الدولية للتغذية والزراعة (فاو) لعام 2010، اعتبرت الجزائر من أكثر الدول استهلاكاً للخبز والذي يقدر بـ 49 مليون قطعة يومياً، والعجيب في هذا التقرير أنها احتلت المراتب الأولى في طرح الخبز في القمامة، وفي نفس الوقت تصنف الجزائر من أكبر الدول استيراداً للقمح¹⁰⁶.

وفي ضوء منهج الإسلام يكون السلوك الراشد في الاستهلاك على أساس التوازن بين إشباع حاجة الأفراد الضرورية، وبين الوفاء بحاجات الغير في المجتمع¹⁰⁷، وتعتبر العدالة الاجتماعية أساس الحياة، يهتم بمصالح الفقراء والأغنياء على حد سواء، والمجتمع في الإسلام كيان إنساني متواصل ومتكامل، فحارب ظهور الترف والبذخ¹⁰⁸، وشجع على البساطة والوسطية في الاستهلاك والإنفاق، واعتبر الثراء الفاحش خطر داهم على العباد والبلاد.

الفرع الثالث: الاقتصاد في الإنفاق والحث على الادخار:

الإنسان الراشد دائم الاستعداد لهزات الزمان، عن طريق الوعي الاقتصادي وترشيد النفقات، وكذلك من خلال فضيلة الادخار، وعدم تضييع النعمة عند توفرها، فالمقتصد قد أخذ الالتزام بالوسطية والعدل بين الطرفين¹⁰⁹، يروى عن عائشة، قالت: دَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ النَّبِيَّتَ فَرَأَى كِسْرَةَ مُلْقَاءَ، فَأَخَذَهَا فَمَسَحَهَا ثُمَّ أَكَلَهَا، وَقَالَ: "يَا عَائِشَةُ، أَكْرَمِي كَرِيمِكَ، فَإِنَّهَا مَا نَفَرَتْ عَنْ قَوْمٍ قَطُّ فَعَادَتْ إِلَيْهِمْ"¹¹⁰، فالإقتصاد قيمة حضارية مهمة، تجعل الفرد مسؤول عن نفسه وأهله، وعن أمته من حوله، وقد مدح الرسول ﷺ قوما لأنهم كانوا يتحملون مسؤولياتهم في الأزمات الاقتصادية ويتفقدون ضعفاءهم والمحتاجين الذين معهم، يقول النبي ﷺ: «إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْعَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ»¹¹¹.

فالإنسان المسلم يعيش بين كفاف وعفاف، فهو يأكل ليعيش لا يعيش ليأكل، دائماً يحاذر الاستهلاك التفاخري الذي يلعب دوراً خطراً في عملية التنشئة الاجتماعية، إذ تجعل التصرفات الاجتماعية تميل إلى الانحراف عن أهدافها المثالية الراقية¹¹².

ومما ينبغي أن نبادر به، الاعتناء بالنعم والاعتراف بمن أنعم بها علينا وشكره لدوامها وزيادتها، كما يقول أحمد بن عطاء الله السكندري: "لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك، فإن ذلك مما

يحط من وجود قدرك¹¹³، ولنا نماذج حية في القرآن الكريم توضح كيف تعايش الإنسان الراشد في الشدة والرخاء مع نفقاته، وكيف ساير موكب الحياة وعاش خليفة الله في أرضه¹¹⁴، وقد وردت أبعادا اقتصادية تتطابق مع حالنا اليوم في قصة يوسف عليه السلام، حيث وضع خطة للإنتاج والاستهلاك والادخار معا، مبنية على العدل في التوزيع والاقتصاد في الاستهلاك، حتى أخرج الأمة من أزمتها الخانقة¹¹⁵، قال تعالى: " قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَعْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يُعْصِرُونَ"¹¹⁶.

الفرع الرابع: مواجهة المستهلك للنزعة الاستهلاكية

إن الاستهلاك ثقافة¹¹⁷ تراكمية لعوامل التنشئة الاجتماعية المختلفة، التي تنتج بفعل الضوابط والقواعد التي تربط بين الأفراد وثوابتهم، فهي تربط الفرد بهويته والمجتمع بتقاليده، وتمنح قدرا من الخصوصية لكل منهما لتأكيد الهوية والذات معا¹¹⁸، لكن تطور الاستهلاك من مفهومه التبادلي الذي يركز على البيع والشراء، إلى مفهوم ربحي يركز على غزو الأسواق وحقول الأبرياء، فأصبحت علاقة غير متكافئة بين الشركات المنتجة والمستهلك، حتى تحول هذا السلوك إلى نزعة خطيرة على أخلاق الأفراد وثوابت المجتمع.

وخاصة عندما سعت هذه الشركات إلى امتلاك سلطة الإعلام للسيطرة على عواطف المستهلكين بدغدغة مشاعرهم واستغلال سذاجتهم¹¹⁹، والإعلام هو أخطر وسائل التشكيل الثقافي، ويلعب دورا مهما في توجيه الرأي العام، ويؤثر في إعادة هيكلة القيم في المجتمع وزعزعة ثوابته¹²⁰، وإجبار المستهلك على اقتناء ما لا يحتاجه باستعمال وسائل جذب ومراوغة ودغدغة للعواطف¹²¹، وسينتج عن هذا تنشئة اجتماعية سلبية، وانحرافا عن الأهداف المثالية، فأصبح الإنسان يضحى بحرية ومبادئه لمجرد أن يستهلكوا أكثر و فقط¹²²، وهذا سيؤدي حتما إلى اختلال في التوازن بين الإنسان وطبيعته¹²³، من إهدار للموارد واستنزاف للثروات، مما يحفز على ظهور سلوك التعامل الفردي وروح الأنانية، والرغبة في التميز والظهور من خلال الاستهلاك التفاخري، فضلا عن إهمال قيمة العمل والإنتاج وتشويهه بين طبقات المجتمع¹²⁴.

الفرع الخامس: انتقاء الطيب من الغذاء

إن الغذاء الذي يختاره الإنسان المؤمن يشترط فيه ضابطا الحلال والطيبة، لقوله تعالى: وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ"¹²⁵، وضابط الحلال والحرام مرهون بالحاجة والمنفعة، والتحریم مرهون بالفساد والضرر¹²⁶، فمن خلال هذه القيم والضوابط حدد الاستهلاك خصائصه التي يقوم بوظيفته الايجابية¹²⁷، فتحري المصلحة والمفسدة في أمور الناس واجب، ولا يمكن بأي حال من الأحوال إهمال مصالحهم، أو تركهم يقترفون المفسدة ويقربونها¹²⁸، ومن مقاصد الإسلام "تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها"¹²⁹.

هذا الاستهلاك الساذج يعتبر آفة اجتماعية واقتصادية عواقبها وخيمة ومحدقة، مثل التسوق من غير حاجة، واستهلاك السلع الجاهزة، والإفراط في اللحوم، والأغذية المصبرة¹³⁰، والمضافات الغذائية التي صار يعتمد عليها اعتمادا كلياً في الصناعات الغذائية، منها الملونات، والمحسّنات والمثخنات والمثبتات¹³¹، ونتيجة ذلك انتشار الأمراض الخطيرة والعلل المزمنة بين الناس، نتيجة استهلاكهم للمواد الكيماوية والمضافات الإنزيمية، التي يتم تسويقها من قبل الشركات التي تأخذ في الحسبان فوائدها الربحية

ليس إلا، دون مراعاة الكميات المسموح بها، وشروط السلامة المعترف بها، أو التأثير التراكمي الناتج عن الاستهلاك المفرط¹³²، التي تهدد الإنسان بمضارها¹³³.

فلو تفحصنا الكميات الضخمة من شحوم وجلود وعظام الميتة والخنزير التي تدرج في الغذاء من خلال الشركات العالمية للصناعات الغذائية، فإننا سنندش لكثرتها وضخامتها، والسؤال المحير: كم من هذه المواد المقرفة التي تغزوا الأسواق الإسلامية؟¹³⁴، فالأغذية غير السليمة تؤثر على الشخص الواحد وعلى الأمة بأكملها¹³⁵، وتحدث اضطرابا في الحياة بسبب المرض وسوء التغذية، وبطء التنمية الاقتصادية، وتصيب الاقتصاد بالضعف والوهن¹³⁶، وترهق القطاع الصحي والقطاعات الأخرى في الدولة بالتبع¹³⁷، وقد حذرنا نبينا محمد صلى عن المراوغة والاستهتار بحدود الله، عندما ذكر الصحابة عنده فوائد شحوم الميتة، أنها تستعمل لطلاء السفن ودهن الجلود والإنارة¹³⁸، فقال لهم صلى الله عليه وسلم: قاتل الله اليهود إن الله حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه¹³⁹، يبين الحديث الشريف أن الرسول صلى الله عليه وسلم حذرنا من الالتفاف والمراوغة بأوامر الله سبحانه، لأن الله يعلم خفايا الأمور وما تخفي الصدور.

وقد أشار المرسوم التنفيذي 12-214 على مجموعة من الشروط التي أوجب التقيد بها عند استعمال المضافات الغذائية واعتماد معادلة الضرر والمنفعة¹⁴⁰، فالاحتياج للغذاء مهم، والأهم منه اختيار النقي الطيب الآمن من كل المواد المضرة والمضافات السامة¹⁴¹، وتحت مظلة السوق والحرية الاقتصادية قامت الأنظمة الاقتصادية الغربية بتحويل الدول المتخلفة إلى أسواق لتفريغ الفاسد من السلع والغذاء والمواد الكيماوية السامة¹⁴²، لذلك لا بد من البدائل الآمنة والخالية من الملوثات والمحرمات، وتشجيع الإنتاج المحلي النظيف الذي يلبي مصلحة الأمة بأكملها، أفضل من الاستسلام لهذه القذورات المقرفة التي تقتحم الأسواق والبيوت قسرا دون استئذان، يقول ابن القيم: "إن هذه الصناعات فرض على الكفاية فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها، كما أن الجهاد فرض على الكفاية"¹⁴³، فلا يمكن أن تحيا أمة تتغنى بالإسلام، وتفتقر إلى الهياكل الإنتاجية والتنموية، حسبما تقتضيه مصالحها السياسية والاقتصادية¹⁴⁴.

الخاتمة:

إن التطورات التي أنتجتها التقلبات الاقتصادية والاجتماعية في العالم جعلت المؤسسات التجارية العالمية تتبع خطة إستراتيجية وربحية، وتتمثل في التحفيز على الاستهلاك ألا مسؤول من خلال الإعلانات الترويجية في وسائل الإعلام¹⁴⁵.

من هذا المنطلق جاء هذا البحث ليلقي الضوء على السلوك الاستهلاكي في الاقتصاد الإسلامي الذي ينبثق من نظم وتشريعات محكمة، من خلال القيم والضوابط، المقصد منها إحراز المصلحة ودرأ المفسدة للأفراد والمجتمع، ومبدأ الجمع بين المادة والروح، والربط بين الضوابط الدينية والقيم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية.

ومن خلال هذه الدراسة نلخص مجموعة من النتائج كالآتي :

- إن الضوابط والقيم هي الضامن الأساسي في ترشيد الاستهلاك، والتفريط فيها يلحق الأذى بالضروريات الخمس الكبرى، التي لا تقوم الحياة إلا بها، فتجعل المجتمع في خطر محقق، فيعتني الناس بسلع وخدمات تافهة مضرة، ويعرضون عن الضرورية النافعة.
- إن الاقتصاد الإسلامي يتعامل مع إشباع الحاجات لا لإشباع الرغبات، إلا من خلال القيم والضوابط، وأن تكون الرغبة من ورائها حاجة ملحة.

- الاقتصاد الإسلامي لا يركز فقط على تعظيم الربح وتحقيق الرفاهية المادية للأفراد فحسب، بل هو يتضمن العدالة الاجتماعية وتحقيق القيم السامية، ودون إهمال لحاجات الآخرين.
- الإنسان الراشد المنضبط يعيش بين كفاف وعفاف، فهو يأكل ليعيش لا يعيش ليأكل، دائما يحاذر الاستهلاك الترفي التفاخري الذي يلعب دورا خطرا في عملية التنشئة الاجتماعية.

توصيات:

- على المؤسسات التسويقية والإعلامية العمل على توعية المستهلك وإبلاغه عن الضوابط والأخلاق والقيم، ونشر الوعي وثقافة الاعتدال، ومحاربة الترف والاستهلاك التفاخري.
- لابد من تحفيز الإنتاج المحلي الذي يلبي مصلحة الأمة من المضافات الحلال غير المضرة، أفضل من الاستسلام للقادورات الخبيثة التي تقتحم أسواقنا وبيوتنا قسرا دون استئذان.
- على الدولة أن تعيد النظر في سياساتها التدميمية للغذاء، وعليها أن تختار الغذاء الأفضل الذي يستحق التدعيم، والذي يرجع بالفائدة على الشعب، صحيا ونفسيا، وعلى ميزانية الدولة بالتبع.

الهوامش:

- ¹ السيد حافظ عبد الرحمن منى، الأبعاد الثقافية في دراسة الاستهلاك مع إشارة خاصة للدراسات العربية رؤية سوسيلوجي واستشرافه مستقبلية، حوليات آداب عين شمس، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، م40، ع4، أكتوبر-ديسمبر 2012.
- ² عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط2، 2007، ص116.
- ³ سورة: الإسراء70.
- ⁴ الحبيب ثابتي، الترشيد الإسلامي للاستهلاك لمواجهة انعكاسات السياسات التنموية اللامتوازنة، قراءة في نظرية اللانمو على ضوء التعاليم الإسلامية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، العدد12، 2011، ص434.
- ⁵ مصدر سابق، ص427.
- ⁶ المعجم الوسيط، باب الهاء، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ج2، ص991.
- ⁷ نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص58.
- ⁸ عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص24.
- ⁹ محمد الناصر حميداتو، التأثير على سلوك المستهلكين (العون الاقتصادي- قطاع العائلات)، مجلة البحوث والدراسات، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة الوادي، ع13، شتاء 2012، ص222.
- ¹⁰ عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، (م.س)، ص321.
- ¹¹ حسين الزيود وإبراهيم البطاينة، محددات سلوك المستهلك المسلم، (م.س)، ص266.
- ¹² الرماني زيد محمد، الاستهلاك في حياتنا إضاءات اقتصادية أربعون أنموذجا، شبكة الألوكة www.alukah.net، 1439هـ، ص8.
- ¹³ جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المركز المصري العربي، مصر، ط1، م2، 2001، ص1123.
- ¹⁴ Hasan, Zubair, Treatment of Consumption in Islamic Economics: An Appraisal (2005). King Abdulaziz University: Islamic Economics, Vol. 18, No. 2, 2005. p31. Journal of
- ¹⁵ ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، باب سلك، ط1، ج10، دار الصادر، بيروت، لبنان، ص442.
- ¹⁶ علية محمد بشير، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1985، ص227.

- 17 طوني بينت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص396.
- 18 عبد الله محمد الهرش، دور برامج تنشيط المبيعات في التأثير على السلوك الإستهلاكي السلبي عند المستهلك الأردني، مجلة الواحات والدراسات، كلية الاقتصاد والتجارية وعلوم التسيير، جامعة غرداية، م7، ع2، 2014، ص140.
- 19 طوني بينت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، (م.س)، ص76.
- 20 باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط14، 1981، ص231.
- 21 محمد عمارة، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص59.
- 22 عبد الجليل أميم ومن معه، تجربة النهضة الألمانية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص194.
- 23 حميدة صابر كاضم الأعرجي، نظام الاقتصاد الإسلامي بين حفاظه على مبادئ الشريعة والتطبيق المعاصر، المؤتمر العلمي الدولي الثالث قضايا العلوم الإنسانية في المخطوطات والوثائق والموروث العربي والإسلامي جدلية التراث والمعاصرة، مركز تحقيق المخطوطات بجامعة قناة السويس، القاهرة، مصر، م1، 2016، ص18.
- 24 حسين حسين شحاتة، الاقتصاد الإسلامي بين الفكر والتطبيق، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص10.
- 25 عيسى عبده، الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1974، ص23.
- 26 عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، كلية الاقتصاد والتجارية وعلوم التسيير، جامعة غرداية، ع12، 2012، ص9.
- 27 الهيتي عبد الستار إبراهيم، رسالة الاقتصاد للإمام النورسي من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي، مجلة الأحمدية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة- دبي، ع9، نوفمبر 2001، ص81.
- 28 حسين الزيود وإبراهيم البطاينة، مقال محددات سلوك المستهلك المسلم، (م.س)، ص269.
- 29 مجدي علي غيث، منير سليمان الحكيم، متطلبات الوضع الاقتصادي الأمثل في الإسلام -دراسة مقارنة-، دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، م45، ع4، ملحق4، 2018.
- 30 ظهور مصطلح «الاستهلاك المسؤول» لأول مرة كان سنة 1996 بالقمة العالمية حول الاقتصاد والعمل بمونتريال، إذ عرف الاستهلاك المسؤول بأنه تصرف بهدف جماعي، "وفعل يلبي حاجيات الحاضر دون النيل من القدرة على تلبية حاجيات المستقبل"، أنظر: مهري شفيقة، الوعي البيئي ومحددات الاستهلاك المسؤول لدى المستهلك، دراسة ميدانية لعينة من المستهلكين على مستوى الشرق الجزائري، مجلة آفاق العلوم، جامعة زيان عاشور، الجلفة، القسم الاقتصادي، ع16، م04، 2019، ص199.
- 31 الهيتي عبد الستار إبراهيم، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، (ن.م)، ص132.
- 32 سورة الفرقان:67.
- 33 ابن كثير أبي الفدى الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2000، ص1364.
- 34 تفسير الشعراوي، م7، دار أخبار اليوم، دط، مصر، 1991، ص10510.
- 35 ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، باب ضبط، م7، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، ص340.
- 36 معجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط4، 2008، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ص533.
- 37 جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، ط1، م2، المركز المصري العربي، مصر، (م.س)، ص886.
- 38 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص152.

- ³⁹ ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري (المتوفى: 711هـ)، ج12، دار صادر، بيروت، لبنان، باب فصل القاف، ط3، 1414هـ، ص498.
- ⁴⁰ جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، م2، (م.س)، ص1135.
- ⁴¹ سيف الدين عبد الفتاح، قيم الواقع، وواقع القيم، ما المعنى العلمي للقيم؟، القيم في الظاهرة الاجتماعية، أعمال الدورة المنهجية : في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، المنعقدة في الفترة من 6 - 11 فبراير 2010، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص45.
- ⁴² سيف الدين عبد الفتاح، قيم الواقع، وواقع القيم، ما المعنى العلمي للقيم؟، (ن.م)، ص46.
- ⁴³ عبد اللطيف خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، (ن.م)، ص51.
- ⁴⁴ عبد اللطيف خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، (ن.م)، ص35.
- ⁴⁵ شارلوت سيمور - سميت، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: الجوهري محمد ومن معه ، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009، ص291.
- ⁴⁶ جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، م2، (م.س)، ص612.
- ⁴⁷ حسين الزيود وإبراهيم البطاينة، محددات سلوك المستهلك المسلم، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، عمان، الأردن، م9، ع4، 2013، ص269.
- ⁴⁸ محمد أحمد النادي ، إرواء الصادي من نمير النظام الاقتصادي في الإسلام، دار الوضاح للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2015.
- ⁴⁹ محمد بشير عليه، القاموس الاقتصادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص145.
- ⁵⁰ محمد سعيد رمضان البوطي ، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية القانون والشريعة، جامعة الأزهر ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1977، ص54.
- ⁵¹ عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، (ن.م)، ص113.
- ⁵² جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، م2، (ن.م)، ص612.
- ⁵³ الحجازي مدحت عبد الرزاق ، معجم مصطلحات علم النفس، (ن.م)، ص209.
- ⁵⁴ الزبيدي محمد مرتضى الحسيني ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلال، ط2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004، ص509-510.
- ⁵⁵ إبراهيم بن موسى بالشاطبي، الموافقات، (المتوفى: 790هـ)، المحقق: أبو عبيدة، بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج1، ص382.
- ⁵⁶ بوسيونى سعيد أبو الفتوح، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط1، 1988، ص463.
- ⁵⁷ الأعراف: 31.
- ⁵⁸ عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون ، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي، (م.س)، ص5.
- ⁵⁹ الوردي جعفر عبد الله، الكليات الخمس حقيقتها وآثارها، موقع حياة أمة، مكتبة الحبيب المصطفى، نسخة الكترونية، 2007، ص6.
- ⁶⁰ معوشي سمير، تحليل سلوك المستهلك في ضوء الاقتصاد الإسلامي ، (ن.م)، ص302.
- ⁶¹ معصر عبد الله، الاستهلاك من منظور إسلامي، موقع رابطة العلماء السوريين، يوم 2019/9/21.
- ⁶² واثق عباس عبد الرحمن محمد، دلالة التقييد للسلوك الإنساني في الاقتصاد الإسلامي الاستهلاك نموذجاً، مصدر سابق، ص56.
- ⁶³ فقد روي عن سعد بن وقاص أن النبي ﷺ، فرغب في التصدق بثلثي ماله، فقال له الرسول ﷺ: "الثلث والثلث كثير، أن تدع ورتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يكفون الناس، ولن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في في امرأتك" رواه البخاري في صحيحه - باب ميراث البنات - حديث رقم 6381.

- 64 يوسف كمال محمد، فقه اقتصاد السوق، ط4، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2003، ص111.
- 65 سورة الأعراف 157.
- 66 سورة الأعراف 32.
- 67 دنيا شوقي، نظرات اقتصادية في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص32.
- 68 كامل صكر القيسي، ترشيد الاستهلاك في الإسلام، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ط1، 2008، ص35.
- 69 من كتاب مسند أحمد بن حنبل، أول مسند البصريين، حديث رقم 19562، "قال الإمام احمد: حدثنا همام بن قتاد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: كلوا و اشربوا و البسوا و تصدقوا من غير مخيلة ولا سرف ان الله يحب أيرى أثر نعمته على عبده"
- 70 دنيا شوقي، نظرات اقتصادية في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص22
- 71 سورة النحل: 114.
- 72 سورة البقرة: 172.
- 73 سورة إبراهيم: 07.
- 74 السالوس منى على ، مبادئ التربية الاقتصادية للمستهلك في الإسلام، مصدر سابق، ص221.
- 75 سورة سبأ: 16.
- 76 سورة سبأ: 16.
- 77 أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، ج19، ص602.
- 78 سورة القصص 58.
- 79 المزركي عمر بن فيحان، ضوابط تنظيم الاستهلاك في الإسلام ، ع 34، أبريل 2008، ص48.
- 80 الترمذي في جامعه، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم: 2409.
- 81 الاستهلاك التفاخري: هو قيام طبقات عليا من المجتمع باستهلاك بعض السلع لا لأنها تعطي منفعة مادية معينة، بل لأنها تسمح بإظهار الامتيازات التي تتمتع بها أمام الناس، والقصد منها السلوك الاستعراضى وإثبات الانتماء إلى طبقة اجتماعية أعلى، وبالتالي الحصول المعاملة التي تتناسب معه أنظر: سامي ديبان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، لندن، بريطانيا، 1990، ص46.
- 82 سايح فطيمة، دراسة وعي المستهلك اتجاه واجباته الاستهلاكية، دراسة ميدانية، المؤسسة، ع6، 2017، ص37.
- 83 عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون ، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي، (م.س)، ص10.
- 84 سورة محمد: 12.
- 85 منى السيد حافظ عبد الرحمن، الأبعاد الثقافية في دراسة الاستهلاك مع إشارة خاصة للدراسات العربية رؤية سوسولوجية واستشرافه مستقبلية، مصدر سابق، ص318.
- 86 المناوي بعبد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ط1، 1356هـ، باب حرف الميم، ح7771.
- 87 عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص134.
- 88 عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون ، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي، (م.س)، ص4.
- 89 مسلم، السنن الصحيح، بابُ تَحْرِيمِ ظُلْمِ الْمُسْلِمِ وَخِذْلِهِ، ح2564.
- 90 سورة النحل: 90.
- 91 عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاك، (م.س)، ص4.
- 92 عبد اللطيف خليفة، ارتقاء القيم، دراسة نفسية، (ن.م)، ص41.
- 93 مفتاح علي حسين بلحاج، نمط لاستهلاك الأسري بين مظهري (التفاخري/الاعتيادي) في ظل المتغيرات المجتمعية، مجلة كلية الآداب، ع8، جامعة مصراتة، ليبيا، ص148.

- ⁹⁴ المفتي محمد أمين، التعليم الجامعي العربي وأزمة القيم في عالم بلا حدود، ورقة مقدمة إلى المؤتمر القومي السنوي التاسع لمركز تطوير التعليم الجامعي، جامعة عين شمس، القاهرة، مصر، 2005، ص99.
- ⁹⁵ كمال رزيق، خالد راغب احمد الخطيب، المؤتمر العلمي الدولي السابع: تداعيات الأزمة الاقتصادية العالمية على منظمات الأعمال، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية عنوان البحث : إشكالية العلاقة بين الأخلاق و الاقتصاد في ظل الأزمة المالية العالمية، جامعة الزرقاء الخاصة، الزرقاء، الأردن، 2009، ص6.
- ⁹⁶ فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، القاهرة، مصر، ص13.
- ⁹⁷ حسين الزيود وإبراهيم البطاينة، محددات سلوك المستهلك المسلم، (م.س)، ص263.
- ⁹⁸ الاصبهاني أبو نعيم، حلية الاولياء وطبقة الاطباء، باب عروة بن رويم، ج6، ص120.
- ⁹⁹ عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص254.
- ¹⁰⁰ سورة البقرة: 172.
- ¹⁰¹ معوشي سمير، تحليل سلوك المستهلك في ضوء الاقتصاد الإسلامي ، مصدر سابق، ص302.
- ¹⁰² عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص134.
- ¹⁰³ سورة الفرقان: 68.
- ¹⁰⁴ شعب الإيمان للبيهقي، باب كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا في غير مخيلة، ح 4395.
- ¹⁰⁵ الرماني زيد محمد، الاستهلاك في حياتنا إضاءات اقتصادية أربعون أنموذجا، مصدر سابق، ص29.
- ¹⁰⁶ معطى الله خير الدين، الاستهلاك المستدام التحديات والسياسات المرتبطة به في الجزائر، مجلة كلية بغداد للعلوم الاقتصادية الجامعة، ع42، 2014، ص30.
- ¹⁰⁷ عبد الحميد بوخاري و محمد زرقون، دور الاقتصاد الإسلامي في ترشيد السلوك الاستهلاكي، (م.س)، ص17.
- ¹⁰⁸ ندوة التربية الاقتصادية، الانتماء الإنساني للكون في الإسلام كأحد محاور التربية الاقتصادية، دكتور محمد عبد العليم مرسى، معهد الدراسات والبحوث التربوية، جامعة القاهرة ، ص 84.
- ¹⁰⁹ عبد الستار ابراهيم الهيتي، الاستهلاك وضوابطه في الاقتصاد الإسلامي، مصدر سابق، ص293.
- ¹¹⁰ سنن ابن ماجة الأرئوط، باب التعوذ من الجوع، ح3354.
- ¹¹¹ صحيح البخاري ، كتاب الشركة في الطعام والنهد والعروض، ح2486.
- ¹¹² منى السيد حافظ عبد الرحمن، الأبعاد الثقافية في دراسة الاستهلاك مع إشارة خاصة للدراسات العربية، رؤية سوسيولوجية واستشرافية مستقبلية، مصدر سابق، ص318.
- ¹¹³ السكندري أحمد بن عطاء الله، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، دار الكتاب العلمية، ص43.
- ¹¹⁴ فيان صالح علي، أبعاد اقتصادية في قصة النبي يوسف (عليه السلام) في ضوء القرآن الكريم، مصدر سابق، ص4.
- ¹¹⁵ معوشي سمير، تحليل سلوك المستهلك في ضوء الاقتصاد الإسلامي ، مصدر سابق، ص308.
- ¹¹⁶ يوسف: 47، 94.
- ¹¹⁷ "الثقافة مصطلح يشير الرموز والقيم، ويدل على الجوانب الرمزية والمكتسبة في المجتمع الإنساني، وتتكون الثقافة من المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعادات"، أنظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، م1، 2001، مصدر سابق، ص457.
- ¹¹⁸ منى السيد حافظ عبد الرحمن، الأبعاد الثقافية في دراسة الاستهلاك مع إشارة خاصة للدراسات العربية رؤية سوسيولوجية واستشرافية مستقبلية، مصدر سابق، ص356.
- ¹¹⁹ ثقافة الاستهلاك وضغوط العولمة، جمعون نوال، مجلة "دراسات في الاقتصاد والتجارة والمالية" مخبر الصناعات التقليدية لجامعة الجزائر 3، المجلد07، العدد01، سنة2008، ص158.
- ¹²⁰ أحمد النجار وأخرون، المجتمع الاستهلاكي ومستقبل التنمية في مصر، تحرير: أحمد مجدي حجازي، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 22-23 أبريل 2001، ضمن أعمال الندوة السنوية الثامنة لقسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

- ¹²¹ كمال رزيق، المؤتمر العلمي الدولي السابع: تداعيات الأزمة الاقتصادية العالمية على منظمات الأعمال، مصدر سابق، ص17.
- ¹²² ثقافة الاستهلاك، الاستهلاك والحضارة والسعي وراء السعادة ، روجر روزنبلات، ترجمة ليلي عبد الرزاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2011، ص15.
- ¹²³ مايدي آمال و فرحي محمد، دراسة أثر الثقافة الاستهلاكية على وعي المستهلك بالخداع ، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، م9، ع1، 2016، ص559.
- ¹²⁴ منى السيد حافظ عبد الرحمن، الأبعاد الثقافية في دراسة الاستهلاك مع إشارة خاصة للدراسات العربية رؤية سوسيلوجي واستشرافه مستقبلية، مصدر سابق، ص318.
- ¹²⁵ سورة المائدة: 88.
- ¹²⁶ القرضاوي يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، مكتبة وهبة، ط1، 2012، القاهرة، مصر، ص35.
- ¹²⁷ شوقي دنيا، نظرات اقتصادية في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص30.
- ¹²⁸ العز بن عبد السلام السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، صححه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، 1971، ص123.
- ¹²⁹ ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، كتب الفقه، كتاب الصلاة، المجلد 14، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1971، ص151.
- ¹³⁰ القيسي كامل صكر، ترشيد الاستهلاك في الإسلام، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ط1، 2008، ص14.
- ¹³¹ عبد الحفيظ بقة، التنظيم القانوني للمضافات الغذائية والسلامة الصحية للمستهلك، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، مجلة الحقوق والحريات، ع4، 2017، ص450.
- ¹³² تعد الأغذية ضارة لصحة الإنسان إذا احتوت على مواد محظورة الاستخدام في المواد الملونة أو الحافظة أو غيرها، أو احتوت العبوة الغذائية على مواد ملوثة بالمواد المشعة أو الميكروبات أو الفيروسات أو الطفيليات أو متبقيات من المبيدات أو الهرمونات تزيد عن الحدود المسموح بها حسب المعايير الدولية، أنظر: الجساس فهد بن محمد ، صلاح الدين عبدالله الأمين، المواد المضافة للأغذية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2008 ، ص9.
- ¹³³ السمية: المادة المضافة للغذاء لها القابلية لإحداث أضرار، وهذه الأضرار قد تكون تشوهات خلقية ، أو التغيير في الجينات، أو أورام سرطانية، أنظر: علي كامل يوسف، المواد المضافة للأغذية استعمالها وإيجابياتها وسلبياتها، ط2، 2008، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ص68.
- ¹³⁴ رفيس باحمد، تباين الفتوى الجماعية المتعلقة بالمسلمين في ديار الغرب، الملتقى الدولي الرابع: صناعة الفتوى في ظل التحديات المعاصرة، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، 2019، ص404.
- ¹³⁵ مجدي علي غيث، منير سليمان الحكيم، متطلبات الوضع الاقتصادي الأمثل في الإسلام - دراسة مقارنة- ، (م.س)، ص135.
- ¹³⁶ منظمة الصحة العالمية، سلامة الغذاء، 26/02/2019، <https://www.who.int/ar/news-room/fact-sheets/detail/food-safety>
- ¹³⁷ وتقدر تكلفتها في أمريكا فقط ما يقارب 7 بليون كعلاج أو نتيجة تغييبات الموظفين بسبب المرض، أنظر: الساعد علي كامل يوسف، التسممات الغذائية وكيف تجنب نفسك وعائلتك منها، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص13.
- ¹³⁸ قال الرسول ﷺ: إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، فقيل يا رسول الله: رأيت شحومها؟ فإنها تطلّى بها السفن ويدهن ها الجلود ويستصبح بها الناس، فقال حرام، ثم قال: قاتل الله اليهود إن الله حرم عليهم شحومها جملة ثم باعوه فأكلوا ثمنه".
- ¹³⁹ صحيح البخاري، باب بيع الميتة والأصنام، ح 2082.
- ¹⁴⁰ أنظر: المرسوم التنفيذي 12-214، على موقع وزارة التجارة، يوم 2020/03/09،

<https://www.commerce.gov.dz>

- ¹⁴¹ ضبيط محمد، المضافات الغذائية، جامعة حلب، كلية الهندسة التقنية، قسم تكنولوجيا الأغذية، ص17.
- ¹⁴² ثابتي الحبيب، الترشيد الإسلامي للاستهلاك لمواجهة انعكاسات السياسات التنموية اللامتوازنة، مصدر سابق، ص3.
- ¹⁴³ ابن تيمية تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق مصطفى عطا، ج 28، كتب الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971، ص39.
- ¹⁴⁴ مجدي علي غيث ، منير سليمان الحكيم، متطلبات الوضع الاقتصادي الأمثل في الإسلام - دراسة مقارنة - ، (م.س)، ص136.
- ¹⁴⁵ غفافية عبد الله ياسين، بن لقريشي ربيعة، أثر ضوابط الاستهلاك في الإسلام على أنماط الاستهلاك، مثال الموضة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، م2، ع1، 2020، ص567.

الالتزام بالتبرع بديلا عن غرامة التأخير في العقود المبرمة مع الدولة

Commitment to donate as a substitute for the late penalties in contracts concluded by the state

على محمد بورويبة* أ.د/ رشيد درغال

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

alimed_bourouiba@hotmail.fr rachid.derghal@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/11/19

تاريخ الإرسال: 2020/10/14

الملخص:

يهدف البحث إلى إيجاد حلّ لمعضلة غرامات تأخير سداد الديون التي تنطوي عليها كثير من العقود التي تبرمها الدولة مع مواطنيها، والتي تستعملها الدولة غالبا لزرع المدينين الأغنياء عن التماطل في سداد ديونهم، وهي غاية مشروعة؛ لأنّ تماطل القادر ظلم يستوجب العقاب، إلا أنّ الاجتهاد الفقهي القديم والمعاصر قد انتهى إلى تحريم أخذ الدائن أيّ زيادة على الدين الأصلي في حال تأخر سداده؛ لأنّه يؤول إلى ربا النسئية. وقد لجأ بعض المجتهدين إلى اقتراح آلية أخرى تقوم على أساس التزام المدين المماطل بالتبرع لوجوه البر والخير، اعتمادا على أحد قولي المالكية في لزوم الالتزام بالتبرع المعلق على فعل الملتزم. وقد حاولنا اختبار مدى إمكانية تطبيق ذلك في عقود الإدارة الجزائرية؛ كعقود الامتياز، وعقود السكن، وقروض الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب، من خلال مقدّمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

الكلمات المفتاحية: غرامة التأخير؛ الالتزام بالتبرع؛ عقود الدولة.

Abstract:

This research aims to find a solution to the debt delay fines present in the many contracts concluded by the state with its citizens, this is what the state often uses to discourage debtors from delaying their debts, which is a legitimate goal. Because default in payment by a debtor who is capable of paying the debt is Haram (prohibited). However, the old and contemporary jurisprudential jurisprudence has concluded prohibiting the creditor from taking any increase in the original debt in the event of a delay in payment. Because it refers to the Riba of a-Nasee'ah (Usury). Some of the Researchers have resorted to suggesting another mechanism based on the obligation of the procrastinating debtor to donate to charitable causes, based on one of the Maliki sayings about the commitment to donate attached to the act of the committed. We have tried to test the applicability of this in Algerian administration contracts; Such as concession contracts, housing contracts, and loans of ANSEj, through an introduction, three studies, and a conclusion that were included in the results.

Key words: Late penalties; Commitment to donate; state contracts

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

تعتبر ظاهرة تماطل المدينين في أداء حقوق الدائنين من المعضلات المالية الملازمة للنشاط الاقتصادي، ولا تكاد تنفك عنها، ومع تطوّر منظومة العقود المالية في العصر الحديث ازدادت حاجة المتعاقدين إلى استحداث آليات ناجعة لحماية حقوق كلّ طرف، وضمان أدائها في الظروف والكيفيات المتّفق عليها سلفاً.

وقد اجتهد رجال القانون الوضعي إلى تقنين بعض الأدوات والآليات التي تزجر المماطلين وتجبر خسارة الدائنين، من خلال ما يعرف بـ"غرامة التأخير على السداد"، وهي إحدى المسائل المتفرّعة عن "الشروط الجزائية" المقترنة بالعقود.

وقد أثارت هذه القضية جدلاً واسعاً بين الفقهاء المعاصرين، وانتهى جمهورهم إلى القول بحرمتها وألحوقها بربا النسبئة الجاهلية.

بينما أتجه فريق آخر من الفقهاء إلى إقرار حلّ آخر قد يحقّق المقصد الأساس من غرامة التأخير وهو زجر المماطلين دون أن يجبر الخسارة الواقعة على الدائن بفعل تفويت فرصة استثمار المال، واكتساب ربح عليه.

وتقوم هذه الآلية على التزام المدين في حال تأخّره عن سداد الدين بغير عذر بالتبرع بمبلغ من المال في وجوه البر والإحسان.

فما مدى شرعية هذا الالتزام؟ وما مدى لزومه قضاء؟ وما مدى إمكانية تطبيقه في عقود الإدارة؟ وتكمن أهمية هذا الموضوع في تنامي ظاهرة التماطل في سداد الديون لدى جُلّ القطاعات الاقتصادية، وما نجم عنها من خلافات مالية معروضة على المحاكم، ومؤسسات التحكيم.

كما أنّ اعتماد آلية "غرامات التأخير" بما يكتنفها من محذور شرعي، واقترانها بجُلّ العقود المالية الحديثة؛ في تعاملات البنوك، أو عقود الإدارة أو حتّى فيما بين المتعاملين الاقتصاديين، سبّب حرجاً كبيراً للمتعاملين الملتزمين بأحكام الشريعة وضوابطها في قضايا المال والاقتصاد، وحرّمهم من فرص الاستثمار المشروع، أو حتّى توفير الاحتياجات الاجتماعية كالسكن.

فاستوجب كلّ ذلك إيجاد حلول شرعية وبدائل عملية تحقّق مقصد حماية أموال الناس وفق مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها الثابتة.

فنهدف من خلال هذا البحث تسليط الضوء على آلية الالتزام بالتبرع، وتقويمها من الناحية الشرعية؛ استناداً على الأدلة الشرعية، والاجتهادات الفقهية، ثمّ محاولة تطبيقها في عقود الإدارة، عساها تزيل الحرج الشرعي عن المتعاملين، وتحقّق الحماية والأمان للأموال العمومية.

وسنتناول هذا الموضوع من خلال المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: مفهوم غرامة التأخير وحقيقتها.

ويتضمّن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف غرامة التأخير.

المطلب الثاني: التكيف الفقهي لغرامة التأخير وحكمها.

المبحث الثاني: حقيقة الالتزام بالتبرع وحقيقته.

ويتضمّن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الالتزام بالتبرع.

المطلب الثاني: التكيف الفقهي للالتزام بالتبرع وحكمه.

المبحث الثالث: تطبيقات الالتزام بالتبرع في عقود الإدارة.

ويتضمّن مطلبين:

المطلب الأول: تعريف عقود الإدارة وأنواعها.

المطلب الثاني: استبدال الالتزام بالتبرع بغرامة التأخير في عقود الإدارة.

المبحث الأول: مفهوم غرامة التأخير وحقيقتها

سنبدأ أولاً بتوضيح مفهوم غرامة التأخير وحكمها الشرعي من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم غرامة التأخير

سنجّل مفهوم غرامة التأخير من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعريف غرامة التأخير

غرامة التأخير هي: "جزاءات مالية تقدّر مقدّما في العقد أو في النظام، وتفرضها الإدارة في حالة

التأخير في التنفيذ"¹.

ويقترّب من مفهوم غرامة التأخير الشرط الجزائي المالي الذي يعرف عند القانونيين بأنه:

"الشرط الذي بموجبه يتعهد أحد الأشخاص ضمانا لتنفيذ اتفاق بتقديم شيء في حالة عدم التنفيذ"، أو:

"تعويض الدائن عن الأضرار التي تلحقه من جراء عدم تنفيذ الالتزام الأصلي"².

وسمّي بالشرط الجزائي؛ لأنه يوضع عادة كشرط ضمن شروط العقد الأصلي الذي يستحق

التعويض على أساسه، كما يطلق عليه "التعويض الاتفاقي"³.

الفرع الثاني: أهداف غرامة التأخير

يلجأ بعض الدائنين إلى اشتراط غرامات التأخير لتحقيق المقاصد التالية:

1- ضمان تنفيذ أحكام العقد وعدم الإخلال بموجبه.

2- تدرأ تهاون المدينين في أداء واجباتهم وتماطلهم في أداء حقوق الطرف الدائن.

3- تحقيق كلّ ذلك دون اللجوء إلى القضاء، وإجراءاته الطويلة، ومصاريفه الباهظة.

4- إعفاء الدائن من عبء إثبات الضرر الذي يصيبه عند إخلال المدين بالتزامه⁴.

المطلب الثاني: التكيف الفقهي لغرامة التأخير وحكمها

سنتناول الحكم الشرعي لغرامة التأخير بناءً على تقسيم نوع الالتزام المتعلّق به؛ دينا أم غير دين

(عمل). من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: حكم غرامة التأخير في الديون

وصورته: اشتراط زيادة معينة في العقد على أصل الدين عند عدم السداد، أو التأخر في سداد

الدين في الوقت المحدّد.

وحكمه: عدم جواز هذا الشرط؛ لأنه في معنى ربا الجاهلية: "إمّا أن تقضي أو تربي"⁵، وقد ورد

تحريمه في قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)⁶.

كما أجمع العلماء على أنّ الزيادة على أصل الدين مقابل التأجيل محرّم وباطل؛ سواء كان مشروطاً في العقد، أو عند حلول الأجل⁷.

وقد تعرّض بعض الفقهاء القدامى إلى مثل هذا الشرط منهم الإمام الحطّاب⁸ من المالكية، حيث قال: "وأما إذا التزم المدعي عليه للمدعي أنّه إن لم يوفّقه حقّه في وقت كذا فله عليه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في بطلانه؛ لأنه صريح الربا، وسواء كان الشيء الملتزم به من جنس الدين أو غيره، وسواء كان شيئاً معيناً أو منفعة"⁹.

الفرع الثاني: حكم التعويض عن ضرر التأخير في الديون

لقد أجاز بعض الفقهاء المعاصرين¹⁰ مبدأ التعويض المالي عن الضرر الناشئ عن تماطل الأغنياء في سداد ديونهم، وإمكانية التنصيص عليه ضمن العقد دون تحديد مقداره؛ لئلا يتوصّل به إلى المراباة بسعر الفائدة، بل يختصّ بتقديره القضاء بمعرفة أهل الخبرة تبعاً لطرق الاستثمار المقبولة في الشريعة الإسلامية. واعتمد هذا الفريق من العلماء على جملة من الاستدلالات أهمّها:

- أنّ تأخير الدين مطلقاً يلحق ضرراً بالدائن بحرمانه من منافع ماله مدّة التأخير، وقد عدّه الشارع الحكيم من أوجه الظلم المستوجبة للعقاب؛ قال رسول الله ﷺ: "مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ"¹¹، وقال أيضاً: "لِيُؤَادِ الْوَاجِدُ يُحِلُّ عَقُوبَتَهُ وَعَرْضَهُ"¹².

- أنّ تأخير أداء الدين بلا عذر شرعي أكل لمنفعة المال بلا إذن صاحبه مدّة التأخير؛ فأشبهه الغصب؛ واستوجب تحميله مسؤولية الأكل؛ قياساً على ضمان الغاصب منافع المغصوب كضمان عين المال المغصوب¹³.

- أنّ معاقبة المدين المماطل بالحبس والتشهير لا تزيل الضرر الذي لحق الدائن، ولذلك يبقى له الحق في التعويض المالي، وفقاً لقاعدة: "الضرر يزال"¹⁴.

مناقشة وترجيح: لقد ردّ جمهور الفقهاء على لوازيم هذه الاستدلالات مع موافقتهم على صحّة بعض مقدماتها، فقالوا:

- إنّ الضرر المتحدّث عنه احتمالي وليس واقع بالضرورة، وشرط الضرر المعتبر هو المحقّق وليس المتوقع.

- إنّ إقرار مبدأ التعويض المالي مقدّمة للتوسّل إلى ربا الجاهلية¹⁵.

- إنّ قياس تعويض المماطل على تضمين منافع المغصوب قياس فاسد؛ لأنّ المغصوب الذي يضمن الغاصب قيمته للمغصوب منه هو ما له أجر، أمّا إذا لم يكن يؤجّر فلا يضمن، ومحلّ المماطل في الدين هنا هي النقود، ولا تصلح النقود محلاً للتأجير إجماعاً، كما أنّ النقود والدرهم المغصوبة يردّ مثلها بلا خلاف، فلا تزيد ولا تنقص. فضلاً عن أنّ هذا القياس مخالف للنص المانع من مطلق الزيادة في الدين¹⁶.

وعليه، يترجّح القول الأوّل المانع لقوّة أدلّته ودفع أدلّة المجيزين؛ لانتفاء الفرق بينه وبين غرامة التأخير المحدّدة ضمن العقد وهي ممنوعة عند الجميع. ويحضرني هنا تعليق الإمام الحطّاب على صنيع أحد قضاة المالكية من العمل بهذا الشرط، قال رحمه الله: "وحكم به بعض قضاة المالكية الفضلاء بموجب الالتزام، وما أظن ذلك إلا غفلة منه"¹⁷.

أثره: شرط غرامة التأخير مفسد للعقد؛ لأنّه شرط ربا، وشرط الربا متّفق على فساده وإفساده للعقد.

الفرع الثالث: حكم غرامة التأخير في غير الديون

صورته: اشتراط زيادة معينة في العقد عند عدم القيام بالعمل المتّفق عليه من توريد سلعة، أو إنشاء

مبنى، أو تسليم مبيع.

وحكمه: اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم غرامة التأخير في غير الديون على قولين رئيسيين:
القول الأول: الجواز مطلقا، وإليه ذهب جمهور المعاصرين، وعليه قرار مجمع الفقه الإسلامي الآتي ذكره، ومعظم هيئات الفتوى الشرعية¹⁸.
وقد استدلت هؤلاء بجملة من الأدلة أهمها:

- أن الأصل في الشروط الجواز إلا ما دلّ دليل على حرمة.
- أن هذا الشرط يكفله الشرع؛ حيث نهى عن إيقاع الضرر وأمر برفعه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام:
"لا ضرر ولا ضرار"¹⁹، ووفق القاعدة الفقهية المتفرّعة عنه: "الضرر يزال"²⁰.
- أنه لا تترتب عليه ذريعة ربوية؛ لعدم حصول زيادة على الدين الأصلي.

القول الثاني: عدم جواز وصحة غرامة التأخير والشرط الجزائي مطلقا²¹.
ودليلهم في ذلك: أن الضرر الحاصل نتيجة عدم التنفيذ أو التأخر في التنفيذ لا يوجبان التعويض في الفقه الإسلامي، كما أن التقدير الجزائي للتعويض عن الضرر قبل وقوعه لا يجوز؛ لما قد يترتب عليه من جهالة وغرر وقمار وأكل أمل الناس بالباطل؛ لأنّ غرامة التأخير قد تكون أكثر من الضرر الحاصل.
الترجيح:

بعد استعراض أقوال العلماء والباحثين المعاصرين وأبرز حججهم واستدلالاتهم، فإنني أميل إلى ما ذهب إليه الفريق الأول من العلماء، وهو **صحة ولزوم** غرامة التأخير في غير الديون؛ للشواهد الكثيرة عليه، وعدم قوة أدلة المانعين. وهو نفس ما انتهى إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي في عدة قرارات صادرة عنه، جمعها وصاغها في دورته الثانية عشرة²² التي تناول فيها موضوع (الشرط الجزائي) ملخصة فيما يلي²³:

- يجوز أن يشترط الشرط الجزائي في جميع العقود المالية ماعدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها ديناً فإن هذا من الربا الصريح.

وبناء على هذا فيجوز هذا الشرط -مثلا- في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، وعقد التوريد بالنسبة للمورد، وعقد الاستصناع بالنسبة للصانع إذا لم ينفذ ما التزم به أو تأخر في تنفيذه.

ولا يجوز -مثلا- في البيع بالتقسيط بسبب تأخر المدين عن سداد الأقساط المتبقية سواء كان بسبب الإعسار أو المماطلة، ولا يجوز في عقد الاستصناع بالنسبة للمستصنع إذا تأخر في أداء ما عليه.

- لا يجوز الشرط الجزائي عن التأخير في تسليم المسلم فيه؛ لأنه عبارة عن دين، ولا يجوز اشتراط الزيادة في الديون عند التأخير.

- يجوز أن يكون الشرط الجزائي مقترنا بالعقد الأصلي كما يجوز أن يكون في اتفاق لاحق قبل حدوث الضرر.

- الضرر الذي يجوز التعويض عنه يشمل الضرر المالي الفعلي، وما لحق المضرور من خسارة حقيقية، وما فاتته من كسب مؤكد، ولا يشمل الضرر الأدبي أو المعنوي.

- لا يعمل بالشرط الجزائي إذا أثبت من شرط عليه أن إخلاله بالعقد كان بسبب خارج عن إرادته، أو أثبت أن من شرط له لم يلحقه أي ضرر من الإخلال بالعقد.

- يجوز للمحكمة بناء على طلب أحد الطرفين أن تعدل في مقدار التعويض إذا وجدت مبررا لذلك، أو كان مبالغا فيه.

المبحث الثاني: حقيقة الالتزام بالتبرع وحقيقته.

وسنحاول من خلال هذا المبحث توضيح مفهوم الالتزام بالتبرع وحكمه الشرعي من خلال
المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الالتزام بالتبرع

سنجلى حقيقة الالتزام بالتبرع من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعريف الالتزام

الالتزام لغة: إلزام الشخص نفسه ما لم يكن لازماً. وهو بهذا المعنى شامل للبيع والإجارة والنكاح
والطلاق، وسائر العقود²⁴.

أمّا اصطلاحاً، فقد عرفه الإمام الحطّاب بقوله: «إلزام الشخص نفسه شيئاً من المعروف مطلقاً أو
معلقاً على شيء»²⁵.

والمقصود من هذا التعريف هو الالتزام الخاص الذي اشتهر المالكية بالقول به. وقد جمع فيه الإمام
الحطّاب كتاباً سماه: "تحرير الكلام في مسائل الالتزام".

وممن أشار إلى هذا المعنى أيضاً الإمام أبو بكر بن العربي²⁶، حيث قال: «فإنّ من التزم شيئاً
لزمه شرعاً»²⁷.

الفرع الثاني: الالتزام بالتبرع المعلق على عدم الوفاء

ومن مسائل الالتزام التي تناولها الحطّاب في كتابه: النذر المطلق والمعلق، والوعد، والالتزام
المطلق والمعلق ... إلخ.

ومن صور الالتزام المعلق على فعل الملتزم-التي ذكرها المؤلف وتوقّف عندها بعض الفقهاء
المعاصرين- الالتزام بالهبة في حال عدم الوفاء بحقّ الدائن، وهي المسألة التي أشرنا إليها في المبحث
السابق: "وأما إذا التزم المدعي عليه للمدعي أنّه إن لم يوفه حقه في وقت كذا، فله عليه كذا وكذا فهذا
لا يختلف في بطلانه؛ لأنه صريح الربا، وحكم به بعض قضاة المالكية الفضلاء بموجب الالتزام، وما
أظن ذلك إلا غفلة منه"²⁸.

ثمّ ذكر نوعاً مشابهاً لهذا الالتزام المعلق: "وأما إذا التزم أنّه إن لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه
كذا وكذا لفلان أو صدقة للمساكين فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، فالمشهور أنه لا يقضى
به كما تقدّم، وقال ابن دينار: يقضى به"²⁹.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للالتزام بالتبرع وحكمه

الالتزام بالتبرع المعلق على عدم الوفاء جائز عند فقهاء المالكية؛ لأنّه من التبرعات، وإنّما
الخلاف في الإلزام به قضاء، على قولين رئيسيين:

القول الأول: وهو مشهور المذهب أنّ الالتزام المعلق لازم ديانة غير ملزم قضاء؛ لأنّه لم يُرد به
البرّ، وإنّما قصد اللجاج وتحقيق ما نازع فيه فقط، كما أنّه إذا كان لغير معيّن كمساكين وفقراء فلا يلزم
أيضاً؛ لأنّه ليس معيّنًا لجهة يمكنها المطالبة به، فمن المقرّر في شروط الدّعوى المسموعة في القضاء "أن
تكون ممّا لو أقرّ بها المدّعى عليه لزمته"³⁰، ولهذا كانت دعوى الوصية للمساكين أو الصدقة على غير
المعيّن فهي غير مسموعة؛ لأنّها غير لازمة.

جاء في المدوّنة: "قلت (أي سحنون): رأيت إن قال: داري في المساكين صدقة -وهو صحيح-
أجبره السلطان على أن يخرجها إلى المساكين أم لا في قول مالك؟ قال (أي ابن القاسم): أمّا ما كان من

ذلك على وجه اليمين للمساكين أو لرجل بعينه فلا يجبره السلطان على أن يخرجها"³¹. وجاء في العتبية - مختصرا -: "قال مالك: كل صدقة تكون في يمين الحالف، أو لفظ منازع، أو جواب مكذب لصاحبه، فهي باطل لا يقضى بها لمن تصدق بها عليه في بعض هذه الوجوه، وما أشبهها، إلا أن معطيها والمتصدق بها، يوعظ ويؤثم، فإن تطوع بإمضائها، كان ذلك الذي يستحب له، وإن شح، لم يحكم عليه فيها بشيء"³².

قال ابن رشد³³ معللا: "وذلك أن الحالف بالصدقة إنما يقصد إلى الامتناع مما حلف بالصدقة ألا يفعله، لا إلى إخراج الصدقة، والأعمال بالنيات؛ لكنّه إذا فعل الذي حلف بالصدقة ألا يفعله، فقد اختار إخراج الصدقة على ترك الفعل، فلذلك قال: إنّه يوعظ ويؤثم، وإنما لا يقضى عليه بالصدقة، إن كان آثما في الامتناع من إخراجها؛ لأنّه لا أجر له في الحكم عليه بها وهو كاره، فيذهب ماله في غير منفعة تصير إليه"³⁴.

القول الثاني: ذهب بعض الفقهاء ومنهم تلاميذ مالك إلى القول بلزوم الالتزام المعلق، ولو كان لغير معين. نقل ذلك عن:

- محمد بن دينار³⁵ حيث جاء في كتاب المدنية عنه: "فيمن شرط لامرأته أن تسري عليها، فالسرية صدقة عليها؛ أن الصدقة بالشرط تلزمه، وأنه إن أعتقها بعد أن اتخذها لم ينفذ عتقه، وكانت لها صدقة بالشرط"³⁶.

- كما نقل عن عبد الله بن نافع³⁷ في كتاب المدنية أيضا: "فيمن باع سلعة من رجل، وقال: إن خاصمته فهي صدقة عليه، فخاصمه فيها، أن الصدقة تلزمه"³⁸، قال ابن رشد: "فإن كان يريد بقوله: 'إن الصدقة تلزمه': أنه يحكم بها عليه، فهو مثل قول ابن دينار، خلاف المشهور في المذهب"³⁹.

- ونقل عن أصبغ⁴⁰ القول بلزوم القضاء بالمعلق بيمين لغير معين⁴¹.

مناقشة وترجيح:

يترجّح للباحث القول الأول المشهور بعدم لزوم الالتزام المعلق لمعین أو غير معین؛ لقوة دليبه؛ لأنّ التبرع عبادة يشترط فيها إخلاص النية، وفي تعليقها على وجه الامتناع نفي لقصد القربة، كما أنّ تعليقها لجهة غير معيّنة يمنع من المطالبة بها قضاءً. لكن لو اختار الحاكم (أو كلّ من حوّله الحاكم بذلك) القضاء بها؛ صارت ملزمة أيضا؛ لأنّ "الاجتهاد لا ينتقض بمثله"⁴²، ولأنّ "حكم الحاكم يرفع الخلاف"⁴³.

وقد اختار القول بجواز إلزام المدين بالتبرع في حال تماطله في سداد الدين جملة من الفقهاء المعاصرين⁴⁴، وأجازته المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وأدرجته ضمن معيار "المدين المماطل" رقم (3)، وقد جاء في الفقرة (8/1/2) ما يلي:

"يجوز أن ينص في عقود المدابنة؛ مثل المرابحة، على التزام المدين عند المماطلة بالتصدق بمبلغ أو نسبة من الدين بشرط أن يصرف ذلك في وجوه البر عن طريق المؤسسة بالتنسيق مع هيئة الرقابة الشرعية للمؤسسة"⁴⁵.

المبحث الثالث: تطبيقات الالتزام بالتبرع في عقود الإدارة

وسنحاول من خلال هذا المبحث اختبار إمكانية تطبيق الالتزام بالتبرع ضمن عقود الإدارة بدلا من غرامات التأخير من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف عقود الإدارة وأنواعها

سنجلى حقيقة عقود الإدارة وأنواعها خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعريف عقود الإدارة

يقصد بعقود الإدارة: جميع العقود التي تكون الدولة أو إحدى أجهزتها التابعة لها طرفا فيها، وبهذا المعنى العام لم أجد في حدود اطلاعي من وضع لها تعريف محددا، وإنما عرفوا بعض أنواعها الجزئية كالعقود الإدارية، حيث عرفوا العقد الإداري بأنه: "العقد المبرم بواسطة أحد اشخاص القانون العام بقصد إدارة أو تسيير مرفق عام على أن يتضمن شروطا استثنائية غير مألوفة في القانون الخاص"⁴⁶. ويمكن وضع تعريف عام لعقود الإدارة بأنها: "العقود التي يكون أحد طرفيها شخص معنوي عام"، ويقصد بـ"الشخص المعنوي العام": الدولة بكل أجهزتها والمؤسسات التابعة لها.

الفرع الثاني: أنواع عقود الإدارة

يعسر على الباحث حصر واستقراء جميع عقود الإدارة؛ لأنها كثيرة متنوّعة، ولا تكاد تنحصر؛ لكونها في تجدد وتطور مستمرين بما يحقق احتياجات الإدارة والصالح العام. وبعد تتبّع ما استقرت عليه القوانين الجزائية في تسمية العقود وشروطها، يمكننا تصنيف عقود الإدارة بنوعها إلى أربع زمر رئيسة كالتالي:

الزمرة الأولى: عقود الصفقات العمومية

وتشمل العقود المنصوص عليها في المرسوم الرئاسي رقم 15-247 المتضمن تنظيم الصفقات العمومية وتفويضات المرفق العام⁴⁷، وهي: عقد إنجاز أشغال، اقتناء اللوازم، إنجاز الدراسات، تقديم لخدمات.

الزمرة الثانية: عقود تفويضات المرافق العامة

وتشمل عقود تفويضات المرفق العام التي نصّ عليها المرسوم الرئاسي رقم 15-247 السالف الذكر، وهي: عقد الامتياز، عقد التأجير، عقد الوكالة المحفزة، عقد التسيير.

الزمرة الثالثة: عقود إدارة أملاك الدولة

وتشمل العقود المنصوص عليها في المرسوم التنفيذي رقم 12-427 المحدد لشروط وكيفيات إدارة وتسيير الأملاك العمومية والخاصة التابعة للدولة⁴⁸: عقد الاستئجار والشراء، عقد البيع، عقد التبادل.

الزمرة الرابعة: عقود توفير احتياجات المواطنين

وتشمل العقود التي تتناول احتياجات المواطنين الشخصية: كعقود الإسكان (الاجتماعي، الترقوي، المدعّم)، وعقود التوظيف العمومي، وقروض الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب.

المطلب الثاني: استبدال الالتزام بالتبرع بغرامة التأخير في عقود الإدارة

أجاز القانون المدني الجزائري غرامة التأخير في (المادة 183): "يجوز للمتعاقد أن يحدّد مقدّما قيمة التعويض بالنص عليها في العقد، أو في اتفاق لاحق". وبيّن أحكامها في المادتين (184، 185). وبالرجوع إلى القوانين الناظمة لعقود الإدارة عثرنا على بعض العقود التي تنطوي على شرط غرامة التأخير؛ للديون ولغير الديون، وسنحاول خلال الفروع القادمة رصد أهم التطبيقات التي يصلح

الالتزام بالتبرع بديلا عن غرامة التأخير في العقود المبرمة مع الدولة
تطبيق آلية الالتزام بالتبرع فيها عوضا عن غرامة التأخير في سداد الديون فقط، على اعتبار أن غرامات
التأخير في غير الديون جائزة.

الفرع الأول: عقود الإدارة التي تنطوي على شرط غرامة التأخير

من خلال استقراء جملة من عقود الإدارة عثرنا على أربعة عقود تمّ التنصيص فيها على شرط
غرامة التأخير:

1- عقود الامتياز: الامتياز، هو: "منح خاص، أو إذن بتشغيل، أو استئجار مشروع معيّن تقوم به
حكومة أو شركة خاصة"⁴⁹.

ويمكن تعريفه شرعا بأنه: "أولوية مستحقة شرعا لحقّ معيّن مراعاة منه لصفته تمنع غيره منه"⁵⁰.
وقد انتهت ندوة البركة الثالثة عشرة للاقتصاد الإسلامي⁵¹ إلى مشروعية عقود الامتياز، وتكييفها
إلى ثلاثة أنواع بحسب محلّ التعاقد، فقد يكون؛ إما استصناعا، أو إجارة للأرض بما يخرج منها
(الإقطاع)، أو مشاركة.

ويتمثّل الإطار القانوني لعقد الامتياز في:

- الأمر رقم 04-08⁵² المحدّد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأراضي التابعة للأمالك الخاصة
للدولة والموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية.

- المرسوم التنفيذي رقم 09-152⁵³ المحدّد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأراضي التابعة للأمالك
الخاصة للدولة والموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية. ونماذج دفتر الشروط الملحقة بها.

- المرسوم التنفيذي رقم 09-153⁵⁴ المحدّد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأصول المتبقية التابعة
للمؤسسات العمومية المستقلة وغير المستقلة المحلة والأصول الفائضة التابعة للمؤسسات العمومية
الاقتصادية وتسييرها. ونماذج دفتر الشروط الملحقة بها.

وقد نصّت المادة (26) من دفتر الشروط النموذجي للامتياز عن طريق المزداد العلني، في حال تأخر
من رسا عليه المزداد في دفع الثمن أكثر من خمسة عشر (15) يوما من تاريخ المزداد أن: "يتمّ إعدار
الراسي عليه المزداد من أجل تسديد مبلغ الإتاوة السنوية في أجل لا يتعدى أسبوعا مضافا إليه غرامة تمثّل
2% من المبلغ المستحق".

2- عقود تأجير السكن العمومي: حدّد المرسوم التنفيذي رقم 08-140⁵⁵ قواعد منح السكن
العمومي الإيجاري، وقد جاء تعريفه في المادة (2) بأنه: "السكن الممولّ من طرف الدولة أو الجماعات
المحلية، والموجّه فقط للأشخاص الذين تمّ تصنيفهم حسب مداخيلهم ضمن الفئات الاجتماعية المعوزة
والمحرومة التي لا تملك سكنا أو تقطن في سكنات غير لائقة و/أو لا تتوفر لأدنى شروط النظافة".
والصيغة المعتمدة في إيجار "السكن العمومي" هي صيغة: إجارة الأعيان إجارة بسيطة؛ أي لا
تتضمّن سوى أحكام الإجارة العادية، والأصل فيها المشروعية إلا ما خالف حكما من أحكام الشريعة
الإسلامية.

كما يخضع عقد الإيجار العمومي إلى الأحكام المنصوص عليها في هذا المرسوم، وإلى البنود
المنصوص عليها في "عقد الإيجار النموذجي"، و"دفتر شروط المحدّد لحقوق وواجبات الهيئة المؤجرة
والمستأجرة".

وبالرجوع إلى المادتين (56) من المرسوم، و(10) من عقد الإيجار النموذجي، نجدهما قد اشترطا
غرامة تأخير عند الإخلال في دفع الأجرة بعد شهرين من تاريخ استحقاقها، حيث: تضاف نسبة 5% على

كل شهر تأخير.

3- عقود بيع السكن بصيغة البيع بالإيجار: حدّد المرسوم التنفيذي رقم 01-105⁵⁶ المعدّل والمتمّم، شروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك.

وقد عرّفت المادة (2) من المرسوم بالبيع بالإيجار بأنّه: "صيغة تسمح بالحصول على مسكن بعد إقرار شرائه بملكية تامة بعد انقضاء مدّة الإيجار المحدّد في إطار عقد مكتوب". وتبقى ملكية العقار لدى المؤسّسة العقارية طيلة مدّة العقد، ولا تنتقل إلى المستفيد إلاّ بعد تسديد ثمن المسكن بكامله؛ كما نصّت على ذلك المادة (19) من المرسوم.

إنّ الصيغة المعتمدة في هذا البيع هي: الإيجار السائر للبيع، أو الإيجار المنتهي بالتملك، أو الإجارة التمويلية، وترتكز على عدم نقل ملكية المبيع إلاّ بأداء القسط الأخير، وأنّ كلّ قسط يعتبر أجره، وإذا فسخ العقد لا يردّ البائع شيئاً من الأقساط، وتعتبر أجره باتّفاق الطرفين.

وتنطوي هذه الصيغة ابتداء على وصف منهيّ عنه وهو اجتماع عقدين مختلفين، وهما البيع والإجارة على محلّ واحد في زمن واحد، وهو ما منعه المجمع الفقهي المعاصرة⁵⁷. ويمكن الحلّ في الفصل بين العقدين، حيث يكون المستفيد مستأجراً خلال كلّ المدّة، وتكون الإدارة الوصية مؤجرة ومتحمّلة لكلّ تبعات الملكية، وعند انتهاء المدّة يملك المستفيد بالهبة أو بالبيع.

كما تضمّنت المادة (12) من المرسوم تطبيق غرامة تأخير عند عدم تسديد المستفيد ثلاث (3) أقساط متتالية بنسبة 5% من مبلغ القسط الشهري.

4- قروض وكالة دعم تشغيل الشباب: عرّف المرسوم التنفيذي رقم 96-296⁵⁸ الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب، بأنّها: هيئة ذات طابع خاص، تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، وتوضع تحت سلطة رئيس الحكومة، ويتولّى الوزير المكلف بالتشغيل المتابعة العملية لجميع نشاطات الوكالة⁵⁹. وقد أشارت المادة الأولى من المرسوم التنفيذي رقم 03-290⁶⁰ المعدّل والمتمّم، المتضمّن شروط الإعانة المقدّمة للشباب ذوي المشاريع ومستواها، إلى أنواع القروض المقدّمة إلى الشباب المستثمر فيما يلي:

أ- قروض غير مكافأة من "الصندوق الوطني لدعم تشغيل الشباب" في حال التمويل الثنائي.

ب- قروض بنكية مخفّضة الفوائد في حال التمويل الثلاثي.

وقد تحمّلت الدولة منذ إقرار قانون المالية لسنة 2014⁶¹ جميع الفوائد البنكية بموجب نصّ المادة (50) من القانون. وبناء على ذلك تنصّ المادة (3) من اتفاقية التمويل الثلاثية على سعر الفائدة الأصلية، ثمّ تتبناها بعبارة: "مخفّضة بنسبة 100%".

كما نصّت المواد: (7، 8، 13) من اتفاقية التمويل على شروط جزائية في حال التأخير في سداد المستحقّات، منها: غرامة تأخير بنسبة 1%.

الفرع الثاني: طريقة تطبيق الالتزام بالتبرع مكان غرامة التأخير

بعد استعراض العقود التي تنطوي على شرط غرامة التأخير، فإنّ الباحث يقترح أن يتمّ تعويضها بآلية الالتزام بالتبرع كما يلي:

1- أن تنصّ العقود، أو دفاتر شروطها، أو أيّ اتفاقية يخشى فيها من تماطل المدين على عبارة تفيد بموافقة المدين على التبرع، من مثل العبارة التالية: "إنّ المستفيد ملتزم في حال تأخره في سداد أقساطه في مواعيدها بغير عذر بالتبرع لحساب خيري بنسبة 5% من مبلغ القسط المتعثر".

الالتزام بالتبرع بديلا عن غرامة التأخير في العقود المبرمة مع الدولة

- 2- أن يتم تطبيق الآلية على المماطل الموسر دون المعسر، وعلى هذا الأخير إثبات دعوى إعساره.
- 3- أن يحوّل مبلغ التبرع مباشرة إلى الحساب المخصّص له، ولا يعود إلى الجهة الدائنة، ويعتبر في حقّها موردا خبيثا لا بدّ من التخلّص منه.
- 4- لضمان حسن تسيير وإدارة حساب التبرع وإيصال المال إلى أصحابه، فنقترح أن تصرف التبرعات إلى الحساب خيري وقفي تحت وصاية نظارة الوقف، أو حساب خيري اجتماعي تحت وصاية صندوق الضمان الاجتماعي، أو أن يحوّل مباشرة إلى حساب صندوق الزكاة، على اعتبار أنّه يصرف في وجوه البر والإحسان.

خاتمة:

انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمّها:

- 1- غرامة التأخير هي: "الشرط الذي بموجبه يتعهد أحد الأشخاص ضمانا لتنفيذ اتفاق بتقديم شيء في حالة عدم التنفيذ"، ويلجأ غالبا إلى هذا الشرط لتحقيق هدفين: الأوّل جبر الخسارة المتوقّعة التي قد تلحق بالدائن بسبب تماطل المدين، والثاني: زجر المدين عن التماطل في أداء الحقوق.
- 2- انتهى الرأي الفقهي المعاصر إلى منع غرامة التأخير المحدّدة سلفا ضمن العقود بالنسبة للديون المتعترّة، وكذا التعويض المالي عنقضاءً، وجواز غرامة التأخير في غير الديون.
- 3- الالتزام بالمعروف جائز شرعا وملزم ديانةً، ومن أنواعه: الالتزام المعلق على فعل الملتزم، كأن يقول: "إن لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه كذا وكذا لفلان أو صدقة للمساكين".
- 4- الأصل في الالتزام المعلق لصالح جهة غير معيّنة أنّه غير ملزم قضاءً، إلّا أن يلزم به الحاكم.
- 5- يجوز تضمين عقود المداينة التزام المدين عند المماطلة بالتصدق بمبلغ أو نسبة من الدين بشرط أن يصرف ذلك في وجوه البر.
- 6- عقود الإدارة: هي "العقود التي يكون أحد طرفيها شخص معنوي عام". ولها أنواع وصور مختلفة يعسر إحصاؤها في الواقع.
- 7- من العقود التي تنطوي على شرط غرامة التأخير في القانون الجزائري: عقود الامتياز، وعقد تأجير السكن العمومي، وعقد بيع السكن بالإيجار، وقروض الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب.
- 8- يمكن استبدال الالتزام بالتبرع مكان غرامة التأخير في العقود السابقة؛ من خلال التنصيص عليه في صلب العقود أو دفتر الشروط، وعلى أن يتم تحويلها إلى حساب خيري وقفي أو اجتماعي أو صندوق الزكاة؛ ليصرف على وجوه الخير والإحسان.
- 9- يمكن لآلية الالتزام بالتبرع أن تزجر المدينين عن التماطل، دون جبر خسارة الدائنين، لكنّها تعود بالنفع العام للمجتمع.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم النّتم، الامتياز في المعاملات المالية، وأحكامه في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1430.
3. إبراهيم بن علي ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، محمد أبو النور، مكتبة دار التراث، ط2، 2005/1426.
4. إبراهيم بن علي ابن فرحون، تبصرة الحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1986/1406.
5. أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط2،

- 2000.
6. أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، عمر القيّام، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2003/1424.
7. أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1995/1416.
8. أحمد بن شعيب النسائي، السنن الصغرى، عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986/1406.
9. أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر للحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985/1405.
10. رفيق المصري، مناقصات العقود الإدارية، دار المكتبي، دمشق، ط2: 2010.
11. زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985/1405.
12. سلمان بن صالح الدخيل، المماثلة في الديون، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2012.
13. سليمان الطماوي، أموال الإدارة العامة وامتياراتها، دار الفكر العربي، القاهرة، ط10، 1979.
14. سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، السنن، شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 1430، 2009.
15. سليمان بن خلف الباجي الباجي، المنتقى في شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332.
16. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983/1430.
17. عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1981.
18. __، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي، بيروت، 1998.
19. عبد السلام بن سعيد سحنون، المدونة، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1323.
20. علي محيي الدين القره داغي، بحث في فقه البنوك الإسلامية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2007.
21. عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، محمد الطنجي وآخرون، وزارة الأوقاف المغربية، ط2، 1983/1403.
22. ماجد راغب الحلو، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 1996.
23. محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الإجماع، أبو حماد صغير، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات العربية، ط2، 1999/1420.
24. محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988/1408.
25. محمد بن أحمد ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415.
26. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، عبد الله التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006/1427.
27. محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، محب الدين الخطيب، وترقيم محمد عبد الباقي، المطبعة السلفية، مصر، ط1، 1400.
28. محمد بن بهادر الزركشي، المنتور في القواعد، تيسير محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 1402، 1982.
29. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، عبد الله التركي، دار هجر، مصر، ط1، 2001/1422.
30. محمد بن حبان، الصحيح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993/1414.
31. محمد بن عبد العزيز اليميني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2006.
32. محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1986/1406.
33. محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، مجموعة باحثين دار الفكر، بيروت، ط1، 2013.
34. محمد بن عبدالله ابن العربي، أحكام القرآن، محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003/1424.
35. محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي، المختصر الفقهي، حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، دبي، ط1، 2014.

الالتزام بالتبرع بديلا عن غرامة التأخير في العقود المبرمة مع الدولة

36. محمد بن محمد ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003: 389/1.
37. محمد بن محمد الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، عبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008.
38. __، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992/1412.
39. محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، السنن، شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009/1430.
40. مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح، نظر الفريابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 2006/1426.
41. نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008/1429.
42. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، إصدار 2017/1439.

القوانين والمراسيم:

43. المرسوم التنفيذي رقم 01-105 المؤرخ في 29 محرم عام 1422 الموافق 23 أبريل سنة 2001، المعدل والمتمّم، شروط شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية في إطار البيع بالإيجار وكيفيات ذلك.
44. المرسوم التنفيذي رقم 96-296 المؤرخ في 24 ربيع الثاني عام 1417 الموافق 8 سبتمبر سنة 1996، الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب.
45. الأمر رقم 04-08 المؤرخ في أول رمضان عام 1429 الموافق أول سبتمبر سنة 2008، المحدد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأراضي التابعة للأموال الخاصة للدولة والموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية.
46. المرسوم التنفيذي رقم 140-08 المؤرخ في 4 جمادى الأولى عام 1429 الموافق 10 مايو سنة 2008، المحدد قواعد منح السكن العمومي الإيجاري.
47. المرسوم التنفيذي رقم 09-152 المؤرخ في 7 جمادى الأولى عام 1430 الموافق 2 مايو سنة 2009، المحدد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأراضي التابعة للأموال الخاصة للدولة والموجهة لإنجاز مشاريع استثمارية. ونماذج دفتر الشروط الملحق بها.
48. المرسوم التنفيذي رقم 09-153 المؤرخ في 7 جمادى الأولى عام 1430 الموافق 2 مايو سنة 2009، المحدد شروط وكيفيات منح الامتياز على الأصول المتبقية التابعة للمؤسسات العمومية المستقلة وغير المستقلة المحلة والأصول الفائضة التابعة للمؤسسات العمومية الاقتصادية وتسييرها. ونماذج دفتر الشروط الملحق بها.
49. المرسوم التنفيذي رقم 03-290 المؤرخ في 9 رجب عام 1424 الموافق 6 سبتمبر سنة 2003، المعدل والمتمّم، المتضمن شروط الإعانة المقدّمة للشباب ذوي المشاريع ومستواها.
50. القانون رقم 13-08 المؤرخ في 27 صفر عام 1435 الموافق 30 ديسمبر سنة 2013 يتضمن قانون المالية لسنة 2014.

الهوامش:

¹ يراجع: محمد بن عبد العزيز الميمني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2006:354.

² يراجع: القانون المدني الفرنسي، المادتين (1226، 1229).

³ يراجع: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار إحياء التراث العربي، ط3، 1981: 851/2، علي محيي الدين القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2007: 110، محمد بن عبد العزيز الميمني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة: 29.

⁴ يراجع: سلمان الدخيل، المماثلة في الديون، دار كنوز إشبيلية، الرياض، ط1، 2012: 490.

⁵ يراجع: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، عبد الله التركي، دار هجر، مصر، ط1، 2001/1422: 38/5، ابن العربي، أحكام القرآن، محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003/1424: 320/1، القرطبي، الجامع لأحكام

- القرآن، عبد الله التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427/2006: 382/4.
- ⁶ سورة: البقرة، الآية: 275.
- ⁷ يراجع: ابن المنذر، الإجماع، أبو حماد صغير، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات العربية، ط2، 1420/1999: 94، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415: 245/3، علي القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية: 125، محمد بن عبد العزيز الميمني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة: 224، سلمان الدخيل، المماثلة في الديون: 507.
- ⁸ هو: أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب الرعيني الطرابلسي المكي، الإمام العمدة العالم الشهير، تفقه بطرابلس عن الشيخ محمّد بن الفاسي، له مؤلفات جليلة: مواهب الجليل في شرح خليل، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، توفي سنة 945 هـ. يراجع: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس – ليبيا، ط2، 2000: 592/1، ابن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003: 389/1.
- ⁹ يراجع: الحطّاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، عبد السلام الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008: 176.
- ¹⁰ كالأستاذ مصطفى الزرقا، والبروفيسور محمد الصديق الضير، والشيخ عبد الله بن منيع، وبعض هيئات الفتوى لبعض البنوك الإسلامية، وندوة البركة الثالثة للاقتصاد الإسلامي (فتوى 2/3). يراجع: مصطفى الزرقا، حول جواز إلزام المدين المماثل بتعويض الدائن، مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، جدّة، ع:2، رجب 1417: 9، علي القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية: 137، سلمان الدخيل، المماثلة في الديون: 511.
- ¹¹ متفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري، الجامع الصحيح، محب الدين الخطيب، وترقيم محمد عبد الباقي، المطبعة السلفية، مصر، ط1، 1400: كتاب الحوالات، باب الحوالة، وهل يرجع في الحوالة: (2287)، مسلم، الصحيح، نظر الفريابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 2006/1426: كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، وصحة الحوالة، واستحباب قبولها إذا أحيل على ملي: (1564).
- ¹² أخرجه: أحمد عن الشريد بن سويد الثقفي رضي الله عنه، المسند، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1995/1416: (17946)، وأبو داود، السنن، شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 1430، 2009: كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره: (3628)، والنسائي، السنن الصغرى، عيد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986/1406: كتاب البيوع، باب مطل الغني: (4689)، وابن ماجه، السنن، شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 2009/1430: كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة: (2427)، وابن حبان، الصحيح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993/1414: (5089)، والحاكم، المستدرک على الصحيحين، يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، 1986/1406: (7065)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقد علّقه البخاري في صحيحه قبل الحديث (2401)، ووصل الحافظ ابن حجر وحسنه في تعليق التعلق، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1: 1405 هـ: 319/3.
- ¹³ يراجع: مصطفى الزرقا، حول جواز إلزام المدين المماثل بتعويض الدائن: 17.
- ¹⁴ يراجع: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985/1405: 94، السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983/1430: 83.
- ¹⁵ يراجع: حسن عبد الله الأمين، تعقيب على مقال مصطفى الزرقا، المرجع السابق: 42.
- ¹⁶ يراجع: عبد الله بن بيّه، تعقيب على مقال مصطفى الزرقا، المرجع السابق: 50.
- ¹⁷ يراجع: الحطّاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام: 176.
- ¹⁸ يراجع: علي القره داغي، بحوث في فقه البنوك الإسلامية: 115، محمد بن عبد العزيز الميمني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة: 230.
- ¹⁹ روي هذا الحديث من طرق كثيرة؛ كأبي هريرة، وابن عباس، ويحيى المازني وغيرهم، أخرجهما: أحمد في مسنده: (2865)، ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره: (2341)، وحسنه كثير من المحدثين

- كالنوي، وابن رجب، وقال ابن الصلاح: هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه ومجموعها ويقوي الحديث ويحسنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به، وقول أبي داود: إنه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها يشعر بكونه غير ضعيف. يراجع تخريج شعيب الأرنؤوط، مسند الإمام أحمد: 56/5.
- ²⁰ يراجع: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 94، السيوطي، الأشباه والنظائر: 83.
- ²¹ من بينهم: عبد الله آل محمود، عبد الله بن حسين، عبد الرزاق السنهوري، علي الخفيف، شفيق شحاتة. يراجع: السنهوري، مصادر الحنفي الفقه الإسلامي، منشورات الحلبي، بيروت، 1998: 168/6، محمد بن عبد العزيز الميمني، الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة: 236.
- ²² المنعقدة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1 رجب 1421 هـ الموافق 23-28 أيلول (سبتمبر) 2000م.
- ²³ قرار رقم: 109 (12/3).
- ²⁴ يراجع: الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام: 68.
- ²⁵ نفس المصدر السابق: 68.
- ²⁶ هو: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي، المشهور بابن العربي، الإمام العلامة من جلة فقهاء المالكية ومحققهم، مع حنق في الأصول والحديث واللغة، وغيرها، من مصنفاته: أحكام القرآن، عارضة الأحوذ في شرح جامع الترمذي. توفي: 543 هـ. يراجع: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، محمد أبو النور، مكتبة دار التراث، ط2، 2005/1426: 198/2، مخلوف، شجرة النور: 136/1.
- ²⁷ ابن العربي، أحكام القرآن: 207/4-208.
- ²⁸ يراجع: الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام: 176.
- ²⁹ نفس المصدر السابق: 176.
- ³⁰ يراجع: ابن فرحون، تبصرة الحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1986/1406: (146/1)، الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992/1412: 125/6.
- ³¹ يراجع: سحنون، المدونة، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1323: 90/15، ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، مجموعة باحثين دار الفكر، بيروت، ط1، 2013: 655/19.
- ³² يراجع: ابن رشد، البيان والتحصيل، محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1988/1408: 37/14، الحطاب، تحرير الكلام: 166.
- ³³ هو: القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، من أئمة المالكية المحققين، لقب بشيخ المذهب، وهو أحد الأربعة الذين اعتمد عليهم الشيخ خليل في مختصره، من مصنفاته: البيان والتحصيل في شرح العتبية، المقدمات الممهدة. توفي: 520 هـ. يراجع: ابن فرحون، الديباج المذهب: 195/2، مخلوف، شجرة النور: 129/1.
- ³⁴ يراجع: ابن رشد، البيان والتحصيل: 38/14، الحطاب، تحرير الكلام: 166.
- وقريب منه تغليل أبي الوليد الباجي، يراجع: الباجي، المنتقى في شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332: 108/6.
- ³⁵ هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن دينار الجهيني، صحب مالك، وكان مفتي أهل المدينة مع مالك، وعبد العزيز وبعدهما وكان فقيهاً فاضلاً له بالعلم رواية. توفي سنة 182 هـ. يراجع: عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، محمد الطنجي وآخرون، وزارة الأوقاف المغربية، ط2، 1983/1403: 18/3، ابن فرحون، الديباج المذهب: 155/2.
- ³⁶ يراجع: ابن رشد، البيان والتحصيل: 38/14، ابن عرفة، المختصر الفقهي، حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، دبي، ط1، 2014: 519/8، الحطاب، تحرير الكلام: 167.
- ³⁷ هو أبو محمد عبد الله بن نافع القرشي المخزومي الصائغ كان صاحب رأي مالك ومفتي المدينة بعده صحب مالكا أربعين سنة. له تفسير في الموطأ رواه عنه يحيى بن محمد. توفي سنة 186 هـ. يراجع: عياض، ترتيب المدارك: 128/3، ابن فرحون، الديباج المذهب: 409/1.

- ³⁸ يراجع: ابن رشد، البيان والتحصيل: 38/14، ابن عرفة، المختصر الفقهي: 519/8، الخطاب، تحرير الكلام: 167.
- ³⁹ المراجع السابقة.
- ⁴⁰ هو أبو عبد الله أصبغ بن الفرّج بن سعيد بن نافع من أجل أصحاب ابن وهب تلميذ مالك، كان فقيهاً مناظراً ومن أعلم الناس بفقّه مالك. توفي يوم الأحد سنة خمس وعشرين وقيل ست وعشرين ومائتين. يراجع: عياض، ترتيب المدارك: 17/4، ابن فرحون، الديباج المذهب: 299/1.
- ⁴¹ يراجع: ابن عرفة، المختصر الفقهي: 520/8، الخطاب، تحرير الكلام: 170.
- ⁴² يراجع: الزركشي، المنثور في القواعد، تيسير محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، ط1، 1402، 1982: 93/1، السيوطي، الأشباه والنظائر: 101، ابن نجيم، الأشباه والنظائر مع شرحه غمز عيون البصائر للحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985/1405: 325/1.
- ⁴³ يراجع: القرافي، الفروق، عمر القيام، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2003/1424: 192/2، الزركشي، المنثور في القواعد: 69/2، الحموي، غمز عيون البصائر: 325/1.
- ⁴⁴ منهم: الدكتور تقي العثماني، والدكتور محمد عثمان شبير، والدكتور محمد الزحيلي، والدكتور محمد أنس الزرقا والدكتور محمد علي الفري، كما صدرت به فتوى ندوة البركة الثانية عشرة (فتوى 8/12)، يراجع: سلمان الدخيل، المماثلة في الديون: 513.
- ⁴⁵ يراجع: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، إصدار 2017/1439: 94.
- ⁴⁶ يراجع: السنهوري، الوسيط: 272/7، سليمان الطماوي، أموال الإدارة العامة وامتيازاتها، دار الفكر العربي، القاهرة، ط10، 1979: 305، ماجد الحلو، القانون الإداري، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 1996: 560، رفيق المصري، مناقصات العقود الإدارية، دار المكتبي، دمشق، ط2: 2010: 30.
- ⁴⁷ المؤرّخ في 2 ذي الحجة 1436 الموافق 16 سبتمبر 2015.
- ⁴⁸ المؤرّخ في 2 صفر عام 1434 الموافق 16 ديسمبر 2012.
- ⁴⁹ يراجع: نزيه حمّاد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، دار القلم، دمشق، ط1، 2008/1429.
- ⁵⁰ يراجع: إبراهيم النّتم، الامتياز في المعاملات المالية، وأحكامه في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1430: 62.
- ⁵¹ المنعقدة بجدة في 6-7 رمضان 1417 الموافق 15-16 يناير 1998.
- ⁵² المؤرّخ في أول رمضان عام 1429 الموافق أول سبتمبر سنة 2008.
- ⁵³ المؤرّخ في 7 جمادى الأولى عام 1430 الموافق 2 مايو سنة 2009.
- ⁵⁴ المؤرّخ في 7 جمادى الأولى عام 1430 الموافق 2 مايو سنة 2009.
- ⁵⁵ المؤرّخ في 4 جمادى الأولى عام 1429 الموافق 10 مايو سنة 2008.
- ⁵⁶ المؤرّخ في 29 محرّم عام 1422 الموافق 23 أبريل سنة 2001.
- ⁵⁷ يراجع: قرار رقم: 110 (12/4). الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثانية عشرة. حسن الشاذلي، الإيجار المنتهي بالتمليك (ضمن مجلة المجمع: ع5/2612/4)، علي القره داغي، الإجارة وتطبيقاتها المعاصرة، مجمع الفقه الإسلامي، مجلة المجمع، الدورة، 12، المملكة العربية السعودية، جمادى الآخرة 1421 (سبتمبر) 2000: (ج1/477).
- ⁵⁸ المؤرّخ في 24 ربيع الثاني عام 1417 الموافق 8 سبتمبر سنة 1996.
- ⁵⁹ المواد (1 إلى 4) من المرسوم التنفيذي رقم 96-296.
- ⁶⁰ المؤرّخ في 9 رجب عام 1424 الموافق 6 سبتمبر سنة 2003.
- ⁶¹ القانون رقم 08-13 المؤرخ في 27 صفر عام 1435 الموافق 30 ديسمبر سنة 2013 يتضمن قانون المالية لسنة 2014.

التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وآفاق تحقيقه للتنمية - الواقع والمأمول-

طالب الدكتوراه بلميلود محمد الأمين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

مخبر الدراسات الشرعية

dr.miloudmed@yahoo.fr

أ.د/ ميهي عبد الحق*

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

abdelhaqmihi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/08/24 تاريخ القبول: 2020/11/14

الملخص:

تُعتبر الصناديق الوقفية من الأساليب والصيغ المستجدة التي عرفت المنظومة الوقفية في الوقت الراهن، فهي تسعى إلى تحويل عمليات الوقف من مبادرات وجهود فردية إلى عمل مؤسساتي منظم، وذلك من خلال إنشاء صناديق وقفية متخصصة، تهدف إلى تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية المنشودة، وتعتبر تجربة المشرع الجزائري في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف؛ محطة تستدعي النظر والبحث فيها بما لها وما عليها، وذلك في إطار النظرة التجديدية للوقف الإسلامي، وإثراءه بما يستدعي مواكبة التطورات المعاصرة، من خلال معرفة الإيجابيات والسلبيات، وأسباب النجاح وعوامل الإخفاق لهذه الصناديق.

الكلمات المفتاحية: الصناديق؛ الوقف؛ التنمية؛ التمويل؛ الادخار؛ الاستثمار.

Summary:

Now days, endowment funds are managed to be a new model in the process of growth and development of the Islamic economic system. As well as, Waqf funds aim to convert the trust individual operations into more institutional work through creating special endowment funds that help us achieve the economic and the social effective development.

This study tries to simulate the positive and the negative effects of the Algerian experience in establishing the central trust funds.

Renewal and improve al waqf according to modern structure of life.

Key words: Funds; Waqf; Development; Funding; Savings; Investment.

مقدمة:

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، حمدا يليق بعظمته وجلاله سبحانه وتعالى، ونُصلي ونُسلم على خير

خلقه محمد ﷺ أما بعد:

فالوقف كنظام اجتماعي تكافلي بالدرجة الأولى، قد أسهم في سد حاجات الأمة الإسلامية عبر التاريخ، فهو صمام الأمان الذي حافظ على الأمة في أزماتها ومحنها، وبغض النظر عن السرد التاريخي، فإننا اليوم مُطالبون أكثر من أي وقت مضى؛ باستغلال مؤسسة الوقف استغلالا أمثل وتفعيل دورها الريادي، وما نراه اليوم من جهود الفقهاء في تطوير الوقف؛ إلا دليل على أهمية هذه المؤسسة، وما يمكن أن تُحققه من تنمية تمس جميع القطاعات والمجالات.

* المؤلف المرسل.

ومن الأمور المستجدة التي وصل إليها الاجتهاد المعاصر؛ الصناديق الوقفية، والتي تُعتبر من الصيغ التي ابتكرها علماء العصر، لتناسب مع الأوضاع القائمة والتطلعات المستقبلية للمجتمع المسلم، فهي صناديق متخصصة في مجالات عديدة، تعمل على تنظيم الأموال والجهود والنشاطات، وذلك من خلال المشروعات الوقفية من جهة، والتنسيق بين المشروعات الوقفية والحكومية من جهة أخرى، كما تعمل على تكوين رؤوس أموال ضخمة، يتمّ تجميعها من أموال الأوقاف وإسهامات الأفراد، واستثمارها في مشاريع ذات مردود اقتصادي كبير، أو دعم مشاريع اقتصادية واجتماعية في مختلف القطاعات.

والمشرّع الجزائري قد استحدث الصندوق المركزي للأوقاف بموجب القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 2 مارس 1999¹، وهذه المدة الزمنية ليست باليسيرة، فهي تدلّ على أنّ فكرة الصناديق أوجدها المشرّع منذ مدة إذا قارناها بتجربة الدول الأخرى، مثل الكويت وماليزيا، وهي قد حققت نجاحات كبيرة في هذا المجال، فهل الصندوق المركزي للأوقاف قد حقّق التنمية المنشودة؟ فالإشكالية التي يُمكن طرحها هي كالاتي:

- ما هي الأسس التي يقوم عليها الصندوق المركزي للأوقاف؟ وهل هي ذاتها التي تقوم عليها الصناديق الوقفية الأخرى؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية عدّة تساؤلات فرعية وهي:

- ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين الصندوق المركزي والصناديق الاستثمارية الأخرى؟
- كيف يتمّ إدارة و تسيير الصندوق؟
- ما مدى إمكانية تحقيقه للتنمية الاجتماعية و الاقتصادية المنشودة؟

1- تعريف الصناديق الوقفية: الصندوق الوقفي؛ لفظة مركبة من كلمتي صندوق ووقف، لذا نتطرق إلى مفهوم الوقف لغة واصطلاحاً، ثمّ معنى لفظ الصندوق، لنصل إلى مفهوم الصندوق الوقفي.

أ- الوقف في اللغة: هو الحبس والمنع، يُقال: وقفت الدابة إذا حبستها، والوقف مصدر اشتهر استعماله مكان اسم المفعول، فيقال: هذا القصرُ وقفٌ؛ أيّ موقوف، وجمع الوقف أوقاف، والوقف والحبس بمعنى واحد، ومن معانيه كذلك (التسبيل)، يُقال: سبّلت الثمرة بالتشديد؛ جعلتها في سبل الخير وأنواع البر².

وكان الوقف في أوّل عهده؛ يُسمى صدقة وحبساً وحبيساً، ثمّ حدث اسم الوقف وفسا، ولا تزال الأوقاف إلى عصرنا الحالي في بلاد المغرب؛ تسمى أحباساً³.

وفي اصطلاح الفقهاء؛ فقد تعدّدت عبارات الفقهاء في تعريف الوقف، وذلك بناء على اختلاف آرائهم في لزومه وتأبيده وملكيته، لذا نقتصر على أحد التعريفات من باب البيان والتوضيح، دون سرد التفاصيل في هذا الشأن.

من هذه التعريفات: " تحببب الأصل وتسببب المنفعة"⁴.

ب- الصندوق في اللغة؛ فيقصد به: وعاء من خشب أو المعدن ونحوهما من مختلف الأحجام التي تُحفظ فيه الأشياء، ثمّ صار للصندوق معنى مُحدّثاً، وهو مجموع ما يُحفظ ويُدخّر من المال، كصندوق الدين والصندوق الوقفي⁵.

ج- تعريف الصندوق الوقفي: عرّف بمجموعة من التعريفات نذكر منها:

"أوعية تجتمع فيها الأموال المخصصة للوقف... يتمّ تجميعها عن طريق التبرّعات، ومن ثمّ استثمارها وصرف ريعها في وجوه خيرية محددة مسبقاً، والتي تمّ التبرّع لصالحها"⁶.

وعرّفها الدكتور محمد الزحيلي بقوله: " تجميع للأموال النقدية من طرف عدد من الأشخاص، عن طريق التبرّع لاستثمار هذه الأموال ثمّ إنفاقها، وإنفاق ريعها وغلتها على مصلحة عامّة تُحقّق النفع للأفراد والمجتمع..."⁷.

أو هو "وقف نقدي تُستثمر أمواله بصيغة المضاربة والشراكة وغير ذلك، وما يُحقّق من أرباح وعوائد؛ تُصرف بحسب شروط الواقفين تحت رقابة حكومية وضبط محاسبي ونظارة واعية"⁸. فنلاحظ أنّ التعريفات وإن اختلفت في ميناها وفي بعض الجزئيات، فهي قد اشتركت في كثير من العناصر الأساسية التي يبني عليها الصندوق، والمتمثلة في الأموال الموقوفة بكافة أنواعها، واستثمارها وتنميتها وصرفها في الأغراض المحددة لها. فهو يُعدّ من الأساليب الحديثة في تجميع وإدارة الأموال الوقفية، والتي تنشأ لخدمة أغراض تنموية كثيرة، بحيث تُؤدّي إلى تنوّع الصناديق الوقفية.

فالصندوق الوقفي؛ مؤسسة تنظيمية تعمل على تعبئة وتوجيه أموال الوقف في مجالات تخدم التنمية الشاملة للمجتمع، وإيجاد القنوات المناسبة لصرفها ضمن إطار يسمح بمشاركة جميع الأفراد في العملية الوقفية⁹.

وتسعى البلدان الإسلامية إلى إقامة هذا النوع من الصناديق الوقفية لخدمة أغراض المجتمع و سد متطلباته المتزايدة، عن طريق إطار مؤسسي منظم بين الحكومة والمؤسسات الخيرية وكافة أفراد المجتمع¹⁰.

لذا نجد المشرع كخطوة في إطار تطوير الأوقاف وتنميتها؛ قد استحدث الصندوق المركزي للأوقاف، وذلك بموجب القرار الوزاري المشترك المؤرخ في 02 مارس 1999¹¹، و المتضمن إنشاء صندوق مركزي للأموال الوقفية، إذ نصّت المادة: 02 من القرار على أنه: "حساب جار يُفتح على المستوى المركزي في إحدى المؤسسات المالية بمقرر من الوزير المكلف بالشؤون الدينية". وقد أوضحت المادة: 35 من المرسوم التنفيذي رقم: 98-381¹² الذي يُحدّد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها على أنه يُقصد بالصندوق: "الحساب الخاص بالأموال الوقفية وتحوّل الأموال التابعة للوقف إلى هذا".

فهو في الأساس يقوم على تجميع عائدات الأموال الوقفية على المستوى الوطني في حساب مركزي دون بيان الغرض من إنشائه، بحيث اكتفى المشرع بتوضيح بعض العمليات المالية المتعلقة بالصندوق، كعمليات التحصيل والصرف.

وبالرجوع إلى المرسوم التنفيذي رقم: 98-381¹³؛ نجد المشرع قد حدّد نفقات الصندوق، حيث إنّ للوزير صلاحية ضبط النفقات والإيرادات، وذلك بموجب المادة: 34 من المرسوم ذاته، كما نصّت المادة: 33 من المرسوم ذاته؛ على أنّ للجنة الأوقاف صلاحية تحديد نفقات الأوقاف، وقد عدّدت بالخصوص: مجالات خدمة القرآن وعلومه، رعاية المساجد، الرعاية الصحية، رعاية الأسرة، رعاية الفقراء، التضامن الوطني، التنمية العلمية.

فهو صندوق يقوم على صرف ريع الأوقاف في المجالات التي ذكرناها آنفاً، دون محاولة تنميتها في مشاريع استثمارية، وهذا ما يتنافى مع طبيعة وأهداف الصناديق الوقفية الاستثمارية المعاصرة، التي تقوم على الحفاظ على رأس المال مع القيام بتنميته في مشاريع استثمارية، وإنفاق ريعه في مجالاته المخصصة.

2 - طبيعة الصناديق الوقفية وأسسها التنظيمية والتشريعية:

أ- طبيعة الصناديق الوقفية: يُمكن تكييف الصناديق الوقفية على أساس مشروع تعاوني تكافلي، يجمع عددا من الأفراد والهيئات الاجتماعية والحكومية التي تسعى للارتقاء بالخدمات العامة للمجتمع¹⁴.

يقول في هذا الشأن الدكتور صريخ: "والصناديق الوقفية هي قوالب تنظيمية، تسعى لتحقيق أهداف التنمية المتعددة كل حسب مجالها وأهدافها، من خلال عمل مؤسسي يتمتع نسبيًا بالاستقلالية، ويديرها بجهود تطوعية المجتمع المدني ذي الصلة بمجال الصندوق"¹⁵.

ب- الأسس التنظيمية والتشريعية للصندوق: على الرغم من أنّ أحكام الأوقاف اجتهادية؛ فقد أحاطها الفقهاء بجملة من الأحكام تضي عليها صبغة الحماية الخاصة للأموال، وهو ما أكدته القوانين العربية ومنها القانون الجزائري، لذا على ناظر الصندوق الوقفي مراعاة خصوصية أموال الوقف بالدرجة الأولى، وحمايتها من كافة صور الاعتداء عليها.

فالإطار التشريعي للوقف واضح ومجمع عليه في الجملة، إلا ما تعلق بمسائل الإدارة والاستثمار والرقابة، فمثل هذه العناصر تخضع للتطور والتجديد بحسب تطور أنظمة الدولة في حد ذاتها.

أمّا الجانب التنظيمي للصندوق الوقفي؛ فلا بدّ من تحديد أهدافه ومجالاته، حتى يتسنى لنا من ضبط احتياجاته وموارده، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال إنشاء إدارات متخصصة تسهر على تسيير شؤونه، وذلك من خلال هيكل إداري واضح المعالم ذو كفاءة عالية، مؤكّبة لمستجدات الإدارة الحديثة ومستجدات التشريعات المختلفة، قادر على حماية الأوقاف وتنميتها بما يحقق مقاصدها ومقاصد الواقفين، وقادر على تلبية حاجات الأفراد من المجتمع.

فوجود أنظمة كفؤة وفعالة في أية مؤسسة؛ تُعتبر من العناصر الأساسية في نجاحها وفي تحقيق أهدافها، حيث تتولى الإدارة وضع سياسات وبرامج تعمل على تحقيقها وفق الأنظمة والقواعد المتبعة في إنشاء الصندوق، وذلك في نطاق أحكام الوقف وخصوصيته الشرعية، كما تعمل على وضع أنظمة رقابية على أعمال الصندوق لكي تضمن استمراريته، لأن ضعف أنظمة الرقابة من أسباب تدهور حالة الأوقاف كما هو معلوم.

3- خصائص الصناديق الوقفية: يتميز الصندوق الوقفي بمجموعة من الخصائص تتمثل في الآتي¹⁶:

- الطبيعة التنموية للصندوق المستمدّة من طبيعة الوقف التنموية في حد ذاتها، حيث إنّ الوقف إنّما يتمّ لأغراض تنموية والتي تساهم في تطوير وتنمية المجتمع.
- قدرة الصندوق على إشراك جميع فئات المجتمع في العملية الوقفية على كافة المستويات.
- الطبيعة النماية للصندوق الناجمة من عائداته الربحية، وذلك من خلال العمليات الاستثمارية.
- إمكانية توفير رؤوس أموال ضخمة من خلال جمع الأموال الوقفية، وهذا ما يُعطي فرصة أكبر لتنمية وتثمين أمواله في مشاريع ضخمة تحقق تنمية شاملة.
- الصندوق الوقفي هو وقف خيري لتمويل المشاريع من خلال استثمار عائدات أمواله، وليس من أموال الصندوق.

وإذا أسقطنا مثل هذه الخصائص على الصندوق المركزي للأوقاف الجزائري؛ فلا نجد له أيًا منها تنطبق عليه، حيث إنّ أهمّ خاصية منعدمة فيه، وهي خاصية النماء والاستثمار، وإنّما هو وعاء لتجميع ريع الأوقاف دون محاولة تنميتها في مشاريع استثمارية ناجحة، إذ لا نجد أيّ أساس تشريعي ينص على ذلك فضلا على وجود تخطيط في هذا الجانب.

4- أهداف الصناديق الوقفية: تتلخص أهداف الصناديق الوقفية فيما يلي¹⁷:

- إحياء سنّة الوقف، بتجديد الدعوة إليه من خلال مشاريع ذات أبعاد تنموية تكون قريبة من نفوس الناس وقادرة على تلبية حاجاتهم ورغباتهم.

التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وآفاق تحقيقه للتنمية

- تطوير العمل الخيري من خلال طرح نماذج جديدة يُحتذى بها.
- تجديد الدور التنموي للوقف في إطار تنظيمي يُحقق التكامل بين مشاريع الوقف، ويراعي الأولويات فيما بينها.
- تلبية حاجات المجتمع في الخدمات التي يفتقدها والغير المدعومة بالشكل الكافي من الدولة.
- تحقيق العدالة والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وترسيخ روح المشاركة الشعبية والمسؤولية الاجتماعية من خلال تشجيع البذل والعطاء على الوقف.
- منح العمل الوقفي مُرونة من خلال مجموعة قواعد تُحقق الانضباط وتضمن في الوقت ذاته تدفق العمل وانسيابه.
- تلبية رغبات الناس المختلفة في توجيه تبرعاتهم نحو مجالات متعددة، والتي تسعى الصناديق الوقفية لتطويرها وتأمينها وتنميتها، ليتم إنفاق ريع كل صندوق على غرضه المحدد، مع توفير التنسيق والترابط الممكن فيما بينها وبين المشروعات المماثلة التي تقوم بها الأجهزة الحكومية وجمعيات النفع العام وسائر المؤسسات الأخرى.
- الحد من الظواهر السلبية في المجتمع؛ كالتسول والبطالة والامية، وذلك بالقضاء على أسبابها، من خلال حسن توجيه أموال الصناديق الوقفية.
- إقامة نماذج حيّة من الأوقاف تكون طريقاً للدعوة إلى الله، وذلك من خلال بيان روعة ورحمة هذا الدين في التعامل مع أبناء المجتمع الواحد بمختلف أطيافه المسلمين وغيرهم، وبيان الأهداف السامية التي يسعى إليها، حتى لا يبقى حبيسي ذكر الشواهد التاريخية فقط.
- 5 - إيرادات الصندوق ونفقاته:** الصندوق كأبي مؤسسة تنظيمية يمتلك مصادر للأموال تمثل الإيرادات، بالإضافة إلى استخدامات هذه الأموال والتي تُمثل المصارف، وعلى هذا الأساس يتم بناء ميزانية الصندوق¹⁸، وتتكون عادة مصادر الصناديق الوقفية من الواردات التالية¹⁹:
 - تبرعات الأفراد وأصحاب رؤوس الأموال.
 - تبرعات المؤسسات والشركات من كلا القطاعين العام والخاص.
 - مساهمة الدولة من خزينتها أو عن طريق ضريبة أو طابع مخصّص للصناديق الوقفية.
 - ريع الصناديق الوقفية العامة.
 - ريع الاستثمار الوقفي لأموال الصناديق والأنشطة والخدمات التي تقدمها.
 - مشاركات مؤسسات الأوقاف الإسلامية، بما يُخصّص لها من ريع الوقف.
 - ريع الأوقاف الجديدة التي تتفق أغراضها مع أهداف الصندوق.
 - الهبات والتبرعات والإعانات والوصايا التي تتفق مع طبيعة الوقف وأهداف الصندوق، ويكون الوقف على أهداف الصندوق وليس على الصندوق نفسه.
- ولقد حدّد المرسوم التنفيذي رقم: 98-381²⁰ التسيير المالي للوقف، وذلك من خلال ضبط إيرادات ونفقات الأوقاف، وكذلك ضبط آليات تحصيل وصرف النفقات وهي كالآتي:
 - أ- **موارد الوقف:** نصّت المادة: 31 من المرسوم التنفيذي 98-381 على الموارد التالية للوقف:
 - العائدات الناتجة من رعاية الأملاك الوقفية وإيجارها.
 - الهبات والوصايا المقدمة لدعم الوقف.
 - أموال التبرعات الممنوحة لبناء المساجد والمشاريع الدينية.

ب- نفقات الأوقاف: جعل المشرع الجزائري لوزير الشؤون الدينية سلطة ضبط الإيرادات والنفقات للأوقاف، حيث جاء في المادة: 34 من المرسوم رقم: 98-381 على أنه: [تُحدّد كميّات ضبط الإيرادات والنفقات بقرار من الوزير المكلف بالشؤون الدينية]، وهو ما أكدته المادة: 01 من القرار المؤرخ في 10 أبريل 2000²¹، ونصّت المواد: 32، 33 من المرسوم ذاته حالات الإنفاق، حيث تتمثل هذه النفقات بحسب ما أشار إليه المرسوم فيما يلي:

1- في مجال حماية العين الموقوفة: والذي يضم نفقات الصيانة والترميم والإصلاح، ونفقات إعادة البناء عند الاقتضاء.

2- في مجال البحث ورعاية الأوقاف: والذي يحوي نفقات استخراج العقود والوثائق، ونفقات أعباء الدراسات التقنيّة والخبرات والتحقيقات التقنيّة والعقاريّة ومسح الأراضي، ونفقات استصلاح الأراضي والبساتين الفلاحية والمشجرة، وكذا أعباء اقتناء العتاد الفلاحي ومستلزمات الزراعة، ونفقات تجهيز المحلات الوقفية، ونفقات الإعلانات الإشهارية للأمالك الوقفية.

3- في مجال المنازعات: وتحوي أتعاب المحامين والموتّقين والمحضرين القضائيين، وكافّة المصاريف المستحقّة.

4- في مجال التعويضات المستحقّة لناظر الملك الوقفي: وهي النفقات المستحقّة لصالح ناظر الملك الوقفي²²، والمتمثّلة في الأساس؛ الحقّ في الأجرة، بالإضافة إلى حقوقه الأخرى؛ كالتضامن الاجتماعي والاشتراكات الأخرى التي تدخل ضمن حقوق العمال.

5- مجال النفقات التي تُحددها لجنة الأوقاف: تُعتبر من نفقات الأمالك الوقفية؛ النفقات التي تُحددها لجنة الأوقاف مع مراعاة شرط الواقف في ذلك²³ وهي:

- نفقات خدمة القرآن الكريم وعلومه وترقية مؤسساته.

- نفقات رعاية المساجد.

- نفقات الرعاية الصحيّة.

- نفقات رعاية الأسرة.

- نفقات رعاية الفقراء والمحتاجين.

- نفقات التضامن الوطني.

- نفقات التنمية العلميّة وقضايا الفكر والثقافة.

6- النفقات الاستعجاليّة: إنّ هذه النفقات يُحددها وزير الشؤون الدينية والأوقاف عند اللزوم طبقاً لنصّ المادة: 33 الفقرة الثّانية من المرسوم التنفيذي: 98-381، حيث يُسمح لمدير الشؤون الدينية والأوقاف في الولاية؛ أن يُنفق من إيرادات الوقف قبل إيداعها في الصّندوق المركزيّ، ثمّ بعد ذلك يدفعها في حساب مؤسّسة المسجد²⁴، وقد تمّ ضبط هذه النفقات بموجب نصّ المادة: 05 من القرار الوزاري المؤرخ في 10 أبريل 2000²⁵ وتتمثل في:

- نفقات الصيانة الصحيّة وإصلاح التجهيزات الكهربائيّة والمائيّة والخشبيّة ونفقات الترميمات الصغيرة المتعلقة بالمساجد والمدارس القرآنية والزوايا عند الاقتضاء.

- نفقات اقتناء اللوازم لإعداد وثائق تسيير الأوقاف.

- نفقات اقتناء الأدوات الصغيرة للعمل الفلاحي ومستلزمات الزراعة مثل التسييج والتنقيّة وعلاج الآفات الزراعيّة الفجائيّة.

التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وآفاق تحقيقه للتنمية

- نفقات اقتناء الأدوات البيداغوجية للتعليم القرآني ومحو الأمية وتكوين الأئمة عند الاقتضاء.
- النفقات المتصلة بالمصاريف القضائية والإعلانات الإشهارية المختلفة.
وتقتطع نسبة 25 بالمئة من ريع الأوقاف العامة في الولاية²⁶، ويتم تحويلها لحساب مؤسسة المسجد بمحضر اقتطاع وتحويل، يُعدّه مكتب المؤسسة ويُوقعه مدير الشؤون الدينية والأوقاف وأمين مجلس سبل الخيرات، ويُفتح سجل لتدوين هذه المصاريف المقطوعة من ريع الأوقاف لدى أمين صندوق مؤسسة المسجد، وتُقل المصاريف سنويا ويحول الفائض إلى الصندوق المركزي للأوقاف قبل تاريخ 31 ديسمبر من كل سنة وفقا لنص المادة 8 منه.

ويقوم مدير الشؤون الدينية والأوقاف بالولاية طبقا للمادة: 33 من المرسوم التنفيذي رقم: 98-381؛ بتقديم تقرير مفصل عن كلّ عملية مُنجزة للسلطة الوصية وبالوثائق الثبوتية، عن طريق محضر إنفاق مؤشّر عليه من أمين صندوق الأملاك الوقفية، وفي ذلك تأكيد على الرقابة اللاحقة التي تُمارسها السلطة المركزية على الأموال الوقفية على غرار الرقابة المعروفة في تسيير المال العام.
ومن خلال ما سبق حول نفقات الصندوق؛ يتضح جليا أنه صندوق غير استثماري، وإنما هو صندوق اجتماعي تكافلي بين الأوقاف لسدّ حاجاتها من ترميم وصيانة، وما يتعلق بالبحث عنها والمنازعات المتعلقة بها، بالإضافة إلى أغراض اجتماعية أخرى، كالتعليم والصحة وقضايا الأسرة.
وهذا الأمر وإن كان مجديا في مرحلة معينة، إلا أنه بعد 20 عشرين سنة من إنشاء الصندوق؛ لا بُدّ من تطويره وإعطاء بُعدا أكثر أهمية في عملية التنمية والاستثمار، وفتح المجال لإنشاء صناديق وقفية متخصصة تحت إدارات كفؤة، من أجل أن تتمكن الأوقاف من تحقيق مقاصدها.

6- جهاز التسيير المالي للصندوق: يتكون جهاز التسيير المالي للصندوق من الأمر بالصرف والمحاسب المالي أو الأمين الحسابات، فحسب نصّ المادتين: 36 و 37 من المرسوم التنفيذي رقم 98-381 السالف الذكر²⁷؛ فإنّ هيكل التسيير المالي للأوقاف؛ يتمثل في الوزير المكلف بالقطاع، باعتباره الأمر بالصرف الرئيسي، وإلى جانبه أمرون بالصرف الثانويون، بالإضافة إلى أمين للحسابات على المستوى المركزي والمحلي، وتفصيل ذلك كالآتي.

أ- الأمر بالصرف: إنّ وظيفة الأمر بالصرف ليست وظيفة إدارية مستقلة، إنّما هي صلاحية مالية مكّمة للوظائف الإدارية التي يمارسها مسيري الهيئات التي تخضع لنظام المحاسبة العمومية، مثل الوزراء على مستوى قطاعاتهم الوزارية، الولاية على مستوى الولايات، رؤساء المجالس الشعبية البلدية على مستوى البلديات، والمديرين على مستوى المؤسسات الإدارية العمومية، و بالتالي فإنّ الأمرين بالصرف لا يمثلون سلكا إداريا خاصا، إنّما هم موظفون عموميون، أو أعضاء منتخبون يتمتعون بصلاحيات مالية تستدعيها وظائفهم الإدارية²⁸.

فالأمر بالصرف هو: شخص يرأس هيئة إدارية عمومية، ويتمتع بسلطة إنشاء دين على عاتق تلك الهيئة أو الأمر بتحصيل دين لصالحها²⁹، وقد أخذ به المشرع الجزائري في المادة: 23 من قانون المحاسبة العمومية³⁰، والتي تُعرّف الأمر بالصرف على أنه: "كل شخص مؤهل لإثبات دين معين لصالح هيئة عمومية معينة، والعمل على تصفيته و الأمر بتحصيله أو لإنشاء دين معين على عاتق هذه الهيئة وتصفيته و الأمر بدفعه".

ويوجد فئتان من الأمر بالصرف هما: الأمر بالصرف الرئيسيون أو الأساسيون، والأمر بالصرف الثانويون.

أما الأمر بالصرف بالنسبة للأوقاف³¹: فقد نصّت المادة: 37 من المرسوم التنفيذي رقم: 98-381 على أنّ الأمر بالصرف بالنسبة للأموال الوقفية هو: [الوزير المكلف بالشؤون الدينية هو الأمر بالصرف الرئيسي لإيرادات ونفقات الأوقاف].

ويُمكنه أنّ يفوض إمضاءه إلى رئيس لجنة الأوقاف المذكورة في المادة: 09 أعلاه³² أمرا بالصرف ثانويا، و يكون رؤساء مكاتب مؤسسة المسجد وأمناء مجالس سبل الخيرات أمرين بالصرف ثانويين....]. فالأمر بالصرف الرئيسي هو وزير الشؤون الدينية و الأوقاف ومن يفوضهم، وقد أحسن المشرع بتفويض عملية الصرف إلى موظفين آخرين، وذلك لتسهيل إنجاز العمليات المتعلقة بالوقف وعدم تعطّلها، لأنّه من غير الممكن للأمر بالصرف الرئيسي أنّ يُقرّر بنفسه جميع العمليّات الماليّة الخاصّة بقطاعه، ومن ثمّ يتبين أنّ عدم تركيز الصلاحيّات الماليّة؛ يسمح بتسهيل عمل المصالح العمومية و تحسين مردوديتها، لذا أجاز له المشرع تفويض جزء من صلاحيّاته الماليّة إلى أمرين بالصرف الثانويين. ولا يجوز للأمر بالصرف الرئيسي بتفويضه جزء من صلاحيّاته الماليّة للأمر بالصرف الثانوي؛ أنّ يتدخل في ممارسة الصلاحيّات التي فوضها له، ولا يتحمّل التبعات المترتبة عن ذلك، و يتحمّل فيها الأمر بالصرف الثانوي المسؤولية الكاملة، و من ثمّ فهو يختلف عن تفويض التوقيع الذي يكتسي طابعا شخصيا، و يتحمّل فيه الأمر بالصرف الرئيسي تبعات تسيير الشخص المفوض له، و يحتفظ فيه كذلك بسلطة القرار بشأن القضايا التي فوض فيها سلطة التوقيع³³.

والأمرون بالصرف من خلال المادة السالفة الذكر هم:

- رئيس لجنة الأوقاف بعد تفويض من الوزير.

- رؤساء مكاتب مؤسسة المسجد، وهم مدراء الشؤون الدينية بعد تفويض من الوزير.

- أمناء مجالس سبل الخيرات بعد تفويض من الوزير.

وقد جعل المشرع سلطة تحديد نفقات الأوقاف وإيراداتها لوزير الشؤون الدينية والأوقاف حتى في الحالات الاستعجالية، فهو بذلك يقوم بعمل رقابي وقائي لمجالات صرف أموال الأوقاف، وتظهر بشكل جلي عند إبرام عقود استثمار الوقف واختيار المشاريع الاستثمارية.

ج- المحاسب المالي (أمين الحساب): إنّ الأعمال التي يقوم بها الأمر بالصرف على مستوى إدارة الوقف تنقسم إلى قسمين رئيسيين هما: إذا كانت الأعمال التي يقوم بها تتعلق بالنفقات العامة وتسييرها، فهو يخضع لرقابة المحاسب العمومي و لقواعد المحاسبة العامة، حيث يُعدّ محاسبا عمومياً كلُّ: "شخص يُعيّن قانونا للقيام بعمليات تحصيل الإيرادات و دفع النفقات العموميّة، ضمان حراسة الأموال أو السندات أو القيم أو الأشياء أو المواد مُكلف بها و حفظها، تداول الأموال و السندات والقيم"³⁴. وإن كانت الأعمال التي يقوم بها تتعلق بأموال الوقف فله ارتباط بالمحاسب المالي أو أمين حساب خزينة الوقف.

فهي على العكس من وظيفة الأمر بالصرف التي تعتبر صلاحية مُكمّلة للوظيفة الإداريّة، فإنّ وظيفة المحاسب المالي أو العمومي؛ هي وظيفة أصلية قائمة بذاتها، فبالإضافة إلى دوره في تنفيذ النفقات والإيرادات؛ فهو يُوّدي دورا رقابيا مهماً على أعمال الأمرين بالصرف، و تكون رقبته على الأمر بالصرف رقابة ماليّة وقائيّة قبل تنفيذ العمليّات الماليّة³⁵، وبذلك فهي لا تخضع لرقابة المحاسب العمومي مثل الأموال العامة.

فعلاقة الأمر بالصّرف مع المحاسب علاقة متلازمة- سواء المحاسب العمومي أو أمين حساب الوقف، فهو وإن كان يتمتع بسلطة القرار وحرية تقدير كيفية استعمال الوسائل المالية المخصصة له، فإنه لا توجد تحت تصرفه مبالغ نقدية يُمكن له أن يتصرف فيها مباشرة، ولا يُمكن له تنفيذ قراراته إلا بتوجيه أمر إلى المحاسب المالي، وبالمقابل فإنّ المحاسب المالي الذي توجد بحوزته تلك الأموال؛ لا يملك سلطة اتخاذ القرارات لصرفها، ولا يمكن له القيام بذلك إلا إذا تحصل على أمر من الأمر بالصّرف.

والسؤال المطروح: لماذا المشرّع الجزائري لم يخضع أعمال الأمر بالصّرف فيما يتعلق بأموال

الوقف لرقابة المحاسب العمومي ويعطيها صفة حماية المال العام؟ حيث الأجدر أنّ الأعمال التي يقوم بها مع أمين حسابات الأوقاف أن تكون خاضعة لرقابة المحاسب العمومي كذلك، مادام أنّ الدولة هي المشرفة عليه وهي من تقوم بحمايته، أم أنّه يريد وضع نظام رقابي خاصّ بالأموال الوقفية؟.

7- آليات العملية المالية للصندوق المركزي: تتمثل العمليات المالية للصندوق في عملية تحصيل

وصرف أموال الأوقاف وهي كالآتي:

أ- **آليات تحصيل الإيرادات:** يقوم ناظر الملك الوقفي بمسك حسابات رُبوع الملك الوقفي تحت رقابة وكيل الأوقاف، طبقاً لأحكام المادة: 13 من المرسوم التنفيذي 381-98 والمادة: 07 و08 من القرار الوزاري المشترك المتعلق بإنشاء الصندوق³⁶، وبذلك يُعتبر محاسباً ثانوياً، ويتمّ صبُّ المبالغ المحصلة في حساب الأملاك الوقفية للولاية، ثمّ صبُّها في الحساب المركزي للأوقاف بعد خصم النفقات المرخص بها، وللإشارة فإنّ مسك السجلات والدفاتر المحاسبية للحساب المركزي للأملاك الوقفية؛ يقوم به أمين الحساب المعين من قبل وزير الشؤون الدينية والأوقاف بناء على اقتراح من لجنة الأوقاف، والذي يتمّ اختياره من بين الموظفين الذين تتوفر فيهم شروط التأهيل المحاسبي وفقاً لنصّ المادة: 3 من القرار الوزاري المشترك السابق ذكره.

ب- **آليات صرف النفقات:** وتتمّ عملية صرف النفقات من الحساب المركزي للوقف المرخص بها قانوناً عن طريق التوقيع المزدوج التي يتولاها الأمر بالصّرف مع أمين الحساب، أمّا بالنسبة لصرف النفقات المرخص بها من الحساب الولائي فتكون من طرف الأمرين بالصّرف الثانويين الذين تحدّد صفة توقيعهم ضمن مقرر فتح الحساب حسب نصّ المادة: 10 من القرار الوزاري المشترك المتعلق بإنشاء الصندوق، إضافة إلى أمين الحساب الولائي (وكيل الأوقاف)، وهو ما نصّت عليه المادة: 09 من القرار ذاته على أنّه: [يقوم الأمر بالصّرف الثانويين المؤهلون حسب إجراء التوقيع المزدوج بآلية العمليات المالية لحسابات الأملاك الوقفية للولاية، بعد تأشير الصك من قبل أمين الحساب المذكور في المادة 06 وهو وكيل الأوقاف]، وهو ما يدلُّ على أنّهم يخضعون لرقابته.

ويقدم ناظر الشؤون الدينية إلى السلطة الوصية تقريراً عن العمليات المنجزة مع محضر إنفاق مؤشّر عليه من قبل أمين صندوق مؤسسة المسجد، بحسب المادة: 33 من المرسوم التنفيذي 381-98 المحدد لكيفيات ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية.

8- الانتقادات الموجهة للصندوق المركزي للأوقاف:

- إن الصندوق المركزي للأوقاف بهذا النمط من التسيير؛ أصبح يُشكل عائقاً في وجه الأوقاف وتنميتها، والسبب في ذلك أنّه استحوذ على كافة أموال الأوقاف دون أن يرى لها أثر تنموي سواء على الفرد أو المجتمع، فكثير من الأفراد قد أحجموا عن الوقف لسبب بسيط أنّه لم يعد يرى أثر وقفه على المجتمع، حيث تذهب الأموال للصندوق المركزي للأوقاف، وتُصرف تحت مسميات خيرية، لكن في

الواقع لا نرى تدعيماً لا للصحة ولا للأسرة ولا للشباب ولا للعلم، لذلك لا بُد من إنشاء صناديق متخصصة في مجالات محدّدة، تكون مواردها من الأوقاف حسب شروط واقفيها.

ومن التساؤلات المطروحة كذلك: لماذا تُؤخذ كلّ أموال الأوقاف للصندوق المركزي؟ في حين أنه كان بالإمكان اقتطاع جزء من هذه الأموال للصندوق على أساس تكوين رؤوس أموال لتنميتها، والباقي تُصرف على مستحقيها من أهل المنطقة، لأن الإدارة المحلية تكون أكثر دراية باحتياجات المجتمع من الإدارة المركزية، ويتم صرف الأموال في مواضعها الصحيحة، ويتمكن الواقف وكافة الناس من رؤية أثر الأوقاف في الحياة العملية لهم، فيمكن بهذه الطريقة تنشيط الحركة الوقفية لدى الأفراد من خلال كسب ثقتهم.

- إن مصاريف الصندوق حسب ما أشار إليه المرسوم التنفيذي رقم: 98-381 يشوبها الكثير من الغموض، وهو ما يؤدي إلى التشكيك في مصداقية الصندوق من جهة، ومن جهة أخرى؛ تشكل هذه المصاريف عبئاً كبيراً لا يمكن لإدارة الصندوق المركزي للأوقاف أن تفي بالتزاماتها، ما يؤدي إلى ضياع الأموال في جانب دون الجوانب الأخرى، لذا لا بُد من ضبط المصاريف بمصطلحات أدق، ووضع آليات لصرفها تضي الشفافية والمصداقية على الصندوق المركزي للأوقاف.

- لماذا لا يكون للصندوق المركزي للأوقاف إدارة متخصصة مستقلة تسهر على تنمية موارده، وتكون خاضعة لرقابة إدارة الأوقاف مثلما هو العمل عليه في بلدان أخرى.

- لا نجد في نصوص القوانين المتعلقة بالوقف ما يشير إلى استثمار أموال الصندوق المجمعة إلا القوانين المتعلقة باستثمار الوقف بصفة عامة، فنجد من مجالات الاستثمار القرض الحسن، وهذه الصيغة لا ندرى كيف يمكن استثمار الأموال فيها، وإنما هي صيغة من صيغ التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

9- نماذج من التجارب العالمية في مجال الصناديق الوقفية:

أ- التجربة الكويتية: أنشأت دولة الكويت مؤسسة وقفية متخصصة في إدارة واستثمار الأوقاف، والمتمثلة في الأمانة العامة للأوقاف، والتي تتفرع بدورها إلى أجهزة متعددة ومتنوعة تؤدي كل منها دوراً خاصاً بها، فهي تعمل على محورين أساسيين هما:

- أجهزة استثمار وتنمية أموال الأوقاف وتحصيل ريعها.

- أجهزة توزيع عوائد وإيرادات الأوقاف، وتعمل في الوقت ذاته على استقطاب أوقاف جديدة، وذلك من خلال تعريف الواقفين المتوقعين بالاحتياجات التنموية، وتشجيعهم على الوقف بواسطة الصناديق الوقفية المتخصصة.

وقد نشأ عن هذا التنظيم قطاعين أساسيين هما:

- قطاع الاستثمار العقاري وغير العقاري - وقطاع الصناديق والمشاريع الوقفية.

حيث أنشأت الأمانة 11 صندوقاً وقفياً بين سنتي 1994 و1996، والتي تسعى من خلالها لتغطية معظم متطلبات المجتمع، وذلك بتكريس البعد الاجتماعي والتنموي في المشروعات الوقفية الاستثمارية، وفي مقدمة هذه المجالات: خدمة القرآن الكريم وعلومه، ورعاية المسجد، والتنمية العلمية والصحية والأسرية، وقضايا الفكر والثقافة وغيرها، فمن أهم الصناديق التي أنشأتها الأمانة هي:

- الصندوق الوقفي للقرآن الكريم: والذي تم إنشائه بموجب القرار الوزاري رقم: 03 الصادر في 19 مارس 1995، وهو صندوق يختص برعاية القرآن الكريم، والتشجيع على حفظه وتلاوته، وتشجيع البحوث والدراسات المتعلقة به.

التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وآفاق تحقيقه للتنمية

- الصندوق الوقفي للتنمية الصحية: تم إنشائه بقرار وزاري رقم: 06 الصادر في 2001، وهو صندوق يختص بتقديم الدعم لثلاث جهات رئيسية هي: دعم المشاريع والأنشطة والخدمات الصحية، ودعم المشاريع والأنشطة البيئية، ودعم المشاريع العلمية والاجتماعية: نشأ هذا الصندوق بتاريخ 28 مارس 1995، حيث يقوم بتوفير الخدمات التعليمية، ودعم جهود تنمية البحث العلمي والممارسات التطبيقية لها.

- الصندوق الوقفي للدعوة والإغاثة: يختص في دعم جهود إغاثة المنكوبين من الكوارث الطبيعية سواء داخل البلاد وخارجها، ودعم الجهود الدعوية لمختلف الجهات والمؤسسات في مجال نشر رسالة الإسلام والتعريف به لمختلف أرجاء العالم.

كما تقوم الأمانة كذلك بإنشاء عدد من المشاريع التي تكون مرادفة للصناديق أو من منجزات أحد الصناديق، ويكون لكل مشروع لجنة خاصة وميزانية مستقلة، حيث يختلف المشروع عن الصندوق؛ في أنّ المشروع صيغة أقل من حيث التنظيم والحجم من الصندوق، فهو يختص بجزئية أو شريحة من شرائح المجتمع، ومن أمثلة المشاريع المرافقة للصناديق الوقفية؛ مشروع الصندوق الوقفي للتنمية العلمية، مشروع وقف النهوض، مشروع رعاية الحرفيين، مشروع رعاية الأيتام، مشروع تنمية العلم، مشروع تأهيل المعاقين³⁷.

ب- التجربة الماليزية: تعد ماليزيا من الدول الرائدة في مجال الأوقاف، إذ أنشئت عدة مؤسسات في هذا القطاع، وأحدثت صيغا استثمارية تتماشى والمستجدات المصرفية خاصة عن طريق شركات التأمين، وتتمثل هذه المؤسسات في: صندوق الوقف الخيري والحج، ومؤسسة الوقف في سلانجور، صندوق الحج والبنك الماليزي.

ومن أهم إنجازات إدارة الوقف الماليزية في مجال الصناديق الوقفية هي:

- صندوق بينانق: وهو صندوق أنشأ سنة 1959، - وهو ما يدل على أن التجربة الماليزية في مجال الصناديق الوقفية قديمة منذ عقود، حيث يهدف هذا الصندوق إلى تقديم الرعاية الاجتماعية للمسلمين وسد حاجاتهم الصحية والتعليمية والاقتصادية.

- صندوق وقف الجامعة الإسلامية الماليزية: أنشأت الجامعة الإسلامية العالمية صندوق الوقف الخيري كقسم من أقسام الجامعة بتاريخ 15 مارس 1999، حيث يعمل على تطوير العملية التعليمية والثقافية لدى الطلبة، ويساعدهم على توفير دخل خاص بهم ومنحهم القروض والمساعدات المالية لهم.

ويتم تجميع أموال الصندوق من خلال الاقتطاعات الشهرية لموظفي الجامعة، وكذلك من خلال البرامج والأنشطة التي يقوم بها الصندوق مثل: برنامج سوق رمضان الخيري، وكذلك تبرعات الأفراد والمؤسسات سواء من داخل الوطن أو خارجه، ومن خلال الأرباح المتولدة من الأعمال التجارية والأنشطة الاستثمارية، مثال ذلك: المجمع التجاري Ozman hashim الذي أنشأ داخل الجامعة الإسلامية³⁸.

ج - التجربة الإندونيسية: إنّ من أشهر مؤسسات الأوقاف في اندونيسيا هي مؤسسة دومبيت دوافا ريبوبليكا الخيرية، والتي تعمل على مساعدة الفقراء من خلال استعمال الأصول الموهوبة، حيث تأسست من خلال مجموعة من الصحافيين يعملون في جريدة يومية اسمها ريبوبليكا، ومصطلح دوافا يشير إلى ذوي الحاجة الماسة في أندونيسيا، أنشئت في جويلية 2005 صندوق الوقف الأندونيسي، والذي يسعى إلى تعزيز دور الوقف في تحقيقه للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

حيث استثمرت هذه المؤسسة أموال الصندوق في عدة مشاريع منها:

- تطوير الصناعات الصغيرة والمتوسطة، ومن الأمثلة العملية في ذلك: الاستثمار في قرية المواشي (كامبونج تيرناك)، والصناعات المصغرة في باكمي (وهي أكلة شعبية تقليدية).
- إدارة الأسهم الوقفية: حيث يقوم الصندوق بتوزيع عوائدها على برامج تتعلق مباشرة بالموقف عليهم، مثل تمويل المستثمرين، تقديم الفحوص الطبية المجانية للمحتاجين، إنشاء مدارس للفقراء.
- المشاركة في بيت المال والتمويل: حيث يقوم الصندوق باستثمار الأصول الوقفية في شكل عقود مرابحة، وذلك بتمويل زبائنه من المستثمرين الذين يرغبون في صيغ تمويلية من دون فوائد ربوية³⁹.

10- آفاق تحقيق الصندوق للتنمية الاجتماعية والاقتصادية: التنمية هي: "مجموعة الوسائل والطرق التي تُستخدم بقصد توحيد جهود الأفراد مع السلطات العامة، من أجل تحسين مستوى الحياة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الصعيد القومي والعالمي"⁴⁰.

وفي خضم التحديات الاقتصادية التي تُواجه البلدان الإسلامية؛ يمكن للوقف بما يملكه من إمكانات مادية؛ أن يقوم بدور حيوي وبارز في عملية التنمية وتحقيق أعلى عائد اقتصادي للمجتمع إذا أحسن تنظيمه، باعتباره إحدى أهم الأدوات التي تُساعد في تحقيق التنمية المتوازنة، وذلك بالمشاركة والتعاون مع القطاعين الحكومي والخاص، فقد كانت الأوقاف أهم أدوات التنمية في المجتمعات الإسلامية لعصور متعاقبة، حتى صارت نموذجاً يُحتذى به في العالم، إذ أصبحت جزءاً من عوامل التنمية في الدول الصناعية الكبرى⁴¹.

فالنظام الوقفي سواء من حيث مصدر العملية الوقفية ومنشئها، والأوعية المالية التي تتكون منها والجهات المستهدفة من ورائها، وما ينبثق عن كل ذلك من مؤسسات وأنشطة تطل مختلف أطراف العملية الوقفية؛ يجعل من العلاقة بين النظام الوقفي والتنمية أمراً لازماً، وتتجلى ملامح هذه العلاقة في إمكانية الاستفادة من الوقف في تحويله للأموال من الاستهلاك وتوجيهها نحو الاستثمار، فهي عملية تنموية متكاملة وذات تأثير اقتصادي بعيد المدى، سواء في تنمية الأصول الإنتاجية أو في توزيع عوائده على مستحقيه، حيث تتفوق مؤسسات الأوقاف على موارد التمويل الأخرى؛ بأنها تُمثل مورداً منتظماً يفي باحتياجات التنمية الاجتماعية والاقتصادية المستدامة بدرجة كبيرة، وذلك عن طريق استحداث صيغ عصرية للمال الوقفي، تستهدف استعادة الوقف لدوره الفاعل في تقديم الخدمات التنموية للمجتمع، مع تنظيم مشاركة شعبية في الإشراف على شؤونه، وتوزيع عوائده على المستحقين بما يحقق النفع العام ويخدم أغراض التنمية، فالعملية التنموية المتوخاة من الأوقاف؛ تتسم في أغلب حالاتها بالديمومة والاستمرارية⁴².

لذا فإمكانية استغلال الوقف في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية أمر ممكن، خاصة في ظل التحديات التي تواجهها الدول، وتفصيل ذلك كالآتي:

أ- **دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية الاقتصادية:** الوقف مؤسسة اقتصادية ذات منافع وخدمات وإيرادات، وهو ما يفتح المجال لأشكال عديدة من الاستثمارات الحديثة ذات المردود العالي، وذلك من خلال الجمع بين عمليتي الادخار والاستثمار، أي حبس العين وتسييل الثمرة⁴³.

فهو كأداة اقتصادية يُمكن تفعيلها والاستفادة منها في عملية التنمية المعاصرة، لأنه يحمل كل خصائص القطاع الاقتصادي القائم بذاته (القطاع الاقتصادي الثالث)، من خلال الجمع بين سمات كل من

القطاعين العام والخاص⁴⁴، وهذا نابع من طبيعة ملكية الوقف في حد ذاتها ومقاصده الخيرية الدنيوية والأخرية.

ومن خلال ما سبق؛ يُمكن للوقف المساهمة في التنمية الاقتصادية في كثير من المجالات، فهو يخفف عن الدولة الكثير من الأعباء، عن طريق تشجيع ودعم أنشطة الشباب في التشغيل، وتشجيعه على إنشاء المؤسسات والمشروعات الإنتاجية الصغيرة والمتوسطة، والتي يعتبرها الاقتصاديون صمام الأمان لأي اقتصاد وطني.

فهو يخفف من حدة البطالة وما ينجم عنها من ظاهرة الفقر وتدهور القدرة الشرائية، وإهدار الطاقات البشرية الكفوة والمؤهلة، وظهور الطبقة والفوارق الاجتماعية، ومخلفاتها من الأفات والانحرافات السلوكية والأخلاقية، كل ذلك يُشكل عبئا وتحديًا أمام الدول، حيث تتبوأ مثل هذه الأزمات الصدارة في المخططات والبرامج التنموية، وتأخذ حصة الأسد من الأغلفة المالية، و التي تذهب إلى دعم برامج التشغيل على حساب مجالات أخرى، كالإسكان والتعليم والصحة⁴⁵.

ومن جهة أخرى؛ فإن التوجهات النيوليبرالية للدول، واعتماد سياسة الإصلاح التي تقضي بالتخلص من عبء القطاع العام، واعتماد الخصخصة وضبط الأجور وزيادة الرسوم وفتح الأسواق وإعادة النظر في دور الدولة كجزء من إجراءات العولمة خاصة في بعدها الاقتصادي⁴⁶؛ تجعل من الأوقاف أهم مصادر تمويل القطاع الاقتصادي، فقد جاء في تقرير أرنست ويونغ لعام 2010؛ أن أصول قطاع الوقف الإسلامي تصل إلى 105 مليار دولار، فهو بذلك يُعدُّ من القطاعات المحفزة لجيل جديد من الخدمات المالية التي تقدمها المصارف الإسلامية، الأمر الذي من شأنه أن يُساعد على إنعاش صناعة إدارة صناديق الوقف الاستثمارية⁴⁷.

فالصناديق الوقفية يمكن توجيهها الوجهة الاستثمارية الأنسب التي تستجيب لمتطلبات سوق العمل ومتطلبات الاستهلاك الكلي لأفراد المجتمع، فهي تمنح الدولة فرص وخيارات متعددة لدعم فئات المجتمع، وتقديم المساعدات المالية والفنية للمؤسسات الصغيرة والمتوسطة وأنشطة الحرفيين، وتمويل خدمات إعادة التأهيل والتدريب، إذ تشير الإحصائيات إلى أن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تمثل نحو 90 بالمئة من إجمالي المؤسسات في معظم اقتصاديات العالم، كما أنها توفر ما بين 40 و80 بالمئة من إجمالي فرص العمل، وتساهم بنسبة كبيرة في الناتج المحلي للعديد من الدول⁴⁸.

ونظرا لصعوبة حصول المؤسسات الصغيرة والمتوسطة على تمويل من المؤسسات المالية؛ يُمكن للصناديق الوقفية أن تُشكل موردا تمويليا لها، عن طريق القرض الحسن أو التمويل بوسائل أخرى كالمضاربة والمشاركة والمرابحة والاستصناع.

حيث يُمكن إنشاء صناديق وقفية توفر التمويل اللازم في شكل قروض حسنة تُدعم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، وكذلك تفتح المجال أمام الشباب العاطلين عن العمل في إنشاء مشروعات تمكنهم من بعد ذلك من ردّ القروض للصناديق الوقفية⁴⁹، وذلك في حركة دورانية لرؤوس الأموال الوقفية، تحتفظ فيها الصناديق الوقفية بأصولها من جهة، ومن جهة أخرى تنميها من خلال استقطاب مساهمات إضافية أخرى⁵⁰، حيث يقوم الصندوق بتعبئة أموال الوقف عن طريق إصدار سندات أو صكوك وقفية، ثم توجيه الأموال لتمويل المحتاجين من العاطلين عن العمل في مشروعاتهم، أو تدعيم المؤسسات الصغيرة والمتوسطة كما سبق ذكره⁵¹.

ويمكن استغلال أموال الصناديق كذلك في تدعيم مشروعات الشباب أو المؤسسات الصغيرة والمتوسطة؛ عن طريق التمويل المؤسّساتي وذلك بطريق المشاركة والمضاربة والائتمان التجاري والمرابحة والسّلم والإجارة، بحيث تستفيد منها المؤسسات في الحصول على التمويل اللازم، ويستفيد الصندوق بحصة من الأرباح التي تستخدم في زيادة رأس المال⁵².

وهذا الأمر ليس على سبيل الحصر، وإنّما يبقى المجال مفتوحاً لاجتهادات الخبراء الاقتصاديين والفقهاء في كيفية التنمية والتدعيم، شرط المحافظة على خصوصية الأموال الوقفية وعدم إهدارها.

ب- دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية الاجتماعية: الوقف في حقيقته عمل اجتماعي في دوافعه وأهدافه، وذلك من خلال توفيره للخدمات والمنافع العامة من التعليم والصحة والإسكان... وغيرها من الأمور الاجتماعية، إذ شكّل صمّام أمان اجتماعي للدول عبر العصور المختلفة في ظلّ التقلبات السياسية والاقتصادية الداخلية والخارجية، وقد شهد لها المؤرّخون بمساهماتها المباشرة في حماية مؤسسات التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية خلال فترات حرجة من التاريخ⁵³.

أمّا في عصرنا الحالي، وأمام تدني مستوى الخدمات الاجتماعية للدول الإسلامية، خاصّة في مجال التعليم والصحة؛ يُمكن للصناديق الوقفية أن تُقدم خدمات رائدة في هذا المجال، فهي تُمثّل معنى التكافل الاجتماعي الذي يُعتبر أحد أهم الركائز الأساسية للاقتصاد الإسلامي⁵⁴، والذي يُعد تطبيقاً واضحاً لتحقيق العدالة الاجتماعية⁵⁵.

ففي مجال التعليم بإمكان الصناديق الوقفية تمويل وتطوير المنظومة التربوية والتعليمية، لاسيما إذا تمّ تمكينها من الاستفادة من النظم الحديثة من الإدارة والتسيير والتمويل والرقابة وكافة الوسائل الحديثة، خاصّة في وقت أصبحت المنظومة التعليمية تعاني جملة من الأزمات التي انعكست سلباً على الاستقرار الاجتماعي والمستوى العلمي والأخلاقي، مع أن التجربة الغربية تمثّل مثالا حي ورائد في هذا المجال، إذ أسهم الوقف عندهم في وجود معظم الجامعات والهيئات العلمية ومراكز البحث العلمي، ومن أمثلة ذلك أوقاف جامعة هارفرد والتي تعتبر أكبر وقف جامعي، حيث تم تأسيس إدارة الأوقاف بها سنة 1974، ليلعب الحجم المالي لها سنة 2012، 30 بليون دولار أمريكي، و لا ننسى التجربة الرائدة في التاريخ الإسلامي، التي تمثّل مثال تاريخي يُمكن الاستفادة منه، وتطويره حسب متطلبات العصر الحالي⁵⁶.

وفي المجال الصحي كذلك؛ فالشواهد التاريخية للوقف في هذا المجال كثيرة ومتعددة، إذ بلغ حدّ إنشاء أحياء طبيّة متكاملة، وتحدث بعض المؤرّخين عن أنواع متعدّدة من المراكز الصحيّة والمجمّعات الصحيّة التي رعتها الأوقاف، و التي عرفت باسم دور الشفاء والعافية والبيماريستانات⁵⁷.

ومن التجارب الغربية في هذا الشأن؛ وقف بيل وميليندا غيتس (مالك شركة مايكرو سوفت)، حيث بلغ حجم الأصول المالية في الوقت الراهن 37 مليار دولار، وهو أكبر وقف على مستوى العالم حتى الآن، حيث يركّز مجال عمل وقف بيل وميليندا غيتس على ثلاث مجالات رئيسية هي: التنمية العالمية، والصحة العالمية، بالإضافة إلى برامج مجتمعية داخل الولايات المتحدة الأمريكية⁵⁸.

وفي ظلّ التدني للخدمات الصحية مثلما ذكرنا سابقاً؛ بالإضافة إلى تزايد الطلب بسبب النّمو السّكاني وانتشار الأمراض في عصرنا الحالي لأسباب ظاهرة وخفية؛ يُمكن استغلال الصناديق الوقفية في تمويل الخدمات الصحية بمختلف أشكالها وأنواعها، حيث تُسهم في تخفيف الأعباء عن الدولة وميزانيتها، وتخفيف الأعباء عن المواطن بالدرجة الأولى، خاصّة نفقات العلاج خارج الوطن.

التجربة الجزائرية في إنشاء الصندوق المركزي للأوقاف وأفاق تحقيقه للتنمية

فيمكن من خلال الأوقاف؛ بناء مستشفيات وتجهيزها، وكذلك فتح المجال للصناعة الدوائية والحد من فاتورة الاستيراد، ووضع نظام متكامل للتأمينات الصحية تساهم في التكفل بالمصاريف العلاجية، خاصة ونحن اليوم نشاهد أفكارا ومبادرات عملية في هذا الجانب، حيث تُعقد شراكات بين المستشفيات الوطنية والعالمية من أجل توفير أطباء أجنبية متخصصون مع توفير المعدات الطبية اللازمة، فيتمكن المواطن من العلاج دون السفر خارج الوطن، وتتحمل الصناديق الوقفية أعباء المصاريف للأطباء المعالجين وكافة المستلزمات والإجراءات، فنكون قد استفدنا من كفاءة وتجربة هؤلاء الأطباء كلٌّ في مجال تخصصه، من خلال تأهيل وتكوين أطباء، وكذلك تخفيف الأعباء على المواطن والحفاظ على ميزانية الدولة واقتصادها. وهذا الأمر يستلزم إرادة من الجهات المسؤولة وتنسيق الجهود بينها، خاصة وزارة الأوقاف والصحة والتعليم العالي، وتنسيق الجهود مع الجهات الفاعلة خاصة مؤسسات المجتمع المدني التي لها دور كبير في توعية الفرد وحثه على التبرع والمساهمة بالشكل الفعال والمستطاع.

الخاتمة:

- في خاتمة هذا البحث نصل إلى النتائج التالية وهي:
- الصندوق المركزي للأوقاف ليس صندوقا استثماريا ولا تنمويا، وإنما هو صندوق تكافلي يقوم على توزيع ريع الأوقاف في مجالاتها التي حددها المشرع.
 - الصندوق المركزي للأوقاف لا يقوم على إدارة متخصصة مثل الصناديق الاستثمارية الأخرى في البلدان التي لها باع في هذا المجال، مثل التجربة الكويتية والماليزية، وإن كان فكرة الصندوق في الجزائر قد طرحت منذ عشرين سنة.
 - إن الصندوق المركزي وإن كان في بداياته كفكرة صحيحة، إلا أنه اليوم بهذه الصيغة لا يشجع على استثمار ولا على التنمية، وإنما يعكس بصورة سلبية على الأوقاف في حد ذاتها، لأن الكثير من الناس قد أحجموا عن الوقف بسبب أن أموال الأوقاف تذهب إلى الصندوق ولا يرى لها أثر على المستوى الاجتماعي ولا الاقتصادي، لأن الواقف لما يرى أثر وقفه على المجتمع فإنه يشجع غيره على الوقف، فلما لا نجد أثر الأوقاف على أهل المنطقة وتذهب للصندوق المركزي ولا يرى لها أثر؛ فإنه يُطرح عدّة تساؤلات في هذا المجال تستدعي الإجابة عنها.
 - يمكن تصحيح مسار الصندوق المركزي من خلال اقتطاع جزء من ريع الأوقاف للصندوق، والباقي يصرف على الجهة الموقوف عليها من أهل المنطقة، ما يسمح بخلق رؤوس أموال يمكن تنميتها واستثمارها في صناديق متخصصة.
 - لا بد من فتح المجال لإنشاء صناديق استثمارية ووقفية متخصصة تُسند إدارتها لهيئات كفوة في هذا المجال مثل البنوك والشركات التجارية، وفي ذات الوقت يكون لهيئات الوقف الرقابة والتنسيق والإشراف عليها بما يحقق لها الحماية.
 - يمكن للصناديق الاستثمارية أن تحقق تنمية اقتصادية واجتماعية فعّالة بما يخفف عن الدولة وقطاعاتها النفقات، وكذلك تلبية حاجات الأفراد والمجتمع المتزايدة بما يُحقّق العدالة الاجتماعية التي تسعى كافة البلدان لتحقيقها، حتى في الدول الكبرى صاحبة الرأسمالية الفاحشة؛ فإنها تسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية بين كافة أفرادها، وذلك من خلال تقليص الهوة والفوارق الاجتماعية.

المراجع والمصادر:

- 1- المرادوي علاء الدين: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ت: محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/1، 1418هـ/1997م.
- 2- إبراهيم عبد اللطيف العبيدي: الادخار ومشروعيته وثمراته مع نماذج معاصرة من الادخار المؤسسي في الاقتصاد الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ط/1، 2011م.
- 3- إبراهيم عبد اللطيف: الادخار ومشروعيته وثمراته، مع نماذج معاصرة من الادخار المؤسسي في الاقتصاد الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ط/1، 2011م.
- 4- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ط، دت.
- 5- ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط، دت، 1412هـ/1992م.
- 6- أحمد قاسمي: الوقف ودوره في التنمية البشرية مع دراسة حالة الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد وعلوم التسبير، جامعة الجزائر 3، 2007م-2008م.

- 7- أحمد محمد هليل، مجالات وافية مقترحة غير تقليدية لتنمية مستديمة، المؤتمر الثاني للأوقاف، الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية، جامعة أم القرى، 2006م، عمان.
- 8- المرسي السيد حجازي، دور الوقف في تحقيق التكافل الاجتماعي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، الرياض، السعودية، م19.
- 9- تركي بن محمد البحي، تمويل إنشاء الأوقاف الاستثمارية عن طريق القرض الحسن، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، أيام 20، 22، 21 يناير 2008م، الإمارات.
- 10- جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا-، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2013/2014م.
- 11- حسين عبد المطلب الأسرج، دور الصناديق الوقفية في التنمية، مجلة البحوث الإسلامية والاجتماعية، م 2، ع 4، أكتوبر 2012م.
- 12- خالد سيد ناجي: الوقف الخيري، رؤية شرعية لحل المشكلات الاقتصادية والشرعية،

- www.fustat.com/muawat/naji.

- 13- دلالي الجبلاي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، رسالة دكتوراه في القانون الخاص، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2014م-2015م.
- 14- رحيم حسين، تصكيك مشاريع الوقف المنتج آلية لترقية الدور التنموي و دعم كفاءة صناديق الوقف حالة صناديق الوقف الريفية، مؤتمر الصكوك الإسلامية وأدوات التمويل الإسلامي، اليرموك، الأردن، 2013.
- 15- طارق عبد الله: دعم الوقف للموازنة العامة للدولة؛ الدلالات المنهجية والشروط الموضوعية، بحث مقدم لمنندى قضايا الوقف الفقهي الرابع، المملكة المغربية، أيام 30-03 إلى 01-04-2009م.
- 16- عبد العزيز بن حمود الشبيري: الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية، ندوة مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، السعودية، 18-19 شوال 1420هـ.
- 17- فؤاد عبد الله عمر، دراسة حول نموذج المؤسسة المعاصرة للوقف، أبحاث ندوة الوقف في تونس، الواقع وبناء المستقبل، يومي 28-29 فيفري 2012م، تونس.
- 18- محمد أنس بن مصطفى الزرقا: الوقف المؤقت للنقود. www.kantakji.com
- 19- محمد مصطفى الزحيلي: الصناديق الوقفية المعاصرة ، بحث مقدم إلى أعمال المؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، 18-19 ذي القعدة 1427 هـ.
- 20- محمود أحمد مهدي، نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية، مكتبة ملك فهد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط1، 2003م.
- 21- مصطفى الزرقا: أحكام الفرائض، مطبعة الجامعة السورية، ط2، 1366هـ/1947م.
- 22- ناصر بن سعد الرشيد: تسخير البحث العلمي في خدمة الأوقاف وتطويرها، ندوة مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، السعودية، 18-19 شوال 1420هـ.
- 23- هشام سلوقي، رقابة المفتشية العامة للمالية على المؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري، مذكرة تخرج من المدرسة العليا للإدارة، 2005-2006.
- 24- هشام بن عزة: إحياء نظام الوقف في الجزائر - نماذج عالمية لاستثمار الوقف- مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، جامعة أم البواقي، العدد: 03، جوان 2015م.

القوانين والمراسيم:

- 1- قانون رقم: 90-21 المؤرخ في 21 محرم 1411هـ الموافق ل: 15 أوت 1990م، المتعلق بالمحاسبة العمومية، الجريدة الرسمية عدد: 35، الصادر في 24 محرم 1411هـ الموافق 18 أوت 1990م.
- 2- مرسوم تنفيذي رقم: 98-381 المؤرخ في 12 شعبان 1419هـ الموافق 01 ديسمبر 1998م، يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفيات ذلك، الجريدة الرسمية عدد: 90، الصادر في 13 شعبان 1419هـ الموافق 02 ديسمبر 1998م.
- 3- قرار مؤرخ في 05 محرم 1421هـ الموافق ل 10 أبريل 2000م، يحدد كيفيات ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية، الجريدة الرسمية، عدد: 26، الصادر في 03 صفر 1421هـ الموافق 07 ماي 2000م.
- 4- قرار وزاري مشترك مؤرخ في 14 ذي القعدة 1419هـ الموافق ل: 02 مارس 1999، يتضمن إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، الجريدة الرسمية عدد: 32، الصادر في 16 محرم 1420هـ الموافق 02 ماي 1999م.

الهوامش:

- 1- قرار وزاري مشترك مؤرخ في 14 ذي القعدة 1419هـ الموافق ل: 02 مارس 1999، يتضمن إنشاء صندوق مركزي للأملاك الوقفية، الجريدة الرسمية عدد: 32، الصادر في 16 محرم 1420هـ الموافق ل: 02 ماي 1999م.
- 2- انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، لبنان، دط، 1412هـ/1992م، ج3، ص: 969.
- 3- مصطفى الزرقا: أحكام الفرائض، مطبعة الجامعة السورية، ط2، 1366هـ/1947م، ص: 10.
- 4- المرادوي علاء الدين: الإنصاف، ت: محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1997م، ج 7، ص: 03.
- 5- انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، دط، دت، ج1، ص: 525.

- 6- إبراهيم عبد اللطيف: الادخار مشروعياته وثمراته، مع نماذج معاصرة من الادخار المؤسسي في الاقتصاد الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ط1، 2011م، ص:123.
- 7- محمد مصطفى الزحيلي: الصناديق الوقفية المعاصرة، بحث مقدم إلى أعمال المؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أم القرى، 18-19 ذي القعدة 1427 هـ، ص:4.
- 8- محمد أنس بن مصطفى الزرقا: الوقف المؤقت للنقود، ص: 18-19. www.kantakji.com
- 9- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2013/2014م، ص:78.
- 10- انظر: د محمد الزحيلي، الصناديق الوقفية المعاصرة، المرجع السابق، ص:4.
- 11- سبق الإشارة إليه.
- 12- مرسوم تنفيذي رقم: 98-381 المؤرخ في 12 شعبان 1419هـ الموافق ل 01 ديسمبر 1998م، يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفية ذلك، الجريدة الرسمية عدد: 90، الصادر في 13 شعبان 1419هـ الموافق ل 02 ديسمبر 1998م.
- 13- سبق الإشارة إليه.
- 14- محمد مصطفى الزحيلي: الصناديق الوقفية المعاصرة، مرجع سابق، ص:5.
- 15- محمد مصطفى الزحيلي: الصناديق الوقفية المعاصرة، مرجع سابق، ص:5.
- 16- انظر: جعفر سمية، المرجع نفسه، ص:80.
- 17- راجع في ذلك: محمود أحمد مهدي، نظام الوقف في التطبيق المعاصر، نماذج من تجارب الدول والمجتمعات الإسلامية، مكتبة ملك فهد، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، السعودية، ط1، 2003م، ص: 99، - إبراهيم عبد اللطيف العبيدي، الادخار ومشروعياته وثمراته مع نماذج معاصرة من الدخار المؤسسي في الاقتصاد الإسلامي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ط1، 2011م، ص:123-144، - أحمد محمد هليل، مجالات وافية مقترحة غير تقليدية لتنمية مستديمة، المؤتمر الثاني للأوقاف، الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية، جامعة أم القرى، 2006م، عمان، ص:32.
- 18- جعفر سمية: دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة، مرجع سابق، ص: 82.
- 19- انظر: رحيم حسين، تصكيك مشاريع الوقف المنتج آلية لترقية الدور التنموي ودعم كفاءة صناديق الوقف حالة صناديق الوقف الريفية، مؤتمر الصكوك الإسلامية وأدوات التمويل الإسلامي، اليرموك، الأردن، 2013، ص:6.
- 20- سبق الإشارة إليه.
- 21- قرار مؤرخ في 05 محرم 1421هـ الموافق ل 10 أبريل 2000م، يحدد كيفية ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية، الجريدة الرسمية، عدد:26، الصادر في 03 صفر 1421هـ الموافق ل: 07 ماي 2000م.
- 22- راجع المادتين: 18 و 19 من المرسوم التنفيذي رقم: 98-381.
- 23- انظر الفقرة الأولى من المادة: 33 من المرسوم التنفيذي: 98-381، المادة: 06 من قانون الأوقاف: 91-10.
- 24- وتصرف طبقاً لأحكام المواد: 27 و 28 و 29 و 30 من المرسوم التنفيذي: 91-82 المتضمن إحداث مؤسسة المسجد.
- 25- قرار مؤرخ في 05 محرم 1421هـ الموافق ل 10 أبريل 2000م، يحدد كيفية ضبط الإيرادات والنفقات الخاصة بالأملاك الوقفية، الجريدة الرسمية، عدد:26، الصادر في 03 صفر 1421هـ الموافق ل: 07 ماي 2000م.
- 26- طبقاً لنص المادة: 06 من القرار الوزاري المؤرخ في 10 أبريل 2000.
- 27- سبق الإشارة إليه.
- 28- انظر: امجوج نوار، مجلس محاسبة نظامه ودوره في الرقابة على المؤسسات الإدارية، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة قسنطينة، 2006-2007، ص:79.
- 29- انظر: امجوج نوار، المرجع نفسه، ص:80.
- 30- قانون رقم: 90-21 المؤرخ في 21 محرم 1411هـ الموافق ل: 15 أوت 1990م، المتعلق بالمحاسبة العمومية، الجريدة الرسمية عدد: 35، الصادر في 24 محرم 1411هـ الموافق ل: 18 أوت 1990م.
- 31- وتحدد المادة: 26 من القانون السالف ذكره الأشخاص الذين يتمتعون بصفة الأمر بالصرف الأساسي.
- 32- مرسوم تنفيذي رقم: 98-381 المؤرخ في 12 شعبان 1419هـ الموافق ل 01 ديسمبر 1998م، يحدد شروط إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها وكيفية ذلك، الجريدة الرسمية عدد: 90، الصادر في 13 شعبان 1419هـ الموافق ل 02 ديسمبر 1998م.

- 33- نصت المادة: 09 من المرسوم رقم: 98-381 على أنه [تحدث لدى الوزير المكلف بالشؤون الدينية لجنة الأوقاف، تتولى إدارة الأملاك الوقفية وتسييرها وحمايتها.... تنشأ... بقرار من الوزير المكلف بالشؤون الدينية الذي يحدد تشكيلها ومهامها وصلاحياتها].
- 34 - انظر: أمجوج نوار، المرجع السابق، ص: 84.
- 35- انظر: هشام سلوقي، رقابة المفتشية العامة للمالية على المؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري، مذكرة تخرج من المدرسة العليا للإدارة، 2005-2006، ص: 09.
- 36- هشام بن عزة: إحياء نظام الوقف في الجزائر - نماذج عالمية لاستثمار الوقف- مجلة البحوث الاقتصادية والمالية، جامعة أم البواقي، العدد: 03، جوان 2015م، ص: 136.
- 37- هشام بن عزة: المرجع نفسه، ص: 137.
- 38- Hari Canadra and Asmak Ab Rahman, waqf investment , Indonesia, shariah Journal, Vol18, N01, 2010.
- 39- سبق الإشارة إليهما.
- 40- أحمد قاسمي: الوقف ودوره في التنمية البشرية مع دراسة حالة الجزائر، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد وعلوم التسيير، جامعة الجزائر 3، 2007م-2008م، ص: 50.
- 41- انظر: دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، رسالة دكتوراه في القانون الخاص، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، 2014م-2015م، ص: 285-286.
- 42- انظر: دلالي الجليلي، المرجع نفسه، ص: 286-287.
- 43- راجع في ذلك: المرسي السيد حجازي، دور الوقف في تحقيق التكافل الاجتماعي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الاقتصاد الإسلامي، الرياض، السعودية، م19، ص: 61، دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص: 297.
- 44- دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص: 298.
- 45- انظر: دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص: 313-314.
- 46- تركي بن محمد اليحي، تمويل إنشاء الأوقاف الاستثمارية عن طريق القرض الحسن، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، أيام 20، 21، 22 يناير 2008م، الإمارات، ص: 08.
- 47- فؤاد عبد الله عمر، دراسة حول نموذج المؤسسة المعاصرة للوقف، أبحاث ندوة الوقف في تونس، الواقع وبناء المستقبل، يومي 28-29 فيفري 2012م، تونس، ص: 09.
- 48- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة، دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا، مرجع سابق، ص: 105.
- 49- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا- مرجع سابق، ص: 106.
- 50- دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص: 315.
- 51- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة، - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا-، مرجع سابق، ص: 106.
- 52- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا- مرجع سابق، ص: 106.
- 53- طارق عبد الله: دعم الوقف للموازنة العامة للدولة؛ الدلالات المنهجية والشروط الموضوعية، بحث مقدم لمنندى قضايا الوقف الفقهيّة الرابع، المملكة المغربية، أيام 30-03 إلى 01-04-2009م، ص: 5.
- 54- خالد سيد ناجي: الوقف الخيري، رؤية شرعية لحل المشكلات الاقتصادية والشرعية، ص: 16. www.fustat.com/muawat/naji.
- 55- انظر: جعفر سمية، دور الصناديق الوقفية في تحقيق التنمية المستدامة - دراسة مقارنة بين الكويت وماليزيا-، مرجع سابق، ص: 107.
- 56- انظر: دلالي الجليلي، تطور قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، المرجع السابق، ص: 324، هشام بن عزة: إحياء نظام الوقف في الجزائر - نماذج عالمية لاستثمار الوقف-، مرجع سابق، ص: 138.
- 57- راجع في ذلك: حسين عبد المطلب الأسرج، دور الصناديق الوقفية في التنمية، مجلة البحوث الإسلامية والاجتماعية، م2، ع4، أكتوبر 2012م، ص: 09، ناصر بن سعد الرشيد: تسخير البحث العلمي في خدمة الأوقاف وتطويرها، ندوة مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، السعودية، 18-19 شوال 1420هـ، ص: 509-499، عبد العزيز بن حمود الشبيري: الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية، ندوة مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، السعودية، 18-19 شوال 1420هـ، ص: 830-834. محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، ط2، دت، ص: 05.
- 58- هشام بن عزة: إحياء نظام الوقف في الجزائر - نماذج عالمية لاستثمار الوقف-، مرجع سابق، ص: 139.

نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

Towards a Suggested Vision for a Health Endowment Fund in Algeria in Order to Achieve Sustainable Health Security

د. جيلالي دلالي

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة الشلف

d.dellali@univ-chlef.dz

تاريخ القبول: 2020/12/15

تاريخ الإرسال: 2020/10/03

الملخص:

أبرزت الأزمة الصحية العالمية المرتبطة بانتشار وتفشي جائحة كورونا (covid19) عزاً واضحاً لفي الموازنات العامة للدول واضطراباً في النظم الصحية العالمية المعتمدة أساساً على سياسات التمويل والإصلاح الصحي العمومي بعيداً عن مساهمة القطاع الخيري ومؤسسات العمل التطوعي في دعم الجهود الرسمية في مواجهة تداعيات هذه الجائحة مما انعكس بالسلب على فعالية ونجاعة الوسائل المنتجة في مواجهة هذا الوباء وتأثيراته الخطيرة على الأمن الصحي المستدام والصحة العمومية للأجيال القادمة، كما أثبت هذا الوضع تخلي الدولة الحديثة تدريجياً عن الدائرة الاجتماعية طوعاً أو اضطراراً؛ الأمر الذي أنتج واقعاً يدعو إلى تحفيز المشاركة الشعبية في مواجهة هذه الأزمات من خلال إطار قانوني ومؤسسي يتم فيه تجميع المساهمات المالية وتوزيعها على مختلف الجبهات على نحو يكفل تفعيل بعض النظم المالية والخيرية المستوحاة من الرصيد المعرفي والحضاري للأمم على سبيل نظام الوقف الإسلامي الذي قام بهذه المسؤولية ببراعة ونجاعة منقطعة النظير في زمن مضى.

وستكون هذه الدراسة عبارة عن مقارنة تحليلية لإمكان إشراك منظومة الوقف والعمل الخيري في جهود الدولة لتحقيق الأمن الصحي المستدام من خلال فكرة الصناديق الوقفية ومن خلالها صناديق الوقف الصحي جنباً إلى جنب مع الوكالة الوطنية للأمن الصحي المستحدث مؤخراً من أجل مواجهة مخاطر هذا النوع من الأزمات والأوبئة العالمية وتطوير البحوث العلمية وبرامج الإصلاح الصحي، والمنظومة الصحية بكل مكوناتها عبر تخفيف أعباء الموازنة العامة للدولة.

الكلمات المفتاحية:

الوقف، الوقف الصحي؛ الصحة العمومية؛ الصناديق الوقفية؛ الأمن الصحي المستدام.

Abstract:

The global health crisis associated with the spread of the Corona pandemic (covid19) has resulted in a clear deficit in countries' public budgets and a disruption in global health systems that are mainly based on financing policies and public health reform away from the contribution of the charitable sector and voluntary work institutions in supporting official efforts to confront the repercussions of this pandemic. This has affected negatively the efficacy of the means produced in facing this pandemic and its dangerous effects on sustainable health security and public health for future generations, as this situation has demonstrated the modern state's gradual abandonment of the social circle voluntarily or involuntarily. This has caused a situation that calls for stimulating popular participation in facing these crises through a legal and institutional framework in which financial contributions are collected and distributed on various fronts, in a manner that ensures the activation of some financial and charitable systems inspired by the knowledge and civilization

balance of nations; such as Islamic endowment system that carried out this responsibility with a high degree of ingenuity and efficacy in past time.

This study will be an analytical approach to the possibility of engaging the endowment system and charitable work in the state's efforts to achieve sustainable health security, through the idea of endowment funds and thence through health endowment funds along with the recently created National Health Security Agency, in order to confront the risks of this type of crisis and global epidemics, and developing scientific research, health reform programs, and the health system with all its components, through reducing the burden of the state's general budget.

Key words: Endowment, The health endowment, Public health, Endowment funds, Sustainable health security.

مقدمة:

تعد تنمية المجتمعات ونهضتها غاية كل سياسة تشريعية ونهج اقتصادي بقطع النظر عن آليات تفعيل واستدامة التنمية فكرياً وتطبيقاً، حيث أن شواهد الواقع والجغرافيا الاقتصادية والنظرية العامة للتنمية تشير إلى عقم سياسات التمويل الاقتصادي في الجزائر والوطن العربي، في ظل أزمة اقتصادية عالمية يطبعها تدن واضح في مستوى الأداء الاقتصادي الحكومي ومساهمة القطاع الخاص في التنمية الاقتصادية المستدامة، وعجز كبير للموازنات العامة للدول عن تغطية مختلف حاجات أفراد المجتمع؛ خاصة في ظل الاتكاء الكبير على التجربة الغربية في رسم وتخطيط الموازنات العامة نتيجة وهم حضاري يحصر كل تجارب التطوير والنهوض الاقتصادي في التجربة الغربية، ويغفل بعض مناهج التمويل الإسلامي كالوقف والزكاة، رغم أنها تشكل منتجا إسلاميا كفيلا بتحقيق التنمية المستدامة بالاعتماد على الموروث الحضاري للأمم.

وقد أنتجت أزمة الوباء العالمي المنتشر مؤخراً واقعاً أثبت أن الدول بكل إمكانياتها الاقتصادية وسياساتها المالية وتطور منظومتها الصحية وتقدم البحوث العلمية والتكنولوجية تقف عاجزة أحياناً عن مواجهة آثار ومخلفات هذه الأوبئة مما يدعوها إلى انتهاج برامج إصلاح صحي وسياسات تعتمد على مشاركة القطاع التطوعي والخيري في دعم النظام الصحي والحد من التأثيرات السلبية لعجز الموازنة العامة عن التكفل بانعكاسات الأوبئة واسعة الانتشار، وهي وظيفة أداها نظام الوقف الإسلامي على مر تاريخه بداية من العلوم الطبية (تكوين الأطباء، البحوث العلمية، إنتاج المصنفات البحثية، تمويل رحلات العلماء والباحثين) مروراً بإنشاء مؤسسات الرعاية الصحية (المشافي ودور المرضى والبيمارستانات) وصولاً إلى تشييد كليات الطب والصيدلة ومراكز البحوث الطبية وإنتاج الأمصال واللقاحات الخاصة بالأوبئة، وشواهد التاريخ تثبت أن علماء المسلمين وأطباءهم كانوا سباقين إلى ذلك.

والحاجة اليوم تبدو ملحة إلى النهوض بالوقف من جديد بهذا القطاع وتطويره بما يخدم أغراض التنمية من خلال استلهام تجربة الوقف الصحي في تراكماتها التاريخية وإسهاماتها في دعم النظم الصحية ومواجهة الأوبئة وتطوير العلوم الطبية من خلال آلية الصناديق الوقفية كإطار قانوني ومؤسسي ووعاء اقتصادي يمكن الدولة من مواجهة مخلفات أي عجز في الموازنة العامة عن تصدي للآثار الاقتصادية الكارثية على المستويين المتوسط وبعيد المدى، وبالأخص فكرة صناديق الوقف الصحي التي يمكن توجيه مدخراتها لدعم النظام الصحي ورأب اختلالات التجهيز والتسيير والتكوين والبحث وطرق مكافحة الأوبئة إن حدثت واستعصى التصدي لها.

إشكالية الدراسة: في ظل تدني مستوى الخدمات الصحية في المستشفيات الجزائرية وعجز النظام الصحي الوطني عن تقديم خدمة صحية نوعية، لاسيما عند انتشار الأمراض المعدية والوبائية على غرار الوباء العالمي المتمثل بالفيروس التاجي covid19؛ ينبغي التساؤل عن:

- الأسباب الحقيقية لتراجع الخدمة الصحية والرعاية الطبية النوعية في القطاع الصحي الجزائري بشقيه العام والخاص؟
- إمكان توظيف موارد القطاع الخيري في دعم وترقية الصحة العمومية من خلال أموال الأوقاف وصولاً إلى تحقيق أمن صحي مستدام؟
- إمكان تأسيس صندوق وقف صحي كضمانة احتياطية لدعم المنظومة الصحية الوطنية حال الأزمات والجوائح والأوبئة من خلال استغلال دافعية المجتمع إلى التطوع والعمل الخيري؟

مناهج وأهداف الدراسة: تحقيقاً لأهداف الدراسة اعتمد الباحث مناهج البحث الآتية:

المنهج الوصفي: من خلال تشریح الظاهرة الوقفية في تراكماتها التاريخية والمعرفية وإمكان توظيفها لدعم وترقية النظام الصحي الوطني من أجل تحقيق الأمن الصحي المستدام؛

المنهج المقارن: لدى تحليل ومقاربة مختلف التجارب التي أسست لإسهام الوقف الصحي في مواجهة قصور المنظومة الصحية عن مواجهة الأزمات والأوبئة؛

المنهج التحليلي: لدى التأسيس لفكرة صندوق وقفي صحي كوعاء مؤسسي تنتظم في إطاره الجهود الخيرية لسد عجز الموازنة العامة للدولة عن تقديم خدمة صحية وتكفل علاجي يضمن حق الجميع في الصحة وأمن صحي مستديم.

هيكل الدراسة:

- دلالات الوقف الصحي وعلاقته بالرعاية الصحية - نظرة في الماضي والحاضر-؛

- الوظيفة التكافلية للوقف ودوره في التنمية الصحية؛

- نحو تفعيل فكرة صندوق الوقف الصحي ودوره في الأمن الصحي المستدام.

المحور الأول: دلالات الوقف الصحي وعلاقته بالرعاية الصحية - نظرة في الماضي والحاضر-

يبدو أن تحديد مفهوم الوقف الصحي لا يبتعد كثيراً عن دلالة معنى الوقف لغهً وفقهاً وعن وظيفته الاجتماعية، مع تخصيص هذا الجزء من الدراسة بالوقف الصحي أو الطبي ومقاصده وعلاقته بالحق في الصحة وتطبيقاته ماضياً وحاضراً، وهو ما سيأتي تفصيله من خلال مطلبين:

أولاً- مفهوم الوقف الصحي ومقاصده

إن أي تعريف للوقف الصحي يتطلب تفكيك المصطلح وربطه بالبعد المقاصدي للوقف من جهة، وباقتنصديات الصحة من جهة أخرى.

1- تعريف الوقف الصحي: الوقف الصحي بهذا المفهوم لا يبتعد كثيراً عن المدلول اللغوي والفقهوي والمعرفي لفكرة الوقف في الأدبيات الشرعية والقانونية والاقتصادية.

أ- تعريف الوقف: اختلفت أنظار الفقهاء في تعريفهم للوقف الإسلامي، وذلك تبعاً لاختلاف مناهج الاستنباط وطرقه المقررة في كل مذهب على النحو الآتي:

الوقف عند الأحافعبارة عن: "حبس المملوك عن التملك من الغير"¹، وعند المالكية يعني: "إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك معطيه، ولو تقديراً"²، أما الشافعية فالوقف عندهم هو: "حبس مال معين قابل للنقل يمكن الانتفاع به، مع بقاء عينه وقطع التصرف فيه، على أن يُصرف في جهة خير؛ تقرباً إلى الله تعالى"³، في حين يرى الحنابلة أن الوقف هو: "تحبيس الأصل، وتسبيل الثمرة"⁴. ويُعتبر تعريف الحنابلة من أيسر تعاريف الوقف الإسلامي، وأجمعها لمقاصده؛ لذا اعتمده السيوطي في كتابه: "معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم"⁵ رغم كونه شافعي المذهب، والتسبيل في الوقف يعني استدامة الانتفاع بغلاته وريعته وهو يقتضي التأييد في الغالب، وهذا ما ترجمه قانون الأسرة الجزائري في مادته 213⁶، وقانون الأوقاف الجزائري أيضاً في مادته 03 و 04⁷ رغم أن هذا الأخير اعتمد على الاختيارات الفقهية في تأسيس أحكامه.

ب- الصحة: عرفها بيرنارد فيرنك بأنها: حالة من الكمال البدني والعقلي والاجتماعي، وليس مجرد غياب المرض والوهن، ولكن هناك إدراك بأن الصحة تتضمن عدداً من الأبعاد (تشريحي وفسولوجي وعقلي)⁸، كما عرفتها منظمة الصحة العالمية بأنها: "حالة من اكتمال السلامة بدنياً وعقلياً واجتماعياً لا مجرد انعدام المرض أو العجز"⁹، وقيل بأنها: "أمر معنوي يقوم بالبدن هو الأصل فيه"¹⁰، مع أنه تعريف يقتصر في وصف الصحة على البدن، مع أنها وصف عام يشمل البدن والنفس؛ وهذا ما جسده قانون الصحة الجزائري رقم 11-18 في المادة 02/01 و المادة 02 منه¹¹، بتأكيد على: أن الصحة العمومية تقتضي ضمان الوقاية حماية صحة الأشخاص والحفاظ عليها واستعادتها وترقيتها ضمن احترام الكرامة والحرية والسلامة والحياة الخاصة، وأن حفظ الصحة العمومية وترقيتها يساهم في الراحة البدنية والنفسية والاجتماعية للشخص ورفيه في المجتمع، وتشكلان عاملاً أساسياً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ج- الوقف الصحي: لا تختلف حقيقة الوقف الصحي عن غيره من الأوقاف غير أن وصفه بالصحي فيه تقييد للوقف؛ بمعنى مصرفه قاصر على أحد أوجه البر وهو الصحة، لذا سيكون تعريفه كما هو تعريف الوقف بعامة مع إضافة ما يدل على حصره على المصرف الصحي¹²؛ وهذا ما أكده الدكتور نذير أوهاب بقوله أن: "تحبيس مالك مكلف عيناً منتقياً بها، بقطع التصرف في رقبته على مصرف صحي مباح"¹³، بمعنى توظيف أموال وموارد الوقف في دعم القطاع الصحي وسد اختلالات التسيير والتجهيز والتكوين والغذاء والدواء والاستشفاء وكل مصرف صحي مباح شرعاً.

ثانياً- مقاصد الوقف الصحي:

تجتمع في الظاهرة الوقفية معظم مقاصد الشريعة الإسلامية، كما ينطوي الوقف على الرعاية الصحية على أهم هذه المقاصد وهو حفظ النفس البشرية وتجسيد معاني حفظ المال والعدالة في التوزيع والتكافل الاجتماعي، وهذه المقاصد تتمثل في الآتي:

1- حفظ الدين: وهو أهم مقصد شرعي؛ فمن شأن الوقف الصحي توفير أقصى مستويات الرعاية الصحية للفرد بدنياً وعقلياً مما يمكنه من أداء الفرائض والعبادات والتمتع بصحة جيدة وعقل سليم يمكنه من فهم الدين والعلوم والبحث، فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف؛ وباختصار الوقف الصحي هو شكل من أشكال الرعاية الاجتماعية التي ينبغي على الدولة الاستفادة من موارده وتوظيفها توظيفاً يخفف عبء الموازنة العامة من خلال تحفيز وازع التطوع والعمل الخيري لدى جمهور الواقفين بإنشاء المؤسسات الصحية الوقفية وتمويل البحوث الطبية وبرامج مكافحة الأوبئة والأمراض المستعصية.

=====
نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

2- حفظ النفس البشرية: من خلال حماية أرواح البشر من الأمراض والأوبئة الفتاكة عن طريق توفير المنشآت الصحية المجهزة وذات التأطير النوعي والتكفل الجيد وتخصيص أوقاف خيرية لتمويلها أو صناديق وقفية مانحة تكون مورداً لدعم القطاع الصحي حال الأزمات.

3- حفظ العقل: من خلال إنشاء مؤسسات صحية تعنى بالصحة العقلية والنفسية ومكافحة الإدمان وإنتاج الدواء اللازم وتمويل برامج اجتماعية وصحية لتطوير الصحة العقلية.

4- حفظ العرض والنسل: من خلال برامج حماية الأمومة والطفولة، وتشجيع الوقف الطبي على برامج مكافحة الأمراض والأوبئة الفتاكة التي من شأنها تهديد الصحة الإنجابية والحد من نسبة وفيات الرضع والحوامل بسبب تدني مستوى الرعاية الصحية، خاصة عن طريق توفير الغذاء الصحي والأمصال واللقاحات الضرورية.

5- حفظ المال: الوقف مال ينبغي تثميره في الوجوه المشروعة والمباحة، ولا شك أن الوقف الصحي يعد تطبيقاً عملياً لتوظيف موارد العمل الخيري على مصرف مباح مشروع ومستدام تستفيد منه الأجيال المتعاقبة على نحو يحافظ على أصل المال ويضمن استفادة الجميع من خدمة صحية نوعية.

ثالثاً- العيادات والمستشفيات الوقفية _ أيقونة الحضارة الإسلامية

لا ينكر إلا جاحد فضل الإسلام والعلماء والأطباء المسلمين على الحضارة الإنسانية وما وصلت إليه اليوم، بل يمكن القول أن معظم الإنجازات الحضارية للبشرية اليوم بفضل الوقف الذي كان المورد الأساسي لتطوير البحث العلمي والعلوم الطبية وتمويل وتجهيز الصيدليات والبيمارستانات.

1- تاريخ الأوقاف الصحية في الإسلام: تشير الشواهد التاريخية إلى أن نظام الوقف كان له أثر كبير في دعم خدمات الرعاية الصحية للمواطنين والسكان على اختلاف مذاهبهم ونحلهم، وبلغ من عناية المسلمين بالرعاية الصحية وتطوير خدماتها أن خصصت أوقاف لبناء أحياء طبية متكاملة، وتحدث بعض الباحثين عن أنواع المراكز الصحية التي رعتها الأوقاف¹⁴، ومن أشهرها ما عرف عند المسلمين بدور الشفاء ومدارس العلاج والبيمارستانات الثابت منها والمحمول¹⁵؛ وهو ما يعرف اليوم بالمستشفيات الميدانية. حيث يكاد يكون الوقف هو المصدر الأول والوحيد في كثير من الأحيان لإنفاق على العديد من المستشفيات والمدارس والمعاهد الطبية، وأحياناً نجد مدناً طبية متكاملة تمول من ريع الأوقاف علاوة على ما تقدمه الأوقاف من أموال تصرف على بعض الأمور المتعلقة بالصحة مثل الحمامات العامة وتغذية الأطفال ورعاية العاجزين وغير ذلك¹⁶، كما كان المسلمون أول من أسس لفكرة المستشفيات الوقفية المتنقلة، وقاموا بذلك بصرف أموال الوقف على التعليم الطبي وتطوير البحوث الطبية¹⁷، كما أحبسوا عقاراتهم لبناء عمارات صحية متكاملة للدواء ومعالجة المرضى وزودوها بمختلف المرافق لتقوم بخدماتها على أكمل وجه¹⁸، وأول بيمارستان وقي ثابت في الإسلام كان في عهد الخليفة الأموي الوليد ابن عبد الملك سنة 88هـ؛ واتسع ليشمل مجالات الطب العلاجي والوقائي: حيث تم تحبب مستشفى متكامل يعمل به أطباء متخصصون أجريت عليهم الأرزاق، وجعلها بأفضل التجهيزات، وقام بتخصيص إقامات للحجر الصحي وإيواء المعاقين، وامتد فضل الأوقاف الصحية حتى إلى الحيوان¹⁹ الأمر الذي جعل الأوقاف منارة للأمن المجتمعي ومورداً أساسياً لتمويل الصحة العمومية والرعاية الاجتماعية في المجتمع.

2- أسباب أزمة القطاع الصحي: في الوقت الحاضر تثار بحدة في الجزائر وفي سائر البلدان الإسلامية التي تقتسم معنا مظاهر التخلف والتأخر في مجال الرعاية الصحية والاجتماعية وحتى في

بعض البلدان الغربية مشكلة تحسين أداء المؤسسات والخدمات الطبية والاستشفائية في ظل تزايد الطلب على الخدمات الصحية الذي نتج عن أسباب كثيرة منها:

- تزايد أعداد السكان وطبيعة التركيبة السكانية لكثير من الدول، حيث أن حوالي نصف السكان في أغلب تلك الدول هم من الأطفال تحت سن 15 سنة مما شكل ضغطاً على مؤسسات الرعاية الصحية مع عجز السلطات عن مواجهة تلك الطلبات المتزايدة على هذه الخدمات التي هي من الحقوق الهامة والحاجات الملحة للوافدين.

- تدني مستوى الخدمات الصحية النوعية نتيجة سوء التسيير وضعف التجهيز والإهمال والتقصير من الأطقم الإدارية والطبية بسبب عدم المراقبة والتدقيق والتطوير والمحاسبة؛
- ارتفاع تكاليف العلاج في مؤسسات القطاع الصحي الخاصة وما يقابله من تراجع في كفاءة مؤسسات الصحة العمومية بسبب انعدام الحوافز والتمويل؛
- هجرة الكفاءات الطبية نحو الخارج بحثاً عن تحسين المستوى العلمي والمهني وتحقيق الرفاه الاجتماعي والاقتصادي؛

- عجز الموازنة العامة للدولة عن الوفاء باحتياجات الدائرة الاجتماعية نتيجة تدني مواردها الخارجية وسوء توظيف المخصصات المالية في قطاع الصحة مما أنتج منظومة صحية مريضة ومهترئة وعاجزة في كثير من الأحيان عن التكفل النوعي للمرضى؛

- تفشي في السنوات الأخيرة أمراض وأوبئة خطيرة بعضها عاد إلى الظهور من جديد بعد أن اعتقدت الإنسانية بأنها قضت عليه إلى الأبد والبعض الآخر خطير وفتاك ومجهول المصدر عجزت حتى الدول المتقدمة عن مواجهته على غرار فيروس كورونا covid19 المستجد؛

- الفساد الإداري والمالي في القطاع الصحي وضعف التمويل، ناهيك عن مشكلات الصيانة والتجهيز اللوجستي والتقني للمرافق الصحية لاسيما في القطاع الصحي العام.
رابعاً- الحق في الرعاية الاجتماعية والصحية - المفهوم والممارسة-

الحق في الصحة حق تكفله كل الدساتير والأنظمة، وهو جزء لا يتجزأ من الحق في الرعاية الاجتماعية إذا ما أخذنا في الحسبان التأمينات الصحية ومراكز الرعاية الاجتماعية وتسييرها وتمويلها وتجهيزها والتعويضات ونفقات العلاج في الخارج وتكاليف التأهيل الوظيفي والاستشفاء بالنسبة للعجزة والمعاقين، وهي أعباء مالية تتحملها الدولة بشكل شبه مطلق، مع أن الخبرة التاريخية تثبت أن الأوقاف كانت تشرف على هذه المجالات بأكملها لقرون عديدة.

1- دور القطاع الوقفي في التكافل الاجتماعي: يعتبر التكافل الاجتماعي أحد أهم الركائز الأساسية الثلاث التي يقوم عليها الاقتصاد في المنهج الإسلامي، وذلك بعد احترام الملكية العامة والخاصة والحرية الاقتصادية²⁰، وهذا في الواقع ما يحققه القطاع الخيري بصفة عامة والوقف بوجه خاص، إذ يتيح هذا الأخير الاستفادة من الموارد البشرية وإتاحة الفرص لكافة أفراد المجتمع للمساهمة في البناء الاجتماعي والاقتصادي الشامل من أجل تحقيق الاستقرار والتقدم والسعادة بعيداً عن النظريات الاقتصادية الخاطئة²¹، فالوقف في حد ذاته يعد تطبيقاً واضحاً لمنهج التكافل الاجتماعي في الإسلام، بغض النظر عما يعرض له من مقاصد المحبسين السيئة، وهو أيضاً مصلحة واضحة لما فيه من صلة وإحداث المودة بين المنفق والمستحق وإغاثة الملهوف وإغناء المحتاج، وإقامة كثير من مصالح المسلمين وتلبية ضرورياتهم العامة²²، وهو بهذا المفهوم يحقق مقصد الشريعة الغراء من التبرعات الخيرية أي إقامة

نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

مصالح ضّعفاء المسلمين وقضاء حوائجهم التي لا تستقيم حياتهم العادية إلا بتمامها، ولا يبلغ هذا المقصد تمامه إلا إذا كان الإنفاق بمقادير كافية وبصورة دائمة وعامة.

ولا ينكر إلا جاحد مدى ما لعبته مؤسسة الأوقاف في تاريخ الحضارة الإسلامية، حيث كان الوقف هو الممول الرئيسي لكثير من المرافق كالتعليم والرعاية الصحية والاجتماعية ومنشآت الدفاع والأمن ومؤسسات الفكر والثقافة، وهذا ما أثبتته التجربة التاريخية عبر القرون المتعاقبة إذ تجلّى دور الأوقاف وعطاؤها المتميز ومساهماتها في تمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والصحية والاجتماعية، مما ساعد على نمو الحضارة الإسلامية وانتشارها.

إن فاعلية نظام الوقف في توثيق التكافل الاجتماعي وتحقيق التضامن بين أفراد الأمة ليس إلا وسيلة من الوسائل المعنوية والمادية، الفردية والجماعية، التطوعية أو الإلزامية التي أهدتها لنا الشريعة الإسلامية الغراء التي حثت على الأخوة والبذل والعطاء وإنكار الذات، وكل هذه الوسائل والآليات الشرعية والممارسات التعبدية والاجتماعية تعتبر في حقيقتها تجسيدا للالتزام الأفراد والدولة والمجتمع لإشباع الحاجات المادية والمعنوية لكافة أفراد المجتمع²³، وتشجيع ثقافة التطوع في المجتمع، وهي تظهر في أهميتها والحاجة إليها كلما تقدم المجتمع وتعدت العلاقات الاجتماعية، وهي مرتبطة غالبا بالدوافع الدينية والنوازع الخيرية، بينما يضيق هذا المفهوم وينصر ضمن الأطر المؤسسية التي تمثلها الدولة بمؤسساتها الاجتماعية وقطاعاتها الخدمية في مجال الصحة وكفالة اليتيم وإسعاف الأطفال والنساء والمسنين، والتي تثبت الشواهد الواقعية تقصير الدولة فيها رغم مساهمة الجمعيات الخيرية وبعض المنظمات المنتسبة إلى المجتمع المدني التطوعي الناشطة في هذا المجال.

إنّ الأوقاف وإدارتها يمكنها أن تملك من المرونة الإدارية والاجتماعية مالا تملكه الإدارات الحكومية الرسمية، وهذه المرونة ليس ما تحتاجه برامج الرعاية الاجتماعية بشكل عام بعيدا عن الجمود الروتيني والأنظمة المعقدة²⁴، فالوقف بهذه الصورة "هو حاضر ومستقبل المجتمع"، وبالإمكان جعله موائما للعصر الحالي ومتطلباته، ذلك أنه أحدث الابتكارات المؤسسية التي تجسد الشعور الفردي بالمسؤولية الجماعية ونقله من المستوى الخاص إلى المستوى العام بمأ الإرادة الحرة، لذلك أقبل المسلمون على وقف أموالهم وعقاراتهم لتنفق مداخلها في مجالات البر المختلفة، مما أسهم في تنمية المجتمع بصورة مستديمة.

2- دور الوقف في حماية الحق في الصحة: تقع فكرة وجوب تلبية الاحتياجات الصحية للأفراد في لب الدفاع عن حقوق الإنسان، وهي تشمل الحق في البقاء والحياة دون التعرض لمعاناة يمكن تلافيها. وغالبا ما يكون الحق في الصحة المرتبطة بالحصول على الرعاية الصحية وبناء المستشفيات، ومع ذلك فإن له نطاقاً أوسع بكثير وتضم عدداً كبيراً من العوامل التي يمكن أن تساعدنا على عيش حياة صحية²⁵، ويمكن تعريف الرعاية الصحية بأنها: "مستوى الرعاية المقدمة لجميع الأفراد، التي تعالج أكثر المشكلات شيوعاً في المجتمع، من خلال تقديم الخدمات الوقائية والتأهيلية، لتحقيق الحد الأقصى من الصحة والسلامة والرعاية"²⁶، حيث نصت المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان²⁷، على أنه: لكل شخص حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولأسرته، وخاصة على صعيد المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية"، والمادة 12 من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية²⁸، والمادة 1 من ميثاق المنظمة العالمية للصحة، والمادة 66 من الدستور الجزائري المعدل لسنة 2016²⁹ على الحق في التمتع بالصحة والرعاية الصحية، بنصها على أن "الرعاية الصحية حقّ

للمواطنين، وتتكفل الدولة بالوقاية من الأمراض الوبائية والمعدية وبمكافحتها، وتسهر على توفير شروط العلاج للأشخاص المعوزين"، وقد حددت منظمة الصحة العالمية تسعة عناصر أساسية ومتكاملة حول الحق في الرعاية الصحية وهي أن تكون مباحة ومتاحة ومقبولة وعادلة وبتكلفة مناسبة وبنوعية جيدة ومتسقة من حيث التخصص الطبي، كما أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أيضاً على أنه على الدولة اتخاذ تدابير لضمان تمتع جميع المواطنين بمستوى معيشي مناسب، فيما يخص المأكل والملبس والسكن والعناية الطبية والخدمات الاجتماعية الضرورية؛ كعناصر أساسية لمستوى معيشي مناسب على صعيد الصحة والرفاهية، مع أن أعلى مستوى صحي يمكن التمتع به في ضوء الأوضاع الوطنية لبعض الدول لا يتماشى مع ما هو مقر به فيما يعد ضمن الحد الأدنى لمحتوى الحق في الصحة الذي يحق للأفراد التمتع في أية ظروف (كالتطعيم، العلاج الطبيعي، والرعاية الطبية لكبار السن .. الخ)؛ ذلك أنه من أكثر قضايا التخطيط والتنمية إثارة للجدل قضية الرعاية الصحية للمواطن وما ينبغي أن يخصص لها من ميزانية الدولة³⁰، وذلك لسببين هما:

- أن الإنسان هو هدف التنمية كما هو وسيلتها، والصحة هي أول متطلبات الإنسان وأهم مقومات الحياة؛
- أن الخدمات الصحية تعد أعلى أنواع الخدمات تكلفة³¹، حيث يبلغ حجم الإنفاق العالمي على الخدمات الصحية سنوياً تريليونات دولارات.

وبعد أن كان الوقف أيقونة الحضارة الإسلامية على مر التاريخ، وبعد أن أشرقت شمس على كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية؛ في عصور كان الوقف هو الممول الأساسي والوحيد أحياناً للرعاية الصحية والمستشفيات والعلوم الطبية، تراجع بفعل الظاهرة الاستعمارية وسيطرة الحكام واستيلاء الدولة الحديثة عليه مما أدى إلى انكماشه وتراجع دوره وانحصار ثقافة التطوع والعمل الخيري مما كان له بالغ التأثير على الوقف الصحي، لاسيما عندما أسند القطاع الصحي إلى وزارات حكومية (الصحة والسكان، الشؤون الاجتماعية والتأمينات الاجتماعية).

ورغم مساهمة القطاع الصحي في هذا المجال بقي يعاني من أزمات عديدة ومتشابكة، ولم يعد يذكر الوقف قريباً بقطاع الصحة إلا فيما ندر في بعض التجارب المحدودة، غير أن العجز الموزني العام الذي تشكو منه معظم الدول الإسلامية واختلالات التمويل في بعض القطاعات الحيوية أدى إلى التفكير في استنهاض تجربة الوقف الصحي من جديد، واستلهام ماضيه التليد، واستغلال وازع الخير في نفوس المسلمين ودافعيتهم الذاتية إلى التطوع خاصة في أوقات الأزمات لاسيما الصحية منها، وهذا ما شهدته الجزائر وكثير من الدول بمناسبة جائحة كورونا حيث انخرط المسلمون في نشاط خيري تطوعي فردي وجماعي غير منضم من أجل محاولة سد العجز في تجهيز مؤسسات ومرافق صحية ومساعدة الدولة في التكفل بضحايا الوباء والتبرع لحسابات خاصة من أجل اقتناء المستلزمات والأجهزة والأدوية دون أن يكون ذلك تحت مظلة الوقف، بل إن الجزائر مثلاً خصصت حسابات خاصة لجمع التبرعات لهذا الخصوص دون أن تأسس لهذا العمل الخيري وتخصص له وعاء اقتصادي في صورة صندوق وقفي صحي مثلاً على غرار بعض التجارب الإسلامية، ومن أمثلتها: صندوق الوقف الصحي بدولة الكويت، وجمعية المقاصد الخيرية في لبنان التي أنشأت مستشفى وقفي يصرف عليه من ريع الأوقاف، إلى جانب مؤسسة سنابل الخير في العربية السعودية التي يخصص 15 بالمائة من ريعها للخدمات الصحية³²، مما يؤكد أن العلاقة بين الأوقاف والصحة علاقة تلازمية أسس لها المسلمون واستسختها المجتمعات الغربية

=====
نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

في أشكال مؤسسية وترتيبات قانونية سادت وتفاوتت على تجربة الوقف الصحي الإسلامي الذي ينبغي أن يستعيد مكانته في معادلة التنمية الصحية الوطنية.

المحور الثاني: دور الوقف في التنمية الصحية - صناديق الوقف الصحي أنموذجاً.

يعد الاستثمار في المجال الصحي من أهم المجالات التي يمكن أن يسهم فيها القطاع الوقفي دعماً للموازنة العامة وسداً لاختلالاتها انطلاقاً من مسؤولية مجتمعية تفرض على الأفراد تحمل الأعباء العامة خاصة في الأزمات الصحية شرط هيكلة العمل الخيري في إطار مؤسسي في صورة صناديق أو مؤسسات مانحة تجمع تبرعات الواقفين وتنشط وفق الضوابط الشرعية في مجالات الصحة الوقائية والعلاجية والتجهيز والتعليم الطبي والتأمين والدواء ومختلف مجالات الرعاية الصحية، وهو ما سيأتي بيانه من خلال العناصر الآتية:

أولاً- صناديق الأوقاف ودورها في المجال الصحي:

تجمع الدراسات الوقفية المعاصرة على أن استثمار الأوقاف يجب أن يتم وفق للضوابط الشرعية ومراعاة للجدوى الاقتصادية، ولا شك أن الاستثمار الخيري في المجال الصحي من أفضل وأجدي المشروعات الاستثمارية اقتصادياً واجتماعياً.

1- الصناديق الوقفية: أكد مجمع الفقه الإسلامي الدولي على جواز استثمار أموال الوقف مع مراعاة شرط الواقف ما لم يكن من شأنه تعطيل الانتفاع بالوقف أو استدامته³³، حيث نص على أنه: "يقصد باستثمار أموال الوقف تنمية الأموال الوقفية سواء أكانت أصولاً أم ريعاً بوسائل استثمارية مباحة شرعاً، على أن يعمل بشرط الواقف إذا اشترط تنمية أصل الوقف بجزء من ريعه، ولا يعد ذلك منافياً لمقتضى الوقف، ويعمل بشرطه كذلك إذا اشترط صرف جميع الربيع في مصارفه، فلا يؤخذ منه شيء لتنمية الأصل، ولا شك أن الصناديق الوقفية المعاصرة تعد أمثل وعاء مؤسسي واقتصادي يحقق ضمان شرعية الاستثمار وجدواه الاقتصادية وشموله لشتى مجالات النفع العام.

أ- تعريف الصناديق الوقفية: صناديق الأوقاف تعد بمثابة مؤسسات اقتصادية مالية تجمع بين أهداف النشاط الاقتصادي والخيري من أجل تحقيق أهداف النفع العام؛ حيث تتحرك في حدود المساحة بين ثنائيتي الخيرية والربحية. بحيث يتم فيها تجميع الأموال المتبرع بها وتثميرها بالوسائل ذات الجدوى والنفع العام بحيث يتم الحفاظ على الأصول الوقفية الثابتة أو المنقولة أو النقدية وتثميرها للحفاظ على كفاءة واستدامة المشروع الاستثماري الوقفي ودوام الانتفاع بموارد الصندوق³⁴، ومن أهم التعريفات التي يمكن أن تعبر عنها:

- عرفت الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت الصناديق الوقفية بكونها: الإطار الأوسع لممارسة العمل الوقفي، ومن خلالها يتمثل تعاون الجهات الشعبية مع المؤسسات الرسمية في سبيل تحقيق أهداف التنمية الوقفية³⁵.

- الصندوق الوقفي هو عبارة عن: تجميع أموال نقدية من عدد من الأشخاص عن طريق التبرع أو الأسهم لاستثمار هذه الأموال ثم إنفاقها أو إنفاق ريعها وغلتها على مصلحة عامة تحقق النفع للأفراد والمجتمع، بهدف إحياء سنة الوقف، وتحقيق أهدافه الخيرية التي تعود على الأمة والمجتمع والأفراد بالنفع العام والخاص، وتكوين إدارة لهذا الصندوق تعمل على رعايته والحفاظ عليه والإشراف على استثمار الأصول، وتوزيع الأرباح بحسب الخطة المرسومة³⁶.

- الصندوق الوقفي هو وعاء تجتمع فيه أموال موقوفة تستخدم لشراء عقارات وممتلكات وأسهم وأصول متنوعة، تدار على صفة محفظة استثمارية لتحقيق أعلى عائد ممكن ضمن مقدار المخاطرة المقبول، والصندوق يبقى ذا صفة مالية فالأصول التي تحتويه لا تتغير من طبيعته، ومن ثم فإن محتويات هذا الصندوق ليست ثابتة بل تتغير بحسب سياسة إدارة الصندوق ويعبر عن الصندوق دائماً بالقيمة الكلية لمحتوياته التي تمثل مبلغاً نقدياً، وهذا المبلغ هو الوقف، وهو بمثابة العين التي جرى تحسيسها³⁷.

- الصناديق الوقفية عبارة عن أوعية تتجمع فيها الأموال المخصصة للوقف، دون النظر إلى مقدار قيمتها صغيرة كانت أم كبيرة، إذ يتم تجميعها أولاً عن طريق التبرعات المحددة الغاية ومن ثم استثمارها وصرف ريعها في وجوه خيرية محددة للجهة المعلن عنها مسبقاً، التي تم التبرع لصالحها³⁸.

ب- التكيف الشرعي للصناديق الوقفية: يمثل الصندوق هيئة تعاونية تضم عدداً من الأفراد أو الهيئات الاجتماعية والحكومية، وتسعى للارتقاء بالخدمات وتوفير أشكال الرعاية التي يهدف إليها قرار إنشائها، ويقوم الصندوق الوقفي كذلك بتحديد موارده، ودراسة احتياجات الأفراد ثم ينطلق لتحديد حملة تبرعات وقفية لجمع المال، ليتم إنفاقه في ضوء دراسة الاحتياجات المقررة في أهدافه³⁹، والصندوق الوقفي يجد مشروعيته في وقف النقود الذي قال بجوازه غير واحد من أهل العلم، وهو وقف نقدي تستثمر أمواله بصيغة المضاربة والشركة وغير ذلك، وما تحقق من أرباح وعوائد يصرف بحسب شروط الواقفين، تحت رقابة حكومية وضبط محاسبي ونظارة واعية⁴⁰؛ فهو إذاً بمثابة وعاء مؤسسي بموجب قانونه الخاص الذي يستقبل ويدير من خلال رأس المال والموجودات وحقوق من أي نوع وتكون مجانية وبدون رجعة، ويستخدم الدخل من رؤوس الأموال من أجل تنفيذ عمل أو مهمة للمصلحة العامة، أو إعادة توزيع هذا الدخل لمساعدة كيان غير ربحي في أداء عمل للمصلحة العامة⁴¹، وأموال الصندوق ستكون أموال وقف لا يجوز التصرف فيها، كما إن الصناديق الوقفية ستعمل على تحقيق أقصى مشاركة شعبية في أنشطة الصندوق، وتكون بمثابة ناظر على أموال الصندوق، ويناط بها الدعوة إلى الوقف لتحقيق التمويل المناسب لأنشطة الصندوق، مع الالتزام بالأصول الشرعية في دعوة الناس للمشاركة في دعم تلك الصناديق الوقفية⁴²، حيث يتم إنشائها عادة بموجب قرار حكومي لأهداف خيرية عامة يجوز أن تكون بصورة وحدات مستقلة إدارياً وتنظيماً ومالياً يخصص ريعها لمصرف بعينه، شرط أن يكون مباح شرعاً كالوقف على الصحة أو التعليم أو الأسر الخ....

2- ضوابط الاستثمار في الوقف: يجمع الفقهاء وخبراء الاقتصاد الإسلامي على جواز ومشروعية الاستثمار من خلال الصناديق الاستثمارية الوقفية شرط الالتزام بالضوابط الشرعية ومراعاة الجدوى الاقتصادية للنشاط الاستثماري الوقفي، حيث يقتضي العمل على تحسين الأداء المالي في الإدارة والاستثمار في صناديق الأوقاف الأخذ في الحسبان كل ذلك حتى يتسنى للمشروعات الوقفية أن تحقق مقاصدها من تحقيق عائد مجز يعود بالنفع على المستفيدين مراعاة لقصد الواقف وتحقيق هذه المشروعات في ذات الوقت عائداً اجتماعياً مقبولاً، مع التأكيد على ضرورة القيام بدراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع الاستثماري الوقفي والصيغة الأنسب في تمويله وتنميته التي تنسجم مع المناخ الاقتصادي والإطار التشريعي والتنظيم المالي الذي يساعد على ذلك، ويمكن القول بأن المعايير والمرتكزات التي ينبغي أن تركز عليها برامج تمييز أموال الوقف؛ هي تلك المرتكزات والمعايير التي تشمل الإطار العام للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي وهي في المجمل على النحو الآتي:

==== نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

- ضابط المشروع؛ أي أن يكون هذا النشاط أو العمل مما أمر به الشرع، أو رغب فيه أو جعله مباحاً ولا يخالف نصاً أو قاعدة أو مبدأ من مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية⁴³.

- تفادي تعريض الأموال لدرجة عالية من المخاطر، والحصول على الضمانات اللازمة للمشروع للتقليل من تلك المخاطر والاستثمار المحفوف بالمخاطر إلى جانب الحراسة الجيدة للمشروع الاستثماري من ذوي الكفاءة والخبرة⁴⁴.

- العمل على تعظيم ريع المشاريع الوقفية أو رفع كفاءتها في تقديم خدماتها، الأمر الذي تقتضيه الكثير من الظروف المستجدة، إضافة إلى حاجة الوقف نفسه إلى النماء ضماناً لاستمراريته بقاءه وحماية أصوله من التغيرات الاقتصادية المحتملة⁴⁵.

- ضابط الأولوية؛ بمعنى اختيار المجال الاستثماري الوقفي الذي يحقق أهداف الاستخلاف وما يعرضه من قيود على استعمال الملك والتصرف فيه وكذلك دور الدولة الهام في مجال الاستثمار، بالإضافة إلى المعايير الخاصة باختيار المشروعات والمفاضلة بينها على أساس العائد الاجتماعي⁴⁶، على أن يكون الاستثمار مما يحقق مصلحة راجحة أو يغلب على الظن تحقيقه لها، مع مراعاة ترتيب المشروعات الاستثمارية المراد تمويلها وفقاً لسلم الأولويات الإسلامية: الضروريات فالحاجات فالتحسينات وذلك حسب احتياجات المجتمع الإسلامي والمنافع التي سوف تعود على الموقوف عليهم⁴⁷، مع الأخذ في الحسبان مراعاة شرط الواقف ما لم يعطل الانتفاع بالمال المحبس، دون أن ننسى ضابط الربحية التجارية حتى وإن كان قليلاً.

3- صندوق الوقف الصحي: الوقف في مجال الرعاية الصحية يعد من أجدى وأنفع مجالات

الاستثمار الوقفي التي ينتفع بها عموم المجتمع، وتظهر أهميته بالخصوص حال الأزمات الصحية والأوبئة العالمية حينما تعجز الدولة بكل إمكانياتها عن توفير التمويل اللازم لمواجهة الكوارث الصحية، حيث يكون الوقف رقماً مهماً في معادلة تحسين أداء القطاع الصحي وتطوير الطب العلاجي والوقائي. ومن ثم يمكن تعريف صندوق الوقف الصحي بأنه: وعاء تجتمع فيه الأموال النقدية الموقوفة بطريق التبرع والأسهم بغرض استثمارها، وإنفاق ريعها على الخدمات الصحية⁴⁸، بغرض سد العجز الموازي العام في التجهيز وتسيير المؤسسات العلاجية وتمويل برامج الوقاية الصحية والحد من انتشار الأوبئة. وعليه فالاستثمار في الوقف الصحي هو ما يبذله ناظر الوقف من جهد فكري ومالي وجهد بدني من أجل الحفاظ على الممتلكات الوقفية الصحية وتنميتها وزيادة رأس مال الوقف الصحي وبالتالي تزيد الرعاية الصحية للمواطنين⁴⁹، وذلك من تحقيق عدة أهداف من أهمها:

- تحفيز المشاركة الشعبية في تمويل المشاريع ذات البعد الصحي من منطلق المسؤولية المجتمعي؛
- تجميع تبرعات جمهور الواقفين في وعاء مؤسسي بصفة صندوق وقي صحي مستقل أو صندوق استثماري وقي تصرف بعض موارده في مجال الرعاية الصحية،
- انتهاج خيار الشراكة بين القطاع الخيري ممثلاً في صندوق الوقف الصحي مع القطاع العام أو الخاص من أجل مواجهة الكوارث الصحية وتحسين أداء المؤسسات الصحية،
- تحقيق أهداف النشاط الاستثماري الوقفي (الخيرية والربحية) في صورة الاستثمار الوقفي الصحي الذي يعد أهم متطلبات المجتمع في الوقت الراهن.

ثانياً- المجالات الصحية المعاصرة لاستثمار المال الوقفي

يمكن للأوقاف من وحي الخبرة التاريخية المتراكمة التي كان الوقف الصحي فيها يشرف على كامل المنظومة الصحية؛ أن يعمل على دعم الموازنة العامة للدولة وسد عجزها عن تقديم خدمة صحية نوعية ومرموقة، وذلك في المجالين الوقائي والعلاجي من خلال فكرة الصندوق الوقفي الصحي وهذا ما سيأتي توضيحه تباعاً:

1- استثمار أموال الوقف في المجالين الوقائي والعلاجي: تعمل المنظومة الصحية في أي بلد على توفير رعاية صحية مثلى على محورين: **الطب الوقائي و الطب العلاجي**، مما يحفز خيار توظيف موارد القطاع الخيري والخطأ الخاص لدعم الجهود والسياسات الصحية والحكومية في هذا المجال:

أ- في المجال الوقائي: لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، وحيث إن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع من الخلق جميعهم، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفوسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁵⁰، ذلك أن الشريعة كما يقول ابن القيم: "مبناها وأساسها على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة في شيء، وإن أدخلت فيها بالتأويل..... وكل خير في الوجود، فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها"⁵¹؛ ولما كان حفظ الصحة أولاً مقاصد الشريعة وأحقها بالحماية إستباقياً قبل التعرض للمرض وتفشي الأوبئة فقد كان من الأولى بمكان توجيه السياسة الصحية نحو الاستثمار في مجال الوقاية من الأوبئة والأمراض. ناهيك عن ضرورة استدامة الصرف على تعزيز الصحة، لأن الاستثمار في الصحة رهان على قوة الأمة وأمنها الصحي المستدام⁵²، مما يتطلب العمل على تطوير أنظمة الرعاية الصحية وجعلها أكثر كفاءة، وذلك بتوفير العناية الصحية للسكان المتمثلة في توفير مستوى أساسي من توفير العناية الصحية، وتوفير الغذاء والتغذية السليمة، ونشر التعليم وأنظمة مصادر المياه النظيفة، وأنظمة الصرف الصحي لكل إنسان، والتركيز على إجراءات الصحة العامة والوقاية قبل العلاج والحماية من الأمراض المعدية وكذا رعاية الطفولة والأمومة ومكافحة الحشرات الناقلة للأمراض، وكذا خدمات الإعلام والتوعية الصحية⁵³، إلى جانب الرقابة على الغذاء والدواء⁵⁴، الأمر الذي يفسر ضعف مستوى التكفل الحكومي بمواجهة جائحة كورونا في كثير من الدول رغم تطور منظومتها الصحية، مما أنتج حاجة ملحة إلى تدخل القطاع الخيري من خلال موارد الوقف والتبرعات النقدية والعينية لدعم الجهود الرسمية لاسيما في مجال التجهيز والتعقيم والنظافة الوقائية والأدوية وتحفيز العاملين في قطاع الصحة، وصولاً إلى برامج دعم المختبرات الطبية لإنتاج الأمصال واللقاحات وتمويل التجارب السريرية وحملات التطعيم الوبائي.

ويعد المسلمون أول من ابتكر نظام العزل والحجر الصحي الوقائي، من خلال وضع نظام دقيق للحجر الصحي للأمراض المعدية والأوبئة حفاظاً على صحة أفراد المجتمع إلى غير ذلك من النظم الصحية التي تكفلت بحماية الأفراد⁵⁵، حيث تشير الشواهد التاريخية والفقهية إلى أن نبينا صلى الله عليه وسلم أرشد أمته إلى نظام العزل الصحي حال وقوع الأوبئة، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام حتى إذا كان يسرع لقيه أمراء الأجناد أبو عبدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه

نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّامِ..... فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَكَانَ مُتَعَبِيًّا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ، فَقَالَ: إِنَّ عِنْدِي مِنْ هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: " إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ فَحَمَدَ اللَّهُ تَعَالَى عَمْرُ ﷺ وَأَنْصَرَفَ، - متفقٌ عَلَيْهِ⁵⁶؛ وكان ذلك في طاعون عمواس وهو عين مقصد حفظ الصحة في الإسلام الذي يصدقه قول الله تعالى: ﴿أَيَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ﴾ (النساء:78). وقال تعالى: ﴿وَلَا تُقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة:195).

ذلك أن الإسلام ينطلق في مسألة العلاج والتداوي والجوانب الصحية بصورة عامة من منطلق أن الحفاظ على النفس والبدن والعقل والفكر من الضروريات الأساسية التي جاءت الشريعة لأجل الحفاظ عليها وحمايتها وتنميتها⁵⁷، وهذا ما جعل السلطات الصحية في الجزائر تلجأ مباشرة إلى نظام الحجر الصحي المنزلي الجزئي أو العام كتدبير احتياطي للحد من انتشار وباء كورونا covid19 المستجد في مارس 2020⁵⁸ من أجل الحد من خطورته وانتشار العدوى التي من شأنها تهديد الأمن الصحي المستدام للأمة، وهو أمر يستقيم مع منهج الإسلام في حماية الصحة العمومية بالجمع بين المسارين العلاجي والوقائي في آن واحد.

ب- المجال العلاجي: منهج الإسلام في حماية الصحة يعتمد أيضاً على مبدأ أولوية توجيه الاستثمارات الخيرية نحو المجالات التي من شأنها الحفاظ على النفس البشرية، كما يعتمد أيضاً على ضرورة البحث عن العلاج والسعي إليه، فَقَدْ ثَبَتَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً.» وَفِي مُسْنَدِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ «قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ»⁵⁹؛ ومن ذلك توجيه الاستثمارات الوقفية نحو بناء المستشفيات والمصحات ودور المسنين ومراكز العلاج لمرضى السرطان وتصفية الدم والأشعة، والصيديات ومراكز العلاج النفسي. بالاستفادة من خصائص نظام الوقف الإسلامي والتي تجعله خياراً مناسباً للصرف على الخدمات الصحية في العصر الحالي، ومن أهم هذه الخصائص: الاستمرارية والثبات والحرية والمرونة، حيث تشجع على تكرار التجربة الإسلامية العريقة في مجال الوقف الصحي، مع مراعاة فوارق الزمن، وتغيير الآليات، وتجدد الأساليب⁶⁰، فلا مجال للعمل على تهميش الوقف وتقليص دوره في مجالات محددة ومعينة لا يمكن الخروج أو الزيادة عليها مادامت معظم أحكام الوقف اجتهادية⁶¹، ولا شك أنه من أنفع مجالات الوقف الصحي وأكثرها استدامة واستجابة لحاجة المجتمع ما يأتي:

- الإنفاق على تمويل المستشفيات وسد عجزها في مجال التجهيز والدواء بقطع النظر عن كونها عامة أو متخصصة؛

- تقديم المنشآت أو الأراضي الخاصة بالوقف الصحي وعمارتها، ومن ثم تتولى الدولة تشغيلها وصيانتها كما في أوقاف المساجد؛

- تقديم تبرعات نقدية إلى صناديق الوقف الصحي التي قد تنشأ لهذا الغرض تنظيماً للجهود الشعبية في دعم القطاع الصحي؛

- صرف ريع الوقف الصحي على إنشاء الصيدليات الخيرية، وتزويدها بالأدوية المجانية أو بئمن تكلفتها؛

- الإنفاق على خدمات التأمين الصحي ورعاية المسنين والمعاقين والاستشفاء في مراكز العلاج المتخصصة والرعاية النفسية، مما يدل على أهمية هذا المصرف وشموله للخدمات الصحية المباشرة.

2- نماذج وتطبيقات معاصرة من صناديق الوقف الصحي: يمكن توجيه مصارف الوقف النقدي من خلال إنشاء أوقاف وصرف ريعها في مجال الصحة العلاجية والوقائية أو تأسيس صناديق وقفية وتتمير جزء من مخصصاتها في تطوير وتحسين الخدمة الصحية ودعم الموازنة القطاعية لمنظومة الصحة العمومية، ويكون ذلك من خلال تدمير الأوقاف النقدية. من خلال رصد تبرعات الواقفين النقدية لتداولها بالقرض والتنمية، وفقاً على الحاجات العامة وتتميرها بالطرق المشروعة، في أشكال مؤسسية تكون عبارة عن صناديق أو أمانات وقفية تؤسس من النقود لدعم وتلبية احتياجات المجتمع⁶².

أ- آليات صرف موارد صندوق الوقف الصحي المقترح: ترتبط عوامل عدة بآلية الصرف من صندوق الوقف الصحي، وهذه العوامل من شأنها أن تكفل حسن التصرف بريع المال الوقفي، وضمان وصوله إلى الجهة المستحقة⁶³، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

- تقدير الاحتياج السنوي لمتطلبات الصندوق؛ مما يمكن من تحديد مصارف الصندوق والاحتياجات ذات الأولوية والميزانية اللازمة.
- تحديد احتياج المجال الصحي للإنفاق من الربح؛ الأمر الذي يمكن من مواجهة الأزمات الصحية الطارئة مثل وباء كورونا المستجد وحملات التطعيم والوقاية وتجهيز المؤسسات الصحية عند عدم كفاية المخصصات المالية.
- المتابعة الدقيقة لأوجه صرف الربح؛ مما يشيع روح الثقة والائتمان في إدارة الصندوق ومصارفه لدى المستحقين وجمهور الواقفين.

ويتم صرف ريع صندوق الوقف الصحي وفق الآليات الآتية:

- التخطيط الموازني القصير أو متوسط المدى؛
- تفعيل آلية الرقابة والمحاسبة على صرف المخصصات المالية للصندوق وفق التنظيم المعمول به؛
- تحديد الاستثمارات الخيرية الصحية وفق قاعدة الحاجة والأولوية والمشروعية؛
- تلقي تقارير سنوية من المؤسسات الصحية المستفيدة وتقييم مدى كفاءة واستدامة الانتفاع بموارد الصندوق.

ب- أشكال من الصناديق الوقفية الصحية: تتم المساهمة في إيرادات صندوق الوقف الصحي غالباً بطريق الاكتتاب وفق عدة صيغ استثمارية متداولة ومباحة. ومن أنسب صيغ التمويل والتمير في هذا الصدد سندات المقارضة أو الصكوك والأسهم الوقفية⁶⁴، ومن أكثر أوجه الاستثمار الخيري الصحي وأدومها نفعاً وأعمها تغطيةً في مجالات الرعاية الصحية المختلفة نذكر ما يلي:

- الصندوق الوقفي للتنمية الصحية بدولة الكويت؛
- الصندوق الخيري لمعالجة المرضى بالمملكة العربية السعودية؛
- مصرف رعاية المعوقين الوقفي بدولة الإمارات العربية المتحدة؛
- مركز الكويت لعلاج التوحد.

هذا على الصعيد العربي، أما بالنسبة للجزائر فنقترح إنشاء صندوق وقفي صحي لمواجهة العجز الموازني العام في تمويل الرعاية الصحية كصندوق بديل عن الحسابات البريدية والبنكية التي خصصت سنة 2020 لدعم جهود المنظومة الصحية في مواجهة جائحة كورونا على أن توجه مصارفه نحو ما يلي:

- دعم جهود البحث العلمي الطبي لإنتاج الأدوية واللقاحات اللازمة؛
- تمويل برامج التوعية الصحية ومكافحة الأوبئة واسعة الانتشار؛

=====
نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

- تنسيق الجهود الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني الناشطة في مجال الصحة والوقاية والرعاية الاجتماعية؛
- تجهيز المؤسسات الصحية والوحدات الصحية الصغيرة بما تحتاجه من عتاد طبي وأجهزة تشخيص وأشعة وكشف مخبري وسريري عند الحاجة؛
- تنسيق التبرعات العينية فيما يخص صيدليات المستشفيات مع إمكان تخصيص صيدليات وقفية لأصحاب الأمراض المزمنة؛
- دعم مراكز علاج أمراض السرطان وغسيل الكلى والجراحات الطبية الدقيقة من موارد الصندوق الوقفي لاسيما بالنسبة للفئات الفقيرة والمحتاجة؛
- في حال توفر مخصصات مالية كافية يمكن رصد عقارات وقفية بضمها إلى المستشفيات والمصحات ومراكز الحجر أو إنشاء مؤسسات صحية بالكامل من الوعاء المالي للصندوق الوقفي تطبيقاً لنظرية الاستثمار الخيري الصحي.

ثالثاً- مستقبل الوقف الصحي في القرن الـ 21

تراهن الدول من خلال منظوماتها الصحية على الوصول إلى الأمن الصحي المستدام لأفراد المجتمع عن طريق سياسة صحية تركز على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي والبنية التحتية الصحية وبرامج الوقاية والتوعية الصحية واليقظة الإستراتيجية والتأمين الصحي والصناعات الدوائية والخطط الاستعجالية، وهي وظائف أسهمت الأوقاف الصحية تاريخياً فيها بجدارة؛ لما كانت الأوقاف العامل الأساسي في كل المنجزات الحضارية للأمة الإسلامية، وهي وظيفة يجب استنهاضها من جديد في ظل مخلفات الأوبئة العالمية المتجددة لدعم السياسات الحكومية وسد العجز الموازني العام في قطاع الصحة للوصول إلى الأمن الصحي المنشود.

1- الأمن الصحي المستدام دلالات وتحديات: تشير البحوث المعاصرة في مجال اقتصاديات الصحة إلى أن دراسة التكاليف الإجمالية لعلاج الأمراض والأمراض المعدية والمستوطنة والأوبئة، وصحة الغذاء والدواء، ومصادر مياه الشرب، وتلوث البيئة وانعكاساتها والجدليات حولها وأثرها المباشر وغير المباشر على الأحياء وعلى الإنسان صحياً واقتصادياً هي من أبرز اهتمامات القرن الجديد للألفية الجديدة⁶⁵، ناهيك عن الأبعاد السياسية والأمنية ذات الدلالة المعرفية والتقاطعات الإستراتيجية لعلاقة الصحة العامة بالأمن القومي؛ وهذا ما يشجعنا على تبني نتاجات التراكم المعرفي في تحديد مفهوم الأمن الصحي الذي أشار إليه التقرير السنوي الصادر عن منظمة الصحة العالمية سنة 2007؛ حيث عرفه بأنه: "تلك الأنشطة اللازمة، سواء كانت استباقية أم كانت تمثل رد فعل، للإقلال إلى أدنى حد من التعرض لأحداث الصحة العمومية الحادة التي تشكل خطراً على صحة سكان أي بلد على نطاق واسع"⁶⁶، وهو ما اعتمده تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2009 الذي يرى في الأمن الصحي على أنه: "منظومة من النشاطات الفعالة المتعددة المسارات التي لا بد من تفعيلها للتخفيف من نشوة الأوضاع الصحية العامة الحادة التي تهدد صحة المواطنين"⁶⁷، حيث تعد من الشروط الجوهرية للأمن الصحي المستدام: "السلام والمأوى، والتربية والأمن الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية، إلى جانب الغذاء والدخل، وتمكين المرأة والنظام البيئي المستقر، والاستخدام المستديم للموارد والعدالة الاجتماعية، واحترام حقوق الإنسان والإنصاف"⁶⁸، وهو ما أكده مارك روثسناين في تحديده لمفهوم أمن الصحة العامة وتركيزه على دور السياسات العامة والسلطة في حماية الصحة العمومية بقوله أن: "الأمن الصحي العام

يجب أن يكون مجالاً لتدخل المسؤولين العموميين عن طريق اتخاذ إجراءات ملائمة تبعاً للسلطة القانونية الخاصة، بهدف حماية صحة الشعب؛ فالعنصر الحاسم في الصحة العامة في نظره هو دور الحكومة؛ أي سلطتها والتزامها باتخاذ الإجراءات الملزمة أو القسرية للقضاء على أي تهديد لصحة الشعب⁶⁹، الأمر الذي يقتضي إتباع سياسة صحية رشيدة وحوكمة مستدامة للقطاع الصحي للارتقاء بنوعية الخدمة الصحية في الظروف العادية والطارئة، وهو ما سارعت إليه الجزائر فور بدأ تفشي جائحة كورونا سنة 2020 من خلال إنشاء وكالة وطنية للأمن الصحي⁷⁰ مهمتها الرصد والتشاور واليقظة الاستراتيجية، والتوجيه والإنذار في مجال الأمن الصحي، وإعداد الاستراتيجية الوطنية للأمن الصحي والسهر على تنفيذها، كما تعمل الوكالة على تنسيق البرامج الوطنية للوقاية من التهديدات، وأخطار الأزمات الصحية ومكافحتها.

2- الآفاق المستقبلية للوقف الصحي: يقترح الباحث في هذا الصدد تفعيل دور الوقف وطرحه كرقم أساس في معادلة الأمن الصحي المستدام؛ فالوقف الإسلامي في العصر الحالي له خصائص تجعله مناسباً للصرف على القطاع الصحي، مثل الاستمرارية والحرية والمرونة، حيث أن هدفه في النهاية تحسين مستوى الخدمات الصحية، لاسيما إذا أخذنا في الحسبان عامل الثقة والالتزام الذي يتوفر في الوقف، حيث يعتبر حافزاً لتشجيع مشاركة جمهور الواقفين نحو الوقف على المجالات الصحية المختلفة. بالمساهمة طوعية في المشاريع الصحية، وإبراز أهمية الرعاية الصحية بوصفها وجه من أوجه الخير التي يجب أن يخصص لها أكبر قدر ممكن من أموال الوقف، استناداً إلى القدرات المالية، التي تملكها مؤسسة الوقف باعتبارها مؤسسة اقتصادية واجتماعية لها أبعاد إنسانية⁷¹، وبما أن طرق استثمار الوقف خاضعة للتطوير بحسب الزمان والمكان؛ فإن الآفاق التنموية والمجتمعية للوقف ينبغي أن تواكب حاجات المجتمعات ومتطلبات الحياة العصرية، فكلما كان استثمار الوقف الطبي أقوى وأكثر، كانت الآفاق التنموية كذلك⁷²، لذا كان تأسيس صندوق وقف صحي سبيلاً لتشجيع الوقف في مجال الصحة العلاجية والوقائية ورعاية الفئات الخاصة من خلال تنوع المصارف الوقفية الصحية والتي تشكل كامل النشاط الصحي، من مستشفيات ومستوصفات خيرية، أو كليات، أو أطباء أو صيادلة أو مرضى أو فئات فقيرة، والتنوع في الصيغ الوقفية الصحية، وإدماج الأموال بجميع أنواعها سواء كانت أصولاً ثابتة كالعقارات، أو منقولة كالأجهزة الطبية، أو حتى وقفاً للأوقاف مثل الجهد الطبي والجهد الإداري⁷³، وهذا يتطلب بالتأكيد تنسيقاً رسمياً بين وزارات الأوقاف والصحة والسكان التي يمكنها الإشراف على توفير الأنظمة والقوانين اللازمة وتدريب الكوادر الفنية المؤهلة لتسيير هذا النوع من الصناديق ووعياً جماهيرياً كافياً بضرورة الوقف على الصحة العمومية باعتبارها مقصداً شرعياً أساسياً، ناهيك عن دور الحاضنة الشعبية في استيعاب فكرة الوقف الصحي باعتباره استثماراً خيرياً مستداماً وعملاً إنسانياً بالغ الأثر في حياة المجتمع وأمنه.

الخاتمة:

يخلص الباحث في ختام هذه الدراسة التي تم فيها رصد واقع النظام الصحي واختلالاته ومدى إمكانية توظيف موارد الأوقاف في دعم قصور الأداء الخدمي والطبي في الوفاء بمتطلبات الصحة العامة لأفراد المجتمع ضمن استراتيجية شاملة تتحرك ضمن محاور متوازية ومتكاملة (الوقاية، العلاج، التمويل، خفض التكاليف، البحث العلمي والتكوين، والبيئة التشريعية الملائمة)، بالارتكاز على تصور واقعي لإمكان تأسيس صندوق وقفي وطني أو توجيه بعض مصارفه نحو دعم المنظومة الصحية التي

=====
نحو تصور مقترح لصندوق وقي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

كشفت جائحة كورونا اختلالاتها وعجزها عن مواجهة الأزمات الصحية الطارئة، وأثبتت عقم السياسة الصحية المنتهجة وعجز الموازنة العامة للدولة عن تمويل مؤسسات الرعاية الصحية لتقديم خدمة صحية نوعية، حيث تم الوصول إلى مجموعة من النتائج من أهمها:

- أن الوقف بما يملكه من مرونة وقابلية للتكيف مع الأنساق الاجتماعية والنظم التشريعية والمناهج الاقتصادية المختلفة يمكنه التطور ليكون الحل أمام أي نازلة تحيق بالمجتمع وتهدد أمنه وصحته؛
- أن الوقف يحقق معظم مقاصد الشريعة الإسلامية وأهمها حفظ الصحة والنفس البشرية المقدمة على سائر الكليات والمقاصد الشرعية؛

- أن الوقف يشكل إطارا مؤسسيا للتكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء والمعدمين، فهو يعمل على تلبية العديد من الحاجات الضرورية للفئات المحرومة، ويسهم في بناء نظام التأمينات الاجتماعية يتوافق مع ظروف كل مرحلة تاريخية ويستجيب لمتطلباتها؛

- أن ابتعاد الدولة عن القطاع الخيري واضمحلال دورها في الرعاية الاجتماعية والصحية وعقم برامجها وسياساتها التنموية في مجال الصحة والتكافل الاجتماعي يطرح الوقف كشريك اجتماعي فاعل يمكن أن يساهم باقتدار في تفعيل هذه السياسة وخدمة هذه الأغراض، خصوصا إذا ما أخذنا في الحسبان دافعية المجتمع الجزائري الذاتية إلى التطوع والتكافل ونزعتة الخيرية التي أثبتتها في غير ما مناسبة؛

- أن قطاع الصحة والمستشفيات والرعاية الاجتماعية تعاني أمام كثرة الطلب وقلة العرض وعدم كفاءة القطاع الصحي والاجتماعي الذي لا يمكن أن نعبر عنه إلا بفشل سياسة الدولة في هذا المجال.

- إن الوقف يعد بمثابة نظام تأمين اجتماعي إسلامي أصيل يمكن الراغبين في الحصول على الخدمات الصحية من علاج واستشفاء وأدوية من خلال تخصيص جزء من موارد الصندوق الوطني للأوقاف لتمويل هذه الخدمات؛

- أن الوقف يشكل بديلا عن نظم الرعاية الصحية والاجتماعية كقطاع التأمين وصناديق التأمين الاجتماعي التي تطرح مشكلة التأمين التكافلي ولا تتحقق بها العدالة الاجتماعية، فضلا عن بعض المؤاخذات الشرعية؛

- أن الحق في الرعاية الصحية يعد في صدارة حقوق الإنسان الأساسية وعلى الدولة العمل على تمكين الأفراد منه بالاستفادة من الموروث الحضاري للأمة وعلى رأسها الوقف الصحي، حينما تعجز السياسة الصحية العامة عن تحقيق الأهداف المنشودة؛
وعلى ضوء هذه النتائج يقدم الباحث المقترحات الآتية:

- تشجيع الناس على الوقف وتوعيتهم بأولوية بذل المال على المجالات الصحية المختلفة باعتبارها صمام أمان للمجتمع وسبيل لدعم عجز موازنة القطاع الصحي؛

- توفير البيئة التشريعية اللازمة لضمان تيسير وقف الأموال والجهد على مجالات الرعاية الصحية والاجتماعية المختلفة ضمن إطار مؤسسي منضبط وخاضع لأساليب الإدارة والتسيير والرقابة والمحاسبة؛

- توجيه الإعلام والمجتمع المدني والخطاب الديني نحو التوعية بضرورة الوقف الصحي والعمل على تغيير الصورة الذهنية النمطية عند الناس والتي لا تبتعد كثيراً عن حدود المسجد والمقبرة؛
- تشجيع العاملين في قطاع الصحة من كوادر إدارية وطبية وشبه طبية على وقف العمل المؤقت باعتباره من أجل الصداقات والقربات وأجداها بالخصوص عند وقوع الأزمات الصحية الطارئة؛
- ضرورة تمكين قطاع الأوقاف من المشاركة في دعم وتنمية المنظومة الصحية في الجزائر بدءاً بتكوين طلبة الطب والصيدلة والإنفاق عليهم من مصاريف الأوقاف، مروراً بإنشاء المستشفيات ومدها بالتجهيزات الطبية إلى جانب تنمية قطاع الصناعات الدوائية والحد من فاتورة استيراد الأدوية وصولاً إلى التأمينات الصحية، الأمر الذي يتطلب بالتأكيد تنسيقاً وجهوداً مشتركة بين وزارة الأوقاف ووزارة الصحة؛
- ضرورة الالتزام بالضوابط الشرعية ومعايير الجدوى الاقتصادية في الاستثمارات الخيرية الصحية لأن إنشاء صندوق وقي صحي وتوجيه ريعه نحو النشاط الصحي بمختلف مؤسساته ومجالاته يعد أمثلاً استثماراً خيرياً وربحي مستدام؛
- الأمن الصحي لأفراد المجتمع لا يعني البقاء رهن الوهم الحضاري الذي يحصر تجارب التطوير في النماذج الغربية، لأن الأوقاف الصحية كانت ومازال بإمكانها أن تكون رافداً أساسياً للتنمية الصحية المستدامة.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر

1- القرآن الكريم

2- كتب الحديث وشروحه:

- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن أيوب بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، المجلد 4، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، دون تاريخ نشر، ص 337.
- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1414هـ-1993م، ص27، -
- ابن عرفة، المختصر الفقهي، ت: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، بدون مكان نشر، ط1، 1435هـ-2014م، ص429،
- ابن الغرابلي، فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، الجفان والجابي للطباعة والنشر ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 11425هـ-2005م، ص203.
- ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، د.ط، 1388هـ-1968م، ص03،
- السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ-2004م. ص55.
- أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ج3، مسند عبد الله بن مسعود، رقم الحديث، 3578، تحقيق: أحمد شاکر وحمزة الزين، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995، ص496.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب ما يذكر في الطاعون ج4، حديث رقم: 5728، تحقيق: محب الدين الخطيب - محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1980، ص41.

3- النصوص القانونية والصكوك الدولية:

أ- الصكوك الدولية

- منظمة الصحة العالمية، 2007، مستقبل أكثر أمناً: أمن الصحة العمومية العالي في القرن 21، التقرير الخاص بالصحة في العالم، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، مطابع متروبول، القاهرة، مصر، ص01.

نحو تصور مقترح لصندوق وقفي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

- تنص المادة 2 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948 على أنه: " لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتراكم والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

- تنص المادة 12 من العهد الدولي على ما يلي: " 1- تقرّ الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه.

2. تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل:

أ- العمل على خفض معدل موتي المواليد ومعدل وفيات الرضع وتأمين نمو الطفل نموا صحيا.

ب- تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية.

ج- الوقاية من الأمراض الوبائية والمتوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها.

د- تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض.

- قرار رقم 140 (140/06/15 بشأن الاستثمار في الوقف وفي غلاته وربيعه، مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) 14 - 19 محرم 1425هـ، الموافق 6 - 11 آذار (مارس) 2004م.

ب- النصوص القانونية:

- المرسوم التنفيذي رقم 20-68 المؤرخ في 21 مارس 2020 المتعلق بتدابير الوقاية من انتشار وباء فيروس كورونا (كوفيد19) ومكافحته، ج ر، الصادرة بتاريخ 21 مارس سنة 2020م،

- القانون رقم 84-11 المعدل والمتمم المتضمن قانون الأسرة المؤرخ في 09 جوان 1984، ج ر عدد 24 الصادرة في 12 جوان 1984.

- القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف المؤرخ في 27 أبريل 1991، ج ر عدد 14، الصادرة في 08 ماي 1991.

- القانون رقم 16/01 المتضمن التعديل الدستوري المؤرخ 06 مارس 2016، الجريدة الرسمية العدد رقم 21 الصادرة بتاريخ 07 مارس 2016.

- القانون 18-11 المتعلق بالصحة، المؤرخ في 02 جويلية 2018، ج ر ، الصادرة في 29 جويلية 2019، عدد 46.

- التنفيذي 20-70 المؤرخ في 24 مارس 2020 المكمل للتدابير، ج ر عدد 16 الصادرة بتاريخ 24 مارس سنة 2020م. عدد 15.

ثانيا- المراجع باللغة العربية:

1- الكتب:

¹ - أسامة عبد المجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري _ دراسة فقهية -اقتصادية _، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 169.

- مهند أحمد حلوش، اقتصاديات الصحة، دار رؤى للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004، ص164.

2- المقالات العلمية:

- أوهاب نذير بن محمد، الوقف الصحي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مؤسسة البحوث والدراسات الفقهية، العربية السعودية 1430هـ، ع84، ص 127.

- محمد صالح جواد مهدي، العمل الخيري "دراسة تأصيلية تاريخية، مجلة جامعة سامراء، ع30، مجلد8، السنة الثامنة، العراق، جويلية 2013، ع30، مجلد8، ص217.

- عبد الإله ساعتاني، بدائل تمويل الخدمات الصحية في دول الخليج، مجلة صحة الخليج، ربيع الأول، 1420، ع39، ص22.

- حسين عبد المطلب الأسرج، دور الصناديق الوقفية في التنمية، بحث مقدم في مجلة بحوث إسلامية واجتماعية متقدمة، أكتوبر 2012، ع4، م2، ص05.

- نبيل شايب، التوظيف الدلالي لمفهوم الأمن الصحي وإشكالاته المعرفية في زمن الكورونا، المجلة الجزائرية للأمن الإنساني، جويلية 2020، ع2، م5، ص429.
- أحمد عوف عبد الرحمان، أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي، ط1، ماي 2007، ع119، ص64.
- 3- الرسائل والأطاريح:**
- يزيد البليهي، أحكام الوقف الصحي، رسالة ماجستير -قسم الفقه المقارن-، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، العربية السعودية، 2014/2015، ص14.
- محمد جمال عبيدات، الوقف الإسلامي ودوره في تمويل الرعاية الصحية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، الأردن، 2019، ص71. 76.
- دلالي الجليلي، الوظيفة الاقتصادية للوقف ودوره في التنمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 01، جوان 2004، ص19.
- كمال منصور، استثمار الأوقاف وآثاره الاجتماعية والاقتصادية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 01، 2001، ص41.
- دلالي جليلي، تطوير قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 01، جوان 2015، ص201.
- 4- الأبحاث والدراسات والروابط الإلكترونية:**
- أ- الأبحاث والدراسات:**
- صالح بن سعد الأنصاري، الوقف الإسلامي ودوره في الصحة الوقائية وتعزيز الصحة، أبحاث المؤتمر الإسلامي للأوقاف والتنمية الصحية، العربية السعودية، 18-19 أكتوبر 2019، ص10.
- العياشي صادق فداد، تنمية موارد الوقف والمحافظة عليها، أبحاث مؤتمر الأوقاف الأول، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، العربية السعودية، 2001، ص15.
- حسين السيد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة، العربية السعودية، 30-31 مارس 2013، ج1، ص515¹ - البليهي، المرجع السابق، ص91.
- إسماعيل غازي أحمد مرحبا، أهمية الوقف في المجال الطبي وأفاق استثماره، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع: "نحو استراتيجية تكاملية للنهوض بالوقف الإسلامي" الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العربية السعودية، 30-31 مارس 2013، مجلد1، ص224.
- علي حسين علي، استثمار مال الوقف في مجال الرعاية الصحية، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، 29-30 مارس 2013، م4 ص353.
- عبد العزيز الشثري، الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية، أبحاث ندوة مكافحة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، ص816.
- عز الدين بن زغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري، -بتصرف-، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، دولة الإمارات، من 20 الى 22 يناير 2008، ص08.
- إبراهيم عبد اللطيف العبيدي، الادخار: مشروعته وثمراته، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، إدارة البحوث، 2011، ص20.
- محمد صالح سلطان، الوقف الصحي رؤية مقاصدية تطبيقية، منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، دبي، 2017، ص22.
- محمد عبدالرزاق، محمود الهيبي، دور الوقف في الرقابة على الغذاء والدواء تجارب وآليات، منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، دبي، 2017.
- ¹ أبو القاسم محمد أبو شامة نجاه، تثمير الوقف النقدي _ دراسة تأصيلية ورؤية مستقبلية، مركز البحوث والدراسات الوقفية، سلسلة دراسات ساعي العلمية لتطوير الأوقاف 04، العربية السعودية، 2019
- ¹ أسامة عبد المجيد العاني، صندوق التمويل الأصغر الوقفي، مركز البحوث والدراسات لمؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، الرياض، العربية السعودية، 2019، ص110.

نحو تصور مقترح لصندوق وقفي صحي في الجزائر من أجل تحقيق أمن صحي مستدام

ب- الروابط الإلكترونية:

- علي محي الدين القره داغي، منهج الإسلام في علاج الأمراض العادية والمعدية، موجود على الموقع الآتي:
<http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=2335>
- دستور منظمة الصحة العالمية: 22 جويلية 1946، نيويورك، موقع المنظمة:
<https://www.who.int/ar>
- حسين عبد المطلب الأسرج، نحو تفعيل دور الوقف الإسلامي في إعمال حقوق الإنسان الاقتصادية، ص 05 البحث موجود على الرابط الآتي:
Islamfin.go-forum.net
- أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص10.
- صفية الودغيري، الوقف وأثره في تحقيق التنمية الاجتماعية، ص04.
- خالد سيد ناجي، الوقف الخيري-رؤية شرعية لحل المشكلات الاقتصادية والشرعية، ص16.
[www.Islamfegh.com/nawazel/nawazel tem.aspxwww.alukah.net/culture/](http://www.Islamfegh.com/nawazel/nawazel%20tem.aspxwww.alukah.net/culture/)
- www.fustat.com/muawat/naji
- أشرف أبو العزم العماري، الجوانب المالية للتكافل الاجتماعي في ضوء الفكر والتطبيق الإسلامي، مؤتمر التأمينات الاجتماعية بين الواقع والمأمول، جامعة الأزهر، القاهرة، يومي 13-15 أكتوبر 2002، ص 05.
www.kantakji.com/media/1365/d224
- سفيان كويد، الدور التكافلي لنظام الوقف الإسلامي، ص. بدون ترقيم.
[www.giem.info /article/detalis/239](http://www.giem.info/article/detalis/239)
- محمد مصطفى الزحيلي، الصناديق الوقفية المعاصرة _ تكييفها. أشكالها. حكمها. مشكلاتها _ ، تاريخ الاطلاع 08-09-2020، موجود على الرابط الآتي:
<https://ebook.univeyes.com/132982/pdf%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%86%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%82->
- علي محي الدين القره داغي، صناديق الوقف وتكييفها الشرعي، بحث منشور في:
<http://www.elgari.com/article81.htm>

ثالثا- المراجع باللغة الأجنبية:

- Organisation mondiale de la santé. Le droit à la santé. Fiche d'informationn 31.Octobre 2009. P03. https://www.ohchr.org/Documents/Publications/Factsheet31_fr.pdf
- The Fourth International Conference on Health Promotion, Jakarta, Indonesia, "The Jakarta Declaration on Health Promotion: New Players for a New Era: Leading Health Promotion into the 21st Century", July 1997, [viewed on 04.02.2012] , in :
- Lloyd F. Novick and Cynthia B. Morrow, "Defining Public Health: Historical and Contemporary Developments". in: Lloyd Novick, Cynthia Morrow, Glen Mays (eds.), Public Health Administration: Principles for Population-Based Management, Jones and Bartlett., London, 2008. p.15.
- JAMES CHEN. Endowment Fund. View date 30-08-2020. P01.
<https://www.investopedia.com/terms/e/endowment-fund.asp>
- Philippe- henridutheil, endowment funds:development in the world of philanthropy in france, International Journal of Not-for-Profit Law / vol 12, no. 1, November 2009, p66.

- 1 - السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، دط، 1414هـ-1993م، ص27،
- 2 - ابن عرفة، المختصر الفقهي، ت: حافظ عبد الرحمان محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، بدون مكان نشر، ط1، 1435هـ-2014م، ص429،
- 3 - ابن الغرابيلي، فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب، الجفان والجابي للطباعة والنشر ودار ابن حزم، بيروت، ط1، 11425هـ-2005م، ص203.
- 4 - ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، دط، 1388هـ-1968م، ص03،
- 5 - السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ت: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1424هـ-2004م. ص55.
- 6 - القانون رقم 84-11 المعدل والمتمم المتضمن قانون الأسرة المؤرخ في 09 جوان 1984، ج ر عدد 24 الصادرة في 12 جوان 1984.
- 7 - القانون رقم 91-10 المتعلق بالأوقاف المؤرخ في 27 أبريل 1991، ج ر عدد 14، الصادرة في 08 ماي 1991.
- 8 - علي حسين علي، استثمار مال الوقف في مجال الرعاية الصحية، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، 29-30 مارس 2013، 4 ص 353.
- 9 - دستور منظمة الصحة العالمية: 22 جويلية 1946، نيويورك، موقع المنظمة: <https://www.who.int/ar>
- 10 - يزيد البليهي، أحكام الوقف الصحي، رسالة ماجستير - قسم الفقه المقارن-، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، العربية السعودية، 2014/2015، ص14.
- 11 - القانون 18-11 المتعلق بالصحة، المؤرخ في 02 جويلية 2018، ج ر، الصادرة في 29 جويلية 2019، عدد46، ص03.
- 12 - يزيد البليهي، المرجع السابق، 14.
- 13 - أوهاب نذير بن محمد، الوقف الصحي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، مؤسسة البحوث والدراسات الفقهية، العربية السعودية 1430هـ، ع84، ص127.
- 14 - حسين عبد المطلب الأسرج، نحو تفعيل دور الوقف الإسلامي في إعمال حقوق الإنسان الاقتصادية، ص 05 البحث موجود على الرابط الآتي: Islamfin.go-forum.net
- 15 - أحمد عيسى بك، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص10.
- 16 - عبد العزيز الشترى، الوقف ودعم مؤسسات الرعاية الصحية، أبحاث ندوة مكافحة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، ص 816. [www. Islamfegh.com/nawazel/ nawazel tem.aspx](http://www.Islamfegh.com/nawazel/nawazeltem.aspx)
- 17 - محمد جمال عبيدات، الوقف الإسلامي ودوره في تمويل الرعاية الصحية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، الأردن، 2019، ص71. 76.
- 18 - صفية الودغيري، الوقف وأثره في تحقيق التنمية الاجتماعية، ص 04. www.alukah.net/culture/
- 19 - البليهي، مرجع سابق، ص27.
- 20 - خالد سيد ناجي، الوقف الخيري-رؤية شرعية لحل المشكلات الاقتصادية والشرعية-، ص16.
- 21 - محمد صالح جواد مهدي، العمل الخيري "دراسة تأصيلية تاريخية، مجلة جامعة سامراء، ع30، مجلد8، السنة الثامنة، العراق، جويلية 2013، ع30، مجلد8، ص217.
- 22 - عز الدين بن زغبية، مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري، -بتصرف-، أبحاث مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث، دائرة العمل الخيري والشؤون الإسلامية بدبي، دولة الإمارات، من 20 الى 22 يناير 2008، ص08.
- 23 - أشرف أبو العزم العمالي، الجوانب المالية للتكافل الاجتماعي في ضوء الفكر والتطبيق الإسلامي، مؤتمر التأمينات الاجتماعية بين الواقع والمأمول، جامعة الأزهر، القاهرة، يومي 13-15 أكتوبر 2002، ص 05. www.kantakji.com/media/1365/d224
- 24 - سفيان كويد، الدور التكافلي لنظام الوقف الإسلامي، ص بدون ترقيم. www.giem.info/article/detalis/239
- 25 - Organisation mondiale de la santé. Le droit à la santé.Fiche d'informationn 31.Octobre 2009. P03. https://www.ohchr.org/Documents/Publications/Factsheet31_fr.pdf
- 26 - جمال عبيدات، مرجع سابق، ص 62.

- ²⁷- تنص المادة 2 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948 على أنه: " لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والتراكم والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.
- ²⁸- تنص المادة 12 من العهد الدولي على ما يلي: "1- تقرّ الدول الأطراف في هذا العهد بحق كل إنسان في التمتع بأعلى مستوى من الصحة الجسمية والعقلية يمكن بلوغه. 2. تشمل التدابير التي يتعين على الدول الأطراف في هذا العهد اتخاذها لتأمين الممارسة الكاملة لهذا الحق، تلك التدابير اللازمة من أجل: (أ- العمل على خفض معدل موتي المواليد ومعدل وفيات الرضع وتأمين نمو الطفل نمواً صحيحاً. ب- تحسين جميع جوانب الصحة البيئية والصناعية. ج- الوقاية من الأمراض الوبائية والمتوطنة والمهنية والأمراض الأخرى وعلاجها ومكافحتها. د- تهيئة ظروف من شأنها تأمين الخدمات الطبية والعناية الطبية للجميع في حالة المرض).
- ²⁹- ينظر: القانون رقم 01/16 المتضمن التعديل الدستوري المؤرخ 06 مارس 2016، الجريدة الرسمية العدد رقم 21 الصادرة بتاريخ 07 مارس 2016.
- ³⁰- أحمد عوف عبد الرحمان، أوقاف الرعاية الصحية في المجتمع الإسلامي، ط1، ماي 2007، ع119، ص64.
- ³¹- عبد الإله ساعاتي، بدائل تمويل الخدمات الصحية في دول الخليج، مجلة صحة الخليج، ربيع الأول، 1420، ع39، ص22.
- ³²- جمال عبيدات، مرجع سابق، 78.
- ³³- قرار رقم 140 (06/15 بشأن الاستثمار في الوقف وفي غلاته وريع، مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان) 14 - 19 محرم 1425 هـ، الموافق 6 - 11 آذار (مارس) 2004م.
- ³⁴- JAMES CHEN. Endowment Fund. View date 30-08-2020. P01.
<https://www.investopedia.com/terms/e/endowment-fund.asp>
- ³⁵- أسامة عبد المجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري - دراسة فقهية اقتصادية-، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص169.
- ³⁶- محمد مصطفى الزحيلي، الصناديق الوقفية المعاصرة _ تكييفها. أشكالها. حكمها. مشكلاتها _، تاريخ الاطلاع 09-08-2020، موجود على الرابط الآتي:
- <https://ebook.univeyes.com/132982/pdf%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%86%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D9%82->
- ³⁷- علي محي الدين القره داغي، صناديق الوقف وتكييفها الشرعي، بحث منشور في:
- <http://www.elgari.com/article81.htm>
- ³⁸- إبراهيم عبد اللطيف العبيدي، الادخار: مشروعيته وثمراته، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، إدارة البحوث، 2011، ص20.
- ³⁹- محمد الزحيلي، المرجع السابق، ص04.
- ⁴⁰- حسين عبد المطلب الأسرج، دور الصناديق الوقفية في التنمية، بحث مقدم في مجلة بحوث إسلامية واجتماعية متقدمة، أكتوبر 2012، ع4، م2، ص05.
- ⁴¹- Philippe-henridutheil, endowment funds: development in the world of philanthropy in france , International Journal of Not-for-Profit Law / vol. 12, no. 1, November 2009, p66.
- ⁴²- الزحيلي مرجع سابق ص 06.
- ⁴³- دلالي الجبالي، الوظيفة الاقتصادية للوقف ودوره في التنمية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 01، جوان 2004، ص19.
- ⁴⁴- دلالي جبالي، تطوير قطاع الأوقاف في الجزائر وتنمية موارده، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر 01، جوان 2015، ص201.
- ⁴⁵- كمال منصور، استثمار الأوقاف وأثاره الاجتماعية والاقتصادية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 01، 2001، ص41.
- ⁴⁶- العياشي صادق فداد، تنمية موارد الوقف والمحافظة عليها، أبحاث مؤتمر الأوقاف الأول، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، العربية السعودية، 2001، ص15.
- ⁴⁷- حسين السيد خطاب، ضوابط استثمار الوقف في الفقه الإسلامي، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع الجامعة الإسلامية للمدينة المنورة، العربية السعودية، 30-31 مارس 2013، ج1، ص515.

- 48- البليهي، المرجع السابق، ص91.
- 49- جمال عبيدات، المرجع سابق، ص107.
- 50- علي حسين علي، مرجع سابق، ص370.
- 51- أبو عبد الله محمد ابن أبي بكر ابن أيوب بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، المجلد 4، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، دون تاريخ نشر، ص 337.
- 52- صالح بن سعد الأنصاري، الوقف الإسلامي ودوره في الصحة الوقائية وتعزيز الصحة، أبحاث المؤتمر الإسلامي للأوقاف والتنمية الصحية، العربية السعودية، 18-19 أكتوبر 2019، ص10.
- 53- محمد صالح سلطان، الوقف الصحي رؤية مقاصدية تطبيقية، منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، دبي، 2017، ص22.
- 54- محمد عبدالرزاق، محمود الهيبي، دور الوقف في الرقابة على الغذاء والدواء تجارب وآليات، منتدى فقه الاقتصاد الإسلامي، دبي، 2017.
- 55- علي حسين علي، مرجع سابق، ص 369.
- 56- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب ما يذكر في الطاعون ج4، حديث رقم: 5728، تحقيق: محب الدين الخطيب - محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1980، ص 41.
- 57- علي محي الدين القره داغي، منهج الإسلام في علاج الأمراض العادية والمعدية، موجود على الموقع الآتي:
<http://www.qaradaghi.com/chapterDetails.aspx?ID=2335>
- 58- المرسوم التنفيذي رقم 20-68 المؤرخ في 21 مارس 2020 المتعلق بتدابير الوقاية من انتشار وباء فيروس كورونا (كوفيد19) ومكافحته، ج ر، الصادرة بتاريخ 21 مارس سنة 2020م، وكذا المرسوم التنفيذي 20-70 المؤرخ في 24 مارس 2020 المكمل للتدابير، ج ر عدد 16 الصادرة بتاريخ 24 مارس سنة 2020م. عدد 15.
- 59- أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، ج3، مسند عبد الله بن مسعود، رقم الحديث، 3578، تحقيق: أحمد شاکر وحمزة الزين، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995، ص 496.
- 60- البليهي، مرجع سابق، ص86.
- 61- علي حسين علي، مرجع سابق، ص 377.
- 62- أبو القاسم محمد أبو شامة نجاه، تمييز الوقف النقدي _ دراسة تأصيلية ورؤية مستقبلية، مركز البحوث والدراسات الوقفية، سلسلة دراسات ساعي العلمية لتطوير الأوقاف 04، العربية السعودية، 2019، ص 30.
- 63- البليهي، المرجع السابق، ص96.
- 64- أسامة عبد المجيد العاني، صندوق التمويل الأصغر الوقفي، مركز البحوث والدراسات لمؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، الرياض، العربية السعودية، 2019، ص110.
- 65- مهند أحمد حلوش، اقتصاديات الصحة، دار رؤى للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2004، ص164.
- 66- منظمة الصحة العالمية، 2007، مستقبل أكثر أمناً: أمن الصحة العمومية العالمي في القرن 21، التقرير الخاص بالصحة في العالم، المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، مطابع متروبول، القاهرة، مصر، ص01.
- 67- نبيل شايب، التوظيف الدلالي لمفهوم الأمن الصحي وإشكالاته المعرفية في زمن الكورونا، المجلة الجزائرية للأمن الإنساني، جويلية 2020، ع2، م5، ص429.
- 68- the Fourth International Conference on Health Promotion, Jakarta, Indonesia, "The Jakarta Declaration on Health Promotion: New Players for a New Era: Leading Health Promotion into the 21st Century", July 1997, [viewed on 04.02.2012] , in :
- 69-Lloyd F. Novick and Cynthia B. Morrow, "Defining Public Health: Historical and Contemporary Developments". in: Lloyd Novick, Cynthia Morrow, Glen Mays (eds.), Public Health Administration: Principles for Population-Based Management, Jones and Bartlett., London, 2008. p.15.
- 70- المادة 03 من المرسوم الرئاسي رقم 20-158 المؤرخ في 07 جوان سنة 2020 المتضمن إحداث وكالة وطنية للأمن الصحي، ج ر عدد 35 الصادرة في 14 جوان 2020، ص11.
- 71- جمال عبيدات، المرجع السابق، ص79.
- 72- إسماعيل غازي أحمد مرحبا، أهمية الوقف في المجال الطبي وآفاق استثماره، أبحاث مؤتمر الأوقاف الرابع: " نحو إستراتيجية تكاملية للنهوض بالوقف الإسلامي" الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العربية السعودية، 30-31 مارس 2013، مجلد1، ص224.
- 73- محمد صالح سلطان، المرجع السابق، ص34.

مهنة تدقيق الحسابات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة ذات الرؤية الإسلامية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية

طالب دكتوراه إسماعيل ممي* أ.د/ عزه الأزهر
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير – جامعة الشهيد حمى لخضر الوادي
مخبر الانتماء: النمو والتنمية الاقتصادية في الدول العربية
azza.lazhar@yahoo.com mammi-ismail@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2020/12/24

تاريخ الإرسال: 2020/10/11

الملخص:

يهدف هذا المقال العلمي إلى الوقوف على واقع الاعتماد على كل من معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وكذا المعايير الدولية للتدقيق ومدى بعد وجود تطابق في الرؤى وتناسب في المتطلبات بينهما، وهذا على مستوى الأرضية المهنية والوظيفية لمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات وأوساطها العملية، حيث عرفت هذه الأرضية وجود دول ذات قوى اقتصادية تتم فيها ممارسة هذه المهنة وفق نهج وظيفي متطور مكنها من ضمان استمرارية قوتها في هذا المجال، والذي فرضت فيه الرؤية الإسلامية نفسها وهذا على مستوى مختلف معطياته خاصة تلك المتعلقة بالجوانب المهنية التي يقوم عليها على غرار مهنة تدقيق ومراجعة الحسابات التي عرفت في هذا الصدد ميلاد معايير للمراجعة تنسجم مع تلك الرؤية صدرت من قبل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.
الكلمات المفتاحية: التدقيق؛ مهنة؛ معايير التدقيق.

Abstract:

This scientific article aims to examine the reality of relying on both the auditing standards issued by the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions as well as the international auditing standards, and the extent to which there is a congruence in visions and proportionality in the requirements between them on the level of the professional and functional ground of the auditing profession and its practical milieu As this ground knew the existence of countries with economic powers in which this profession is practised according to an advanced functional approach that enabled them to ensure the continuity of their strength in this field, in which the Islamic vision imposed itself and this is at the level of its various data especially those related to the professional aspects on which it is based, such as The profession of auditing, which knew in this regard the birth of auditing standards consistent with that vision issued by the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.

Key words : Audit; profession; Auditing standards.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لقد عرفت الأرضية الاقتصادية الدولية عدة أحداث ووقائع مست مختلف أطرها العلمية ونظمها الوظيفية، الأمر الذي تكبدت تبعاته مختلف حكومات الدول كونها تعد قوامها المهني وعصب مختلف أنشطتها، وقد استوجب هذا الأمر إعادة بعث هذه الأرضية من جديد من خلال الاعتماد على عدة آليات تسمح لها بضمان نموها وتحسين آفاقها على مستوى مختلف جوانبها، ولعل أهم تلك الآليات الاهتمام بعديد المهن والوظائف التي تقوم عليها الأرضية الاقتصادية، وهذا من خلال إعداد معايير ذات بعد دولي لها، وهذا ما حصل فعلا على مستوى مهنة مراجعة وتدقيق الحسابات، وفي ظل هذه الوقائع عرفت الرؤية الإسلامية نموها على مستوى تلك الأرضية، الأمر الذي فرض عليها مواكبة كل التغيرات الحاصلة فيها، حيث لجأت إلى الاهتمام هي الأخرى بمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات، وفي هذا الصدد فقد ظهرت معايير مراجعة من قبل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية تتناسب مع تلك الرؤية، ومن هذا المنطلق يمكن طرح الإشكالية التالية: هل تتطابق الرؤى وتتناسب المتطلبات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية؟ وما هو واقع الاعتماد على كلا المعايير على مستوى الأرضية الدولية لمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات؟

أهمية الدراسة:

لقد عرفت الرؤية الإسلامية نموها على مستوى الأرضية الاقتصادية وهذا راجع إلى اعتمادها على عدة آليات ساعدتها على هذا النمو، خاصة وأن هذه الرؤية أضحت أحد أهم اهتمامات الدول ذات القوى الاقتصادية، وتعد معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية أحد أهم الآليات التي ارتكزت عليها هذه الرؤية، ومن هنا تتجلى أهمية هذه الدراسة من خلال التعرف على هذه المعايير وكذا مدى بعد وجود تطابق في الرؤى والمتطلبات بينها وبين معايير التدقيق الدولية، وأيضا الرؤية الدولية من الاعتماد عليهما وهذا على مستوى أرضية مهنة تدقيق ومراجعة الحسابات.

الهدف من الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على واقع الاعتماد على كل من معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وكذا المعايير الدولية للتدقيق ومدى بعد وجود تناسب في المتطلبات و تطابق في الرؤى بينهما، وهذا على مستوى الفضاءات المهنية لمهنة مراجعة وتدقيق الحسابات، ومن أجل تحقيق هذا الهدف قسمنا هذه الدراسة إلى ثلاث محاور كالتالي:

المحور الأول: الإطار المفاهيمي العام لتدقيق الحسابات.

المحور الثاني: مدخل إلى معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

المحور الثالث: واقع وجود تطابق وتناسب في الرؤى والمتطلبات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية والرؤية الدولية من الاعتماد عليهما.

أولا الإطار المفاهيمي العام لتدقيق الحسابات:

1-1- لمحة عن تاريخ عملية التدقيق: لقد نشأت عملية أو مهنة التدقيق في الوقت الذي كان الإنسان بحاجة لها وهذا بغية الوقوف على صحة مختلف البيانات المحاسبية ومدى مطابقتها للواقع وقد كان ظهور هذه المهنة عند مختلف الحكومات حيث أن المصريين واليونانيين كانوا يعتمدون على أشخاص يعملون على الوقوف والتأكد من مدى صحة مختلف الحسابات العامة، ومع مرور الوقت ازداد انتشار هذه المهنة خاصة مع تطور علم المحاسبة، حيث شملت هذه العملية مختلف الجوانب المتعلقة بالميدان الاقتصادي الخاص، وقد كان ظهور أول هيئة مهنية تنظم سير عملية التدقيق في إيطاليا، ثم توجهت بعد ذلك مختلف الدول إلى السهر على التنظيم المهني لهذه العملية، حيث ظهر قانون الشركات والذي أقر وأكد على ضرورة القيام والاعتماد على عملية التدقيق وهذا من أجل حماية أموال المستثمرين من مختلف أشكال التلاعب كما يعد هذا القانون من أهم الركائز التي عجلت بالدفع بهذه العملية و الاهتمام بها على مستوى مختلف دول العالم والتي تباينت الفترات الزمنية على الاعتماد على هذه المهنة من طرفهم، كما أن حدوث أضرار على مستوى السياسة المالية لمختلف الدول وكذا ظهور الأزمات المالية على الصعيد الدولي من بين مجموعة من العوامل التي على إثرها توسع مفهوم عملية ومهنة التدقيق¹.

1-2- مفهوم تدقيق الحسابات: إن المنهج الوظيفي الذي تسلكه مختلف المحيطات الاقتصادية، تتغير أطره ونظمه وفق للأرضيات المهنية المختلفة، حيث نجد أن الأرضيات المهنية الرائدة تنتهج نظم مختلفة في هذا المجال يميزها عن غيرها ويضمن لها المسلك الوظيفي الأنسب لتحقيق مختلف متطلباتها، كما تعمد إلى إنتاج مختلف الآليات التي تمكنها من تحقيق أهدافها المطلوبة التي خلقت من أجلها، والتي من أهمها إعادة بعث حيويتها الاقتصادية وهذا عن طريق تطوير مختلف العمليات الوظيفية التي خصصت لأجل هذا الأمر والتي من بينها الاهتمام بعملية تدقيق الحسابات لما لها في هذا الشأن من تأثير مباشر يحتم على مختلف تلك الأرضيات المهنية الرائدة وضعها في عين الاعتبار.

وعموما فتدقيق الحسابات هو " فحص أنظمة الرقابة الداخلية والبيانات والمستندات والحسابات والدفاتر الخاصة بالمشروع قيد التدقيق فحصاً انتقادياً منظماً من قبل مدقق حسابات خارجي مستقل، وإبداء الرأي الفني المحايد في مدى عدالة القوائم المالية للمشروع في نهاية فترة زمنية محددة، ومدى تعبيرها عن حقيقة نتائج أعماله من ربح أو خسارة عن تلك الفترة"².

1-3- أهداف تدقيق الحسابات: تعد عملية تدقيق الحسابات من أبرز الوسائل التي تسعى لتقديم مجموعة من الخدمات المختلفة، وقد كان الهدف في القديم من هذه العملية هو الوقوف على مختلف حالات التلاعب والغش وأيضاً التزوير وكذا الأخطاء والتي يتم التعرف عليها على مستوى السجلات ومختلف الدفاتر، لكن سرعان ما تغير الغرض والهدف من هذه العملية وأصبحت تلك الأهداف تتحقق بصفة تلقائية وبشكل آلي وهذا أثناء مراحل سير عملية تدقيق الحسابات، ومع هذا فلا يجب إغفالها أو إهمالها، وأصبح الهدف أو الغرض الأصلي من هذه العملية أساساً هو إبداء وإعطاء الرأي المحايد و الفني حول عدالة وكذا صدق القوائم المالية، وقد تزامن تطور هذه الأغراض والأهداف المتعلقة بهذه العملية مع تطور الأهداف في الميادين العملية المختلفة، إضافة إلى ذلك فقد ظهرت تطورات مرتبطة بالأهداف الحديثة لهذه العملية، والمتمثلة أساساً في تحقيق الرفاهية الممكنة لأفراد مختلف المجتمعات

التي تنشط فيها الوحدات الاقتصادية، وهذا لمسايرة تطور أهداف تلك الوحدات التي أصبحت تعنى بالمساهمة في تحقيق تلك الرفاهية وهذا لصالح مختلف المجتمعات الناشطة على مستواها.³

4-1- أهمية عملية تدقيق الحسابات: لعملية التدقيق أهمية كبيرة للعديد من الفئات المختلفة سواء كانت هذه الفئات داخلية أو خارجية، حيث تعتمد هذه الأخيرة على المطاف الذي تنتهي به هذه العملية والمتمثل أساسا في التقرير وهذا في اتخاذ مجمل قراراتهم المهمة وكذا مختلف تطلعاتهم المستقبلية، وفي هذا الصدد فإدارة المشروع تقوم بالاعتماد على مختلف البيانات المحاسبية التي تم تدقيقها في عملية وضع الخطط والوقوف على السير العام وتقييمه ومراقبته وهذا لمختلف عملياتها وأنشطتها، بينما توجد أيضا البنوك وكذا المقرضون هذه الفئات تعتمد على هذه العملية هيا الأخرى، حيث تتمكن عن طريق القوائم المالية والتي تم تدقيقها في الوقوف على الحالات المالية لمختلف المنشآت التي تعمل على إمدادهم بالقروض... الخ، أما المستثمرون فيتمكنون عن طريق القوائم المالية التي تم تدقيقها في اتخاذ مختلف قراراتهم بما يضمن توجيه إستثمارتهم بالشكل الذي يسمح لهم ويمكنهم من تحقيق القدر الأكبر من العوائد، إضافة إلى ذلك فالجهات الحكومية هيا أيضا تعتمد بشكل كبير على مجل القوائم المالية والتي تم تدقيقها في القيام بمختلف العمليات المتنوعة.⁴

ثانيا: مدخل إلى معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية

سوف نحاول في هذا المحور تقديم مدخل مفاهيمي عام حول كل من معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

1-2 مفهوم معايير التدقيق الدولية:

قبل التطرق إلى تقديم مفهوم لمعايير التدقيق الدولية وجب علينا أولا الوقوف على معايير التدقيق، حيث تعرف بأنها "الأنماط التي يجب أن يحتذي بها المدقق أثناء أداء مهمته، فهي تمثل قاعدة عامة ترشد المدقق في سلوكه المهني حتى يمكنه إنجاز عملية التدقيق بالجودة الملائمة، ولذلك فان معايير التدقيق تمثل مستويات للأداء المهني وإطارا عاما يعمل المدقق ضمنه"⁵، هذا بالنسبة لمعايير التدقيق، أما عن معايير التدقيق الدولية فهي تمثل: "إرشادات فنية وأخلاقية وتعليمية توفر قدر كاف من المرونة لترك المجال مفتوحا أمام الهيئات المهنية في دول العالم للاسترشاد بها وإتاحة الفرصة أمامها حتى يمكن تكيفها مع الظروف البيئية بكل دولة، إذ تعتبر مجموعة من التوجيهات التي يجب على المدقق أن يتبعها في أداء مهمته، وكذا يمكن الاعتماد عليها للحكم على ذلك الأداء"⁶.

وفي الجدول التالي سنحاول عرض هذه المعايير:⁷

الجدول رقم 1: المعايير الدولية للتدقيق حسب آخر تحديث (إعادة صياغة، تعديل، معايير جديدة)

رقم المعيار	اسم المعيار
أولا : المعايير الدولية للتدقيق التي تم إعادة صياغتها	
ISA210	الاتفاق على شروط التعيين .
ISA220	مراقبة الجودة لتدقيق البيانات المالية .
ISA230	توثيق التدقيق .
ISA240	مسؤولية مدقق الحسابات المتعلقة بالاحتيال عند تدقيق القوائم المالية .
ISA250	النظر في القوانين والأنظمة في تدقيق القوائم المالية .
ISA300	التخطيط لتدقيق القوائم المالية .
ISA315	تحديد وتقييم مخاطر الأخطاء الجوهرية من خلال فهم المؤسسة وبيئتها .
ISA330	إجراءات المدقق لمواجهة المخاطر المقيمة .

أدلة التدقيق .	SA500
التدقيق لأول مرة – الأرصدة الافتتاحية .	ISA510
الإجراءات التحليلية .	ISA520
العينات الإحصائية في التدقيق .	ISA530
الأطراف ذات العلاقة .	ISA550
الأحداث اللاحقة .	ISA560
استمرارية المؤسسة .	ISA570
التأكيدات الكتابية .	ISA580
استخدام عمل المدقق الداخلي .	ISA610
تكوين الرأي وتقديم تقرير مدقق الحسابات .	ISA700
المعلومات المقارنة – مقارنة الأرقام والبيانات المالية المتقابلة .	ISA710
مسؤولية مدقق الحسابات عن المعلومات الأخرى في الوثائق الموجودة في البيانات المالية المدققة .	ISA720
ثانيا : المعايير الدولية للتدقيق التي تم تعديلها وإعادة صياغتها .	
الأهداف العامة لعمل مدقق الحسابات المستقل وتنفيذ عملية التدقيق وفقا للمعايير الدولية للتدقيق	ISA200
الاتصال مع القائمين على الحوكمة .	ISA260
الأهمية النسبية في تخطيط وتنفيذ التدقيق .	ISA320
الاعتبارات في التدقيق المتعلقة بمؤسسة تستخدم خدمات من مؤسسات أخرى .	402ISA
أدلة التدقيق – اعتبارات محددة لبنود مختارة .	501ISA
المصادقات الخارجية .	505ISA
التقديرات المحاسبية بما فيها تقديرات القيمة العادلة والإفصاحات ذات العلاقة .	540ISA
اعتبارات خاصة عند تدقيق القوائم المالية للمجموعات (بما فيها أعمال مدققي عناصر تلك القوائم) .	600ISA
استخدام عمل الخبير .	620ISA
تعديلات الرأي في تقرير مدقق الحسابات المستقل .	705ISA
ثالثا : المعايير الدولية للتدقيق الجديدة .	
الاتصال مع القائمين على الحوكمة والإدارة في حالة ضعف الرقابة الداخلية (معيار جديد كان جزءا من معيار 260).	265ISA
تقييم الأخطاء الجوهرية المكتشفة خلال التدقيق (كان جزءا من معيار 300).	450ISA
الفقرة الإيضاحية المركزة و فقرات الأمور الأخرى في تقرير مدقق الحسابات المستقل (كان جزءا من معيار 705) .	706ISA
اعتبارات خاصة بتدقيق حسابات البيانات المالية المفردة وعناصر محددة، أو الحسابات من بنود القوائم المالية (معيار جديد كان جزءا من معيار 800) .	805ISA
تقرير مدقق الحسابات عن ملخص البيانات المالية (معيار جديد كان جزءا من معيار 800).	810ISA

المصدر: بن نعيمة سليمة، النظام المحاسبي المالي وأثره على التدقيق ومحافظة الحسابات طبقا للمعايير الدولية (حالة الجزائر)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التدقيق والنظام المحاسبي المالي، غير منشورة، قسم المالية والمحاسبة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة مستغانم، مستغانم، الجزائر، 2017/2018 ص ص 134 و 135.

2-2- الإطار العام لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ومعايير المراجعة

الصادرة عنها: لقد كانت انطلاقة هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية من خلال ظهور العديد من المؤسسات المالية والتي تتبع مبادئ الشريعة الإسلامية، الأمر الذي استوجب وجود هيئة تعمل على إعداد معايير تتوافق مع تلك المبادئ وهذا لتطبيقها على مستوى تلك المؤسسات في مجالات عديدة، وقد تم تسجيل هذه الهيئة واعتبارها هيئة بصفة عالمية سنة 1991 في البحرين، حيث عرفت مجموعة من التعديلات وهذا على مستوى النظام الأساسي لها، كما تعمل على تقديم مختلف الإجازات وكذا

الشهادات في العديد من المجالات المتنوعة، ولعل من أبرز الأهداف التي تسعى من أجلها هو العمل على ترقية الفكر في مجال المحاسبة وكذا مجال المراجعة وهذا على مستوى مختلف المؤسسات المالية الإسلامية وكذا مختلف المجالات والأمور المصرفية والتي لها علاقة بتلك المؤسسات، كما تسعى هذه الهيئة إلى إصدار معايير للمراجعة و معايير للمحاسبة وإصدارات أخرى متنوعة، وكذا تعديلها وأيضا مراجعتها وكذا السعي من أجل تطبيقها، سواء تلك المتعلقة بالمحاسبة أو المتعلقة بالمراجعة أو غيرها من إصدارتها المختلفة، وهذا على عدة مستويات متنوعة⁸.

أما معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة فهي⁹:

- معيار المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة والمتمثل في هدف المراجعة ومبادئها ويعد المعيار رقم واحد .

- معيار المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة والمتمثل في تقرير المراجع الخارجي ويعد المعيار رقم اثنان.

- معيار المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة والمتمثل في شروط الارتباط لعملية المراجعة ويعد المعيار رقم ثلاثة.

- معيار المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة والمتمثل في فحص المراجع الخارجي الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ويعد المعيار رقم أربعة.

- معيار المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة والمتمثل في مسؤولية المراجع الخارجي بشأن التحري عن التزوير والخطأ عند مراجعة القوائم المالية ويعد المعيار رقم خمسة.

2-3- أهمية المعايير لعملية و مهنة التدقيق: تعتبر المعايير المتعلقة بمهنة التدقيق والتي أصدرها الإتحاد الدولي للمحاسبين، أحد أبرز الأدوات لأداء هذه المهنة وفق مفاهيمها وإجراءاتها اللازمة من طرف المهنيين، فهي تضمن توفير الإطار اللازم لأدائها حسب الشكل الأمثل وهذا عن طريق جملة من الإرشادات التي تتيحها لهم، كما تعمل على توجيههم وتساعدهم في القدرة على الحكم على مدى جودة وكفاءة أدائهم، و تساعد أيضا في ضمان تحقيق الرغبات المتعلقة بالتقارير المالية وهذا بالنسبة للمجتمع، كون أن هذه الرغبات تعرف استمرارا في زيادتها، كما تعتبر هذه المعايير أحد أهم الأدوات التي يمكن تطبيقها على كافة ومختلف القوائم المالية¹⁰.

ثالثا: واقع وجود تطابق وتناسب في الرؤى والمتطلبات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية والرؤية الدولية من الاعتماد عليهما:

سوف نحاول في هذا المحور التعرف أولا على واقع الاعتماد على كل من معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة ذات الرؤية الإسلامية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على المستوى الدولي، ثم الوقوف على واقع وجود تطابق في الرؤى والمتطلبات بينهما، وأخيرا تقديم خلاصة عامة .

3-1- واقع الاعتماد على كل من معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على مستوى الدولي: في هذا الطرح سوف نتطرق إلى واقع الاعتماد على كل من معايير التدقيق الدولية، وكذا معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة

مهنة تدقيق الحسابات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة...

والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وهذا على مستوى الأرضية الدولية لمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات.

3-1-1- الاعتماد على معايير التدقيق الدولية على المستوى الدولي: لقد أوضحت السلوكيات المهنية المتباينة في التطبيق والمختلفة في التنظيم للعديد من المهن أحد أهم العوائق التي تضمن فشل تطور تلك المهن باختلاف الأهداف المرجوة منها، فالقائمون عليها بحاجة إلى مسالك موحدة في الأداء وغير متفرقة في الممارسة حتى تكون لهم سبيل واضح لضمان تحقيق الأهداف المطلوبة، وهذا الأمر يمكن إسقاطه على مهنة مراجعة وتدقيق الحسابات، حيث وعلى مستواها المهني على الصعيد الدولي تم إعداد معايير دولية لها، ومن خلال الجدول رقم "2" توضح لدينا مدى اهتمام العديد من الدول والتي من بينها دول ذات القوى والريادة الاقتصادية بتلك المعايير وهذا على مستوى أرضياتهم المهنية والتي كانت كما يلي¹¹:

الجدول رقم 2 : موقف الدول من معايير التدقيق الدولية (ISA)

الدول	موقفها من معايير التدقيق الدولية
الإكوادور، بيرو، الأرجواي	قامت بتبني معايير التدقيق الدولية (ISA)
الأرجنتين	وضعت هدف تحقيق التنسيق مع معايير التدقيق الدولية (ISA) في خطة عملها لعام 2002
البرازيل	فلا توجد هناك اختلافات كبيرة بين المعايير الدولية والبرازيلية في مجال التدقيق
تشيلي	تم تنسيقها مع معايير التدقيق بتشيلي مع معايير التدقيق المتعارف عليها الأمريكية (GAAS)
عشر من دول شرق أوروبا	ألبانيا، بلغاريا، هنغاريا، مونتينيغرو، صربيا، البوسنة، كرواتيا، مولدوفا، رومانيا، يوغسلافيا: تقوم بتطبيق معايير التدقيق الدولية (ISA)
هولندا	قرر مجلس معايير التدقيق الهولندي أن يتخلى عن إجراء تطوير إضافي لمعايير التدقيق المحلية وتبني معايير التدقيق الدولية (ISA) دلا عنها، مع سرد المتطلبات المحلية في نهاية كل معيار من المعايير.
ألمانيا	وافقت على معايير التدقيق الدولية (ISA)
بريطانيا	قام مجلس ممارسة التدقيق البريطاني بتنقيح المعايير المحلية باستناد على معايير التدقيق الدولية (ISA)، ولكنه يستخدم تعبير أو صياغة مختلفة ويضيف المتطلبات المحلية، ويتضمن كل معيار من المعايير في نهايته مدى التطابق مع معايير التدقيق الدولية (ISA).
جنوب أفريقيا	هناك مشروع لتحقيق التنسيق بين معايير جنوب أفريقيا مع معايير التدقيق الدولية (ISA).
كندا	في عام 1977 قدم تقرير عن تطوير استراتيجيات وضع المعايير، واستنتج معهد المحاسبين القانونيين الكندي : "أن الهدف النهائي هو مجموعة معايير تدقيق مقبولة على المستوى الدولي ومن قبل أسواق رأس المال الدولية، وستلعب كندا دوراً أساسياً في عملية وضع المعايير سواء على نطاق العالم ككل أو على نطاق أمريكا الشمالية".
الولايات المتحدة الأمريكية	فيرى كثير من المختصين ضرورة تنسيق معايير التدقيق الأمريكية مع معايير التدقيق الدولية (ISA)
فرنسا	يدرس معهد التدقيق في فرنسا المتطلبات الخاصة بالشركات الفرنسية والتي لا تغطيها معايير التدقيق الدولية (ISA) قبل الإعلان عن موافقتها على تطبيقها
الاتحاد الأوروبي	وجود توجه نحو استخدام معايير التدقيق الدولية (ISA) من قبل العديد من الدول الأعضاء في الاتحاد
الأردن	منذ عام 1991 قد تم تبني معايير التدقيق الدولية (ISA) من خلال جمعية مدققي الحسابات القانونيين الأردنيين، وهي الجهة المخولة لذلك وفي حالة وجود أي اختلاف في التطبيق عن المعايير الدولية يجب أخذ موافقة مجلس إدارة الجمعية.
لبنان	تم تبني معايير التدقيق الدولية
مصر	صدر قرار وزير الاقتصاد المصري رقم (503) لسنة 1997 ونص فيه على أن يتم تدقيق حسابات هذه شركات المساهمة والتوصية بالأسهم وفقاً لمعايير التدقيق الدولية

المصدر: بهلولي نور الهدى، أثر تبني معايير التدقيق الدولية في تطوير مهنة التدقيق المحاسبي بالجزائر- دراسة استقصائية لعينة من محافظي الحسابات والخبراء المحاسبين-، أطروحة مقدمة ضمن متطلبات الحصول على شهادة الدكتوراه طور ثالث في العلوم

التجارية تخصص محاسبة ومالية و تدقيق، (غير منشورة) كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس - سطيف 1 - سطيف - الجزائر - 2016 / 2017، ص 49.

3-1-2- الاعتماد على معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة على مستوى الدولي: لقد عمدت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية إلى تقديم مجموعة من المعايير في مجالات متنوعة ومختلفة، وفي هذا الشأن يوجد مجموعة من المعايير المتعلقة بالتدقيق وأخرى شرعية إضافة إلى معايير متعلقة بالحوكمة وأيضاً معايير متعلقة بالأخلاقيات وكذا معايير متعلقة بالمحاسبة، وقد لجأت العديد من الدول والمؤسسات على مستوى العالم والتي تهتم بمختلف ما تقدمه تلك الهيئة إلى الاعتماد على المعايير المتعلقة بالتدقيق وكذا بالحوكمة وأيضاً تلك المتعلقة بالأخلاقيات، حيث تنوعت واختلقت إجراءات الاعتماد عليها، ففي قارة آسيا يوجد على سبيل المثال مجموعة من الدول مثل البحرين، سوريا، اليمن... الخ عمدت إلى هذا الإجراء، وفي قارة إفريقيا أيضاً توجد نيجيريا والسودان قامت بذلك الإجراء، كما أن العديد من الشركات والمؤسسات المتنوعة على المستوى العالمي هيا الأخرى أقدمت على ذلك الإجراء¹².

3-2- واقع وجود تناسب في الرؤى وتطابق في المتطلبات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: من أجل الوقوف على واقع وجود تناسب في الرؤى وتطابق في المتطلبات بين ما جاء في معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ومعايير التدقيق الدولية، قمنا بالاستناد على مجموعة من المراجع المختلفة في هذا الشأن، حيث عمدنا إلى تقديم ملخص لمعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية مع إيضاح ما يتناسب معها من معايير التدقيق الدولية كما يلي¹³:

✓ **معيار هدف المراجعة ومبادئها:** يسعى هذا المعيار إلى تقديم توضيحات لمجمل الأهداف والضوابط التي تنضم عملية مراجعة القوائم المالية المعدة على مستوى مختلف المؤسسات التي تعمل وفق المبادئ الإسلامية، فقدرت المراجع من إعطاء رأيه حول القوائم المالية ومدى إعدادها من كل الجوانب ذات الأهمية النسبية، وأيضاً وفقاً لضوابط الشرع الإسلامي وكذا المعايير المحاسبية على المستوى المحلي ومختلف الأنظمة التي لها العلاقة والمعمول به على مستوى الدولة التي تعمل فيها تلك المؤسسات ومعايير المحاسبة التي تصدرها الهيئة يعتبر هو الهدف من وراء عملية مراجعة القوائم المالية، ولكي يتسنى تحقيق هذا الهدف وجب عليه ضبط هذه العملية وهذا عن طريق إعداد آليات دقيقة لتنفيذ هذه العملية بما يتوافق مع معايير المراجعة الصادرة عن الهيئة، أما على مستوى معايير التدقيق الدولية فمعيار التدقيق الدولي رقم 200 يتقابل مع هذا المعيار حيث يعد هذا المعيار الدولي من المعايير التي تم إعادة صياغتها وتعديلها، وهو يسعى لتقديم مختلف التوضيحات المساعدة لمصدق الحسابات، في مختلف الإجراءات والكيفيات التي تساعده في تحقيق وتنفيذ مجمل الأهداف العامة من وراء عملية تدقيق البيانات المالية.

✓ **معيار تقرير المراجع الخارجي:** إن القصد من وضع هذا المعيار هو تقديم توضيحات بشأن شكل التقرير الذي يعده المراجع الخارجي وكذا مضمونه وهذا بناء على عملية مراجعة للقوائم المالية على مستوى المؤسسات التي تعمل وفق لما يتطابق مع الشرع الإسلامي، وفي هذا الإطار وحتى يتسنى للمراجع إبداء رأيه حول القوائم المالية لتلك المؤسسات وجب عليه القيام بإجراءات الفحص وكذا التقييم لمختلف النتائج التي يتحصل عليها من مختلف أدلة الإثبات، حيث يجب عليه الأخذ

بالحسبان مع إذا كان إعداد القوائم المالية تم وفق متطلبات مختلف المعايير المحاسبية التي لها علاقة على المستوى المحلي وكذا وفق معايير المحاسبة الصادر عن الهيئة، وأيضاً مدى التزام تلك القوائم بمختلف المتطلبات النظامية وكذا القانونية، وعلى مستوى معايير التدقيق الدولية فإن كل من معايير التدقيق الدولية 700 و706 و250 و705 تتقابل مع هذا المعيار، حيث أن المعيار الدولي للتدقيق رقم 700 يسعى إلى تقديم توضيحات مختلفة حول التقرير الذي يعده مدقق الحسابات والذي يتضمن رأيه الذي يبديه بشكل واضح فيه، وهذا بناء على تقييم مجمل النتائج التي تحصل عليها من مختلف أدلة الإثبات، ويعد من المعايير التي تم إعادة صياغتها، أما بالنسبة لمعيار التدقيق الدولي رقم 706، فقد كان جزء من معيار التدقيق الدولي رقم 705، هذا الأخير (705) كان قد تطرق إلى مختلف الحالات والمواطن التي يتمكن على أساسها مدقق الحسابات من الإدلاء برأيه المناسب وبشكل واضح ووفقاً لما تقتضيه الضرورة، كما يعتبر من بين المعايير التي تم تعديلها وإعادة صياغتها.

✓ **معيار شروط الارتباط لعملية المراجعة:** يتضمن هذا المعيار مختلف الضوابط وكذا المحتويات الضرورية الواجب توفرها في خطاب الارتباط لعملية المراجعة، حيث من المستحسن أن يعمد المراجع إلى إرساله إلى المؤسسة التي تعد قوائمها المالية بما يتوافق مع الشرع الإسلامي وهذا قبل مباشرة إجراءات التعيين، أما على مستوى معايير التدقيق الدولية فمعيار التدقيق الدولي رقم 210 يتقابل مع هذا المعيار، حيث يعتبر من معايير التدقيق الدولية التي تم إعادة صياغتها، كما يعمد إلى تقديم مختلف التفسيرات والتوضيحات لمساعدة المدقق في كل الأمور والعمليات التي تتعلق بالاتفاق على شروط التعيين والتكليف بعملية تدقيق مختلف البيانات المالية.

✓ **معيار فحص المراجع الخارجي الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية:** يعمل هذا المعيار على تقديم التوضيحات المتعلقة بفحص المراجع الخارجي للالتزام بضوابط الشرع الإسلامي وهذا عند القيام بعملية مراجعة القوائم المالية التي تعدها مختلف المؤسسات الملتزمة بالمبادئ الإسلامية، حيث يجب على المراجع أن يكون على دراية بتلك الضوابط الشرعية الإسلامية، غير أنه لا يتوجب أن تكون تلك الدراية بقدر دراية هيئة الرقابة الشرعية، كما يجب عليه أن يستند على مجمل الفتاوى والقرارات التي تقدمها تلك الهيئة في الوقوف على مدى التزام المؤسسات المالية بالضوابط الشرعية الإسلامية عند إعداد قوائمها المالية، وفي هذا الصدد فمعيار التدقيق الدولي 250 يتقابل مع هذا المعيار حيث يعتبر من بين معايير التدقيق الدولية التي تم إعادة صياغتها، فهو يعمل على تقديم مختلف التوضيحات والتفسيرات والتي تساعد المدقق للوقوف على مختلف وضعيات عدم الامتثال بالقوانين وكذا اللوائح والتي قد تؤثر بشكل كبير على مختلف البيانات المالية وهذا عن طريق إجراء عمليات تدقيق محددة، كما يقدم أيضاً توضيحات وتفسيرات للمدقق للحصول على القدر الكافي من الأدلة المناسبة والمتعلق بمدى الامتثال بمجل القوانين ومختلف الأنظمة و التي لها تأثير مباشر على العديد من المعطيات المهمة.

✓ **معيار مسؤولية المراجع الخارجي بشأن التحري عن التزوير والخطأ عند مراجعة القوائم المالية:** يسعى هذا المعيار إلى تقديم مختلف التوضيحات حول المسؤولية التي تقع على عاتق المراجع الخارجي عند الوقوف على مختلف مخاطر التزوير والخطأ أثناء القيام بمراجعة القوائم المالية للمؤسسات التي تلتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية، إضافة إلى ذلك فهو يسعى إلى إيضاح الحد الأدنى من الإجراءات الواجب على هذا الأخير اتخاذها عند اكتشاف مثل هذه الحالات والتي تقع المسؤولية

الأولى عند حدوثها على أعضاء إدارة المؤسسة والمطالبون باتخاذ كافة الإجراءات من أجل تجنب الوقوع في مثل هذه الحالات غير أن هذا لا يخلية من هذه المسؤولية خاصة في حالة عدم عرض مختلف الحالات التي يكتشفها على المسؤولين، أو عدم قيامه بإتباع كافة الإجراءات اللازمة والضرورية لإعداد عملية المراجعة بأسلوب يمكنه من الوقوف على مختلف تلك الحالات، أما على مستوى معايير التدقيق الدولية فكلا من المعايير 240 و250 و330 و315 تتقابل مع هذا المعيار، حيث أن معيار التدقيق الدولي 240 يعمل على تقديم جملة من التوضيحات والتفسيرات والمتعلقة بالمسؤولية التي تقع على عاتق مدقق الحسابات في اعتبار حالات الاحتيال عند قيامه بعملية تدقيق مجمل البيانات المالية، وكذا الآليات التي تساعده في الوقوف على مثل هذه الحالات، ويعتبر هذا المعيار من بين جملة المعايير التي تم إعادة صياغتها، أما بالنسبة لمعيار التدقيق الدولي رقم 330، فهو يسعى إلى تقديم مختلف التوضيحات والتفسيرات للمدقق من أجل القيام بعملية تدقيق بشكل ملائم تمكنه من الحصول على ما يناسب من الأدلة التي تساعده في الوقوف على مواجهة مختلف المخاطر المقيمة وهذا عن طريق إعداد ما يناسب من الحلول لذلك الغرض كما يعد من المعايير التي تم إعادة صياغتها، أما معيار التدقيق الدولي رقم 315 فهو يعمل على تقديم جملة من التوضيحات والتفسيرات والتي تكون سندا للمدقق للوقوف على مخاطر الأخطاء الجوهرية وتقييمها، والتي وقعت تحت حالات الغش أو الخطأ وهذا بإتباع العديد الطرق التي تمكنه من القيام بذلك، ويعد أيضا هذا من المعيار من المعايير التي تم إعادة صياغتها.

3-3- الخلاصة: من خلال وقوفنا على واقع الاعتماد على كل من معايير التدقيق الدولية و معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على الصعيد الدولي، وبعد عرضنا لمخلص لكل معيار من معايير المراجعة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية وما يتناسب معه من معايير التدقيق الدولية، اتضح وجود تطابق وتناسب في الرؤى والمتطلبات بين كلا المعايير إلى حد كبير، غير أن هذا لا ينفي وجود حالات اللاتطابق بينهما وهذا أمر طبيعي، كما أن كل من معايير المراجعة الصادرة هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وكذا معايير التدقيق الدولية قد عرفت اهتماما واعتمادا من قبل العديد من الدول وهذا على مستوى أرضياتهم المهنية المتعلقة بمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة والتي حاولنا فيها الوقوف على مدى بعد وجود تطابق في الرؤى وتناسب في المتطلبات بين كل من معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وكذا واقع الرؤية الدولية من الاعتماد عليهما على مستوى الأوساط المهنية لمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات، خلصنا إلى عدة نتائج لعل أبرزها أن أرضية مهنة التدقيق قد أبدت اهتماما كبيرا بكل من معايير المراجعة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وكذا معايير التدقيق الدولية وهذا من خلال اعتماد واهتمام العديد من الدول بهما، كما خلصنا أيضا إلى أن الرؤى والمتطلبات لكلا المعايير يسودها الكثير من التطابق والتناسب فيما بينهما غير أن هذا لا ينفي وجود بعض حالات اللاتطابق، وتوصلنا أيضا إلى أن الرؤية الإسلامية على صعيد الأرضية الاقتصادية قد تمكنت من وضع بعد إيجابي لها على مستوى هذا المجال، وهذا عن طريق اندماجها مع مختلف آلياته التي يرتكز عليها بعدما عرفت هذه الرؤية نموا على مستوى تلك الأرضية،

مهنة تدقيق الحسابات بين معايير التدقيق الدولية ومعايير المراجعة...

وأخيراً نوصي بضرورة خلق كيان أو تنظيم موازي ويكون تحت الإشراف التام لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، حيث يكلف هذا الكيان للتفرغ فقط لمهنة تدقيق ومراجعة الحسابات من خلال إعداد معايير لها، وهذا الاقتراح مبني على كون أن عدد معايير المراجعة الصادرة عن الهيئة قليل مقارنة بمعايير المحاسبة على أن يتم الاعتماد على تلك المعايير بعد الموافقة عليها من قبل هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية .

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- د. أحمد فايد نور الدين، التدقيق المحاسبي وفقاً للمعايير الدولية، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015.
 - 2- د. رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقاً لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015.
 - 3- د. محمد فضل مسعد، د خالد راغب الخطيب، دراسة متعمقة في تدقيق الحسابات، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2009.
 - 4- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، النص الكامل لمعايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر 1437هـ، ديسمبر 2015 م، المنامة، البحرين.
 - 5- بهلولي نور الهدى، مساهمة تبني معايير التدقيق الدولية (200-299) في تعزيز المبادئ والمسؤوليات العامة لممارسة مهنة التدقيق المحاسبي دراسة تقييمية من منظور محافظي الحسابات في الجزائر، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة سطيف 1، الجزائر، العدد 1، المجلد 18، ديسمبر 2018.
 - 6- بن نعيمة سليمة، النظام المحاسبي المالي وأثره على التدقيق ومحافظه الحسابات طبقاً للمعايير الدولية (حالة الجزائر)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التدقيق والنظام المحاسبي المالي، غير منشورة، قسم المالية والمحاسبة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة مستغانم، مستغانم، الجزائر، 2017/2018.
 - 7- بهلولي نور الهدى، أثر تبني معايير التدقيق الدولية في تطوير مهنة التدقيق المحاسبي بالجزائر - دراسة استقصائية لعينة من محافظي الحسابات والخبراء المحاسبين -، أطروحة مقدمة ضمن متطلبات الحصول على شهادة الدكتوراه طور ثالث في العلوم التجارية تخصص محاسبة ومالية وتدقيق، (غير منشورة) كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس - سطيف - الجزائر - 2016/2017.
 - 8- موقع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الرابط تم الإطلاع عليه يوم 17-09-2020 م على الساعة 8 ليلاً.
<https://aaiofi.com/%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%AF-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9-%D8%A3%D9%8A%D9%88%D9%81%D9%8A>
 - 9- د عبد الباري مشعل، هيكل معايير الحوكمة والتدقيق الشرعي، رؤية إستراتيجية لتطوير معايير "أيوفي"، مجلة الاقتصاد الإسلامي، دراسات،
<https://www.aliqtisadislami.net/%D9%87%D9%8A%D9%83%D9%84-D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D9%82%D9%8A%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D8%B9%D9%8A>
- نشر بتاريخ 15 أكتوبر 2016 تم الإطلاع عليه بتاريخ 18 09 2020 على الساعة 7 ليلاً، أخذه من (عامر حجل، مسؤولية مراجع الحسابات في ضوء معايير المراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، 2012).

الهوامش:

¹ د أحمد فايد نور الدين، التدقيق المحاسبي وفقاً للمعايير الدولية، دار الجنان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص 7 إلى 9، بتصريف.

- ² د رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقا لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2015، ص 24.
- ³ : د محمد فضل مسعد، د خالد راغب الخطيب، دراسة متعمقة في تدقيق الحسابات، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص ص من 19 إلى 22، بتصرف.
- ⁴ د رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقا لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، المصدر السابق، ص 39 بتصرف.
- ⁵ د رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقا لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، المصدر نفسه، ص 104.
- ⁶ بهلولي نور الهدى، مساهمة تبني معايير التدقيق الدولية (200-299) في تعزيز المبادئ والمسؤوليات العامة لممارسة مهنة التدقيق المحاسبي دراسة تقييمية من منظور محافظي الحسابات في الجزائر، مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة سطيف 1-، الجزائر، العدد 1، المجلد 18، ديسمبر 2018، ص 197.
- ⁷ بن نعيمة سليمة، النظام المحاسبي المالي وأثره على التدقيق ومحاسبة الحسابات طبقا للمعايير الدولية (حالة الجزائر)، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التدقيق والنظام المحاسبي المالي، غير منشورة، قسم المالية والمحاسبة، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة مستغانم، مستغانم، الجزائر، 2018/2017 ص ص 134 و 135.
- ⁸ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، النص الكامل لمعايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر 1437 هـ - ديسمبر 2015 م، المنامة، البحرين، ص ص، من 13 إلى 17، بتصرف.
- ⁹ لمزيد من التفاصيل، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، النص الكامل لمعايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر 1437 هـ - ديسمبر 2015 م، المصدر نفسه ص ص، من 963 إلى 1040.
- ¹⁰ رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقا لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، المصدر السابق، ص ص 103 و 104، بتصرف.
- ¹¹ بهلولي نور الهدى، أثر تبني معايير التدقيق الدولية في تطوير مهنة التدقيق المحاسبي بالجزائر- دراسة استقصائية لعينة من محافظي الحسابات والخبراء المحاسبين-، أطروحة مقدمة ضمن متطلبات الحصول على شهادة الدكتوراه طور ثالث في العلوم التجارية تخصص محاسبة ومالية وتدقيق (غير منشورة) كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير جامعة فرحات عباس - سطيف 1- سطيف - الجزائر - 2017/2016 ص 49.
- ¹² موقع هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، الرابط تم الإطلاع عليه يوم 16-09-2020 م على الساعة 8 ليلا، بتصرف.
- <https://aaofii.com/%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D9%85%D8%A7%D8%AF-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9-%D8%A3%D9%8A%D9%88%D9%81%D9%8A>
- ¹³ بتصرف من:
- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، النص الكامل لمعايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر 1437 هـ - ديسمبر 2015 م، المصدر السابق، ص 963 إلى 1040.
- د عبد الباري مشعل، هيكل معايير الحوكمة والتدقيق الشرعي، رؤية إستراتيجية لتطوير معايير "أيوفي"، مجلة الاقتصاد الإسلامي، دراسات، نشر بتاريخ 15 أكتوبر 2016، تم الإطلاع عليه 2020/09/18 م على الساعة 7 ليلا، أخذه من (عامر حجل، مسؤولية مراجع الحسابات في ضوء معايير المراجعة والضوابط للمؤسسات المالية الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دمشق، 2012، ص 24).
- <https://www.aliqtisadalislami.net/%D9%87%D9%8A%D9%83%D9%84-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%8A%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AF%D9%82%D9%8A%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D8%B9%D9%8A>
- رزق أبو زيد الشحنة، تدقيق الحسابات مدخل معاصر وفقا لمعايير التدقيق الدولية (الإطار النظري)، المصدر السابق، ص 107 إلى 116.

أساليب تمويل عجز الموازنة العامة للدولة (دراسة حالة الجزائر 2009-2018)

Methods of financing the state budget deficit (Case study of Algeria 2009-2018)

براهمي حسين*
قرقب مبارك

معهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - المركز الجامعي تامنراست

مخبر الانتماء: العلوم والبيئة

bhichamo.201@gmail.com

h.brahmi@cu-tamanrasset.dz

تاريخ القبول: 2020/11/28

تاريخ الإرسال: 2020/03/24

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح مفهوم الموازنة العامة للدولة والمقصود بعجز الموازنة العامة والأسباب المؤدية إليه مع إبراز أهم الآليات التي اتخذتها الجزائر في سد هذا العجز، وقد خلصت الدراسة إلى أن الموازنة العامة في الجزائر عرفت عجزا دائما، نتيجة الاختلال الحاصل بين نمو الإيرادات و النفقات العامة، كما قد ساهم انهيار أسعار النفط منذ منتصف سنة 2014 في تفاقم وتعميق هذا العجز، وقد اتخذت الجزائر مجموعة من الآليات لسد عجز الموازنة العامة للدولة والتي منها الاقتطاع من صندوق ضبط الموارد كذلك الرفع من أسعار بعض المشتقات النفطية.
الكلمات المفتاحية: الموازنة العامة؛ صندوق ضبط الإيرادات؛ ترشيد النفقات.

Abstract:

This study aims to clarify the concept of the state budget, and what is meant by the deficit of the public budget and the reasons leading to it, while highlighting the most important mechanisms that Algeria has taken in filling this deficit. Also, the collapse of oil prices since the middle of 2014 has contributed to the aggravation and deepening of this deficit, and Algeria has taken a set of mechanisms to fill the deficit of the state's general budget, which includes the deduction from the Resource Control Fund as well as raising prices, regardless of oil derivatives.

Key words: General Budget ; Revenue Control Fund; Rationalization of Expenditure.

مقدمة:

يعتبر موضوع عجز الموازنة العامة من المواضيع التي يولي لها الاقتصاديين اهتماما كبيرا وذلك لما تمثله من أهمية في الاقتصاد الوطني، حيث تحاول معظم الدول الوصول إلى تحقيق التوازن الاقتصادي على جميع الأصعدة خصوصا ما تعلق بالموازنة العامة للدولة، لذلك تسعى هذه الدول جاهدة لتنويع إيراداتها وتنميتها من جهة وترشيد نفقاتها من جهة أخرى، إلا أن معظم الدول تعاني من مشكل عجز الموازنة وذلك بسبب تزايد نفقاتها ومحدودية إيراداتها.

* المؤلف المرسل.

إشكالية البحث: مما سبق تسعى هذه الورقة البحثية لإجابة على المشكل الرئيسي التالي:

ما هي الآليات المتخذة لسد عجز الموازنة العامة في الجزائر؟

أهمية الدراسة: تستمد هذه الدراسة أهميتها أولاً من معالجتها لموضوع جد حساس وهو وضعية الموازنة العامة للجزائر باعتبارها تعكس إلى حد بعيد سلامة السياسة المالية المتبعة، ثانياً لمعالجتها لأحد أهم المواضيع التي باتت تؤرق السلطات الجزائرية ألا وهي آليات وطرق تمويل عجز الموازنة

أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة إلى توضيح مفهوم الموازنة العامة للدولة مع إبراز أهم الطرق والآليات التي اتخذتها الجزائر في سد وعلاج العجز الذي يصيبها.

منهج الدراسة: بناء على طبيعة الدراسة ومن أجل تحقيق أهدافها تم الاعتماد على المنهج الوصفي لسرد مختلف التعاريف والمفاهيم حول الموازنة العامة للدولة واستعراض أهم طرق تمويل العجز الذي يصيبها،

أما فيما يتعلق بالجانب التطبيقي فسيتم الاعتماد على المنهج التحليلي وهذا بالاستعانة ببعض الأدوات والتحليلات البيانية.

خطة الدراسة: من أجل الإلمام بجميع جوانب الموضوع وسعياً للإجابة على الإشكالية المطروحة إرتأينا تغطية هذه الدراسة من خلال المحاور التالية:

- مفهوم الموازنة العامة للدولة وأهم خصائصها.

- ماهية عجز الموازنة.

- آليات علاج عجز الموازنة العامة في الجزائر للفترة 2009-2018.

أولاً: مفهوم الموازنة العامة للدولة و أهم خصائصها

1- مفهوم الموازنة العامة:

يتميز مفهوم الميزانية العامة بقدر كبير من المرونة فهو يحدد وفقاً لدور الدولة وتوجهاتها ومستجداتها، وقد تعددت تعاريفها بناء على ذلك، حيث تعرف:

الموازنة خطة تعرض المتطلبات النقدية للحكومة لفترة زمنية محددة في المستقبل عادة لمدة سنة -وبهذا فهي تمثل علاقة متوازنة بين النفقات المقدرة والدخل المتوقع¹.

وهناك من يعتبر الميزانية العامة بأنها تقدير النفقات الضرورية بهدف إشباع الحاجات العامة والإيرادات اللازمة لتغطية هذه النفقات عن فترة مقبلة هي في العادة مدة سنة².

عرفها المشرع الجزائري ب"الميزانية هي الوثيقة التي تقدر للسنة المدنية مجموع الإيرادات والنفقات الخاصة بالتنسيق والإستثمار ومنها نفقات التجهيز العمومي والنفقات بالرأسمال وترخص بها"³.

2- خصائص الموازنة العامة:

تتجلى خصائص الموازنة العامة في النقاط التالية:

- تقدير مفصل لإيرادات الدولة ونفقاتها: بمعنى أن الموازنة العامة ليست فقط أرقام إجمالية للإيرادات والنفقات العامة بل أيضاً توضيح مفصل لمصادر الإيرادات وأوجه الإنفاق وتتوقف فاعلية الموازنة العامة على مدى دقة التنبؤات للإيرادات والنفقات العامة وموضوعيتها مما يتطلب دراسة دقيقة للوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي السائد في الدولة⁴.

- وثيقة معتمدة من السلطة التشريعية: إن وجود تقديرات للإيرادات العامة والنفقات العامة، لا يكفي وحده لتكون أمام موازنة عامة للدولة، بل لابد أن يقترن هذا التقدير بموافقة أو إجازة من السلطة التشريعية على

هذا التقدير، أي أن موافقة السلطة التشريعية واعتماد الموازنة العامة شرط أساسي لتنفيذ الموازنة العامة ودون هذه الموافقة تبقى الموازنة مشروعاً مقترحاً غير قابل للتنفيذ⁵.

- تعبير مالي عن أهداف المجتمع: الميزانية هي وسيلة الحكومة في تحقيق برنامج الذي تعتزم تنفيذه أي أصبحت الإطار الذي يوضح اختيار الحكومة لأهدافها ووسائل الوصول إلى تلك الأهداف. فالأهداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمالية يمكن الوصول إليها وتحقيقها من خلال الموازنة العامة أيضاً.

- تعبير عن خطة عمل مالية لفترة زمنية قادمة: تعتبر الموازنة العامة من الناحية الاقتصادية والمالية بمثابة خطة مالية تعد في ضوء تفضيل اقتصادي يعبر عن الاختيارات السياسية والاقتصادية للدولة ويضمن تخصيص موارد معينة في استخدامات محددة، على النحو الذي يكفل تحقيق أقصى إشباع ممكن للحاجات العامة خلال فترة زمنية قادمة هي السنة، وهي بذلك لا تختلف عن أية خطة اقتصادية تقوم على تقديرات لكل من الإيرادات العامة والنفقات العامة، الأمر الذي يضيء عليها كذلك خصائص قانونية وإدارية وسياسية تنعكس بشكل واضح فيما تتطلبه من إجراءات، وما تقوم عليه تقديراتها من قواعد وأسس⁶.

- الميزانية العامة عمل إداري و مالي: تتطلب الموازنة العامة مجموعة من الإجراءات الإدارية والمالية، تتخذها السلطة التنفيذية، حتى تتمكن من خلالها تنفيذ السياسة المالية للدولة، فالسلطة التنفيذية هي التي تتولى عملية إعداد الميزانية العامة وتتولى فيما بعد اعتمادها من قبل السلطة التشريعية فمن الناحية الإدارية والتنظيمية هي خطة عمل يتم بمقتضاها توزيع المسؤوليات المتعلقة باتخاذ القرارات التي تتطلبها عملية التنفيذ على مختلف الأجهزة الإدارية والتنفيذية بما يضمن سلامة التنفيذ تحت إشراف السلطة التشريعية مما يضمن تحصيل الإيرادات اللازمة لتمويل النفقات العامة و المقررة في الميزانية العامة⁷.

ثانياً: ماهية عجز الموازنة:

1- مفهوم عجز الموازنة:

هناك تعريفات متباينة لعجز الموازنة العامة تستخدم في مجالات وأغراض مختلفة كمؤشر مهم لأثر الموازنة على الاقتصاد من عدة نواح، ومن أهم المفاهيم المستخدمة لتعريف عجز الموازنة مايلي:

أ. الدين العام: أحد المفاهيم المستخدمة على نطاق واسع لعجز الموازنة هو ما يطلق عليه مفهوم الدين العام للعجز. وهذا المفهوم يقارب بشكل واضح المعنى القاموسي للإنفاق السالب، أي إنفاق الإيرادات التي تم جمعها من خلال الاقتراض. وهذا المقياس للعجز يعرف بأنه الفرق بين مجموع الإنفاق الجاري، صافي امتلاك الأصول الرأسمالية المادية وصافي امتلاك الأصول المالية من جهة والإيرادات الضريبية وغير الضريبية من جهة ثانية. والعجز في هذه الحالة يقيس صافي الاقتراض الحكومي معدلاً بالتغيرات في الحيازة من النقود⁸.

ب. العجز الكلي: عرف صندوق النقد الدولي العجز الكلي بأنه المفهوم الذي يركز على إجمالي الإيرادات العامة والنفقات العامة، في حين حدد مفهوم العجز الجاري بزيادة الجارية على الإيرادات الجارية أي أنه ينحصر في الموازنة العامة الجارية⁹.

ج. تعريف شامل: كما يعرف عجز الموازنة على أنه تلك الوضعية التي يحدث عندها زيادة نفقات الدولة العامة عن إيراداتها، والعجز المالي بمعناه المطلق هو زيادة الإنفاق على الإيرادات الذاتية للجهة، والعجز يتعرف عليه في العادة عند إعداد الموازنة وقبل التنفيذ لذلك فإن الحكومة تعمل على علاجه في

البداية إما بتخفيض الإنفاق أو محاولة زيادة الإيرادات، فإن لم تستطع ذلك أو لم تكن هناك رغبة في تخفيض النفقات أو الزيادة للموارد الذاتية، فإن العجز يعالج بالتمويل من الغير¹⁰.

2- أسباب عجز الموازنة:

هناك العديد من الأسباب التي تؤدي إلى وقوع عجز الموازنة العامة ولعلها أبرزها سببين رئيسيين والمتمثلين في نمو النفقات العامة للدولة من جهة وتراجع الإيرادات العامة من جهة أخرى.

أ- زيادة النفقات العامة:

- **الزيادة الطبيعية في عدد السكان:** إن زيادة عدد السكان و ما يترتب على ذلك من مسؤوليات على الدولة تجاه المجتمع من توفير الحاجات الأساسية للمواطنين و إقامة المشاريع و المرافق العامة من طرق و مدارس و مستشفيات و كفالة الصحة و التعليم و ما يتطلبه ذلك من زيادة في الإنفاق من سنة لأخرى¹¹.

- **زيادة الإنفاق العسكري:** يعد الإنفاق العسكري جزء من الإنفاق العام للدولة تقوم به من أجل الحفاظ على أمنها ضد خطر خارجي أو مواجهة خطر واقع ليها فعلا أو لتسخير قوتها العسكرية لتحقيق أهداف توسعية، ولا يقتصر على مخصصات الأجور والمستلزمات السلعية للقوات المسلحة فحسب بل يشمل نفقات صفقات استيراد السلاح وتكاليف صيانة العتاد¹².

- **تدهور قيمة النقود (تضخم):** من الأسباب الرئيسية المؤدية لتزايد الإنفاق العام هو تدهور القوة الشرائية¹³، حيث يؤثر ذلك على الدولة عبر تزايد مشترياتها وكل مستلزماتها السلعية. ففي هذه الحالة تحول الدولة المحافظة على نفس الإشباع قبل فترة التضخم فتمنح للأفراد علاوة من أجل تعويض الإنخفاض الذي يطرأ على دخولهم الحقيقية، إضافة إلى ذلك تزيد من مخصصات الدعم السلعي¹⁴.

- **اتساع نمو العمالة الحكومية:** تتميز العمالة في القطاع الحكومي بتزايد معدلات نموها بالإضافة إلى تزايد نسبتها إلى إجمالي حجم التوظيف على مستوى الاقتصاد الوطني ككل وهو ما يؤثر على ارتفاع حجم النفقات الجارية من خلال زيادة الرواتب والأجور، فعندما تنتبع موازنات الدول نجد تزايد هائل في جانب نفقات التسيير سببه هو الزيادة الكبيرة في الأجور نتيجة لنمو العمالة الحكومية، فهذا النوع من الإنفاق يمثل سببا رئيسيا في زيادة الإنفاق بشكل عام واتساع حجم عجز الموازنة العامة بشكل خاص¹⁵.

ب- تراجع الإيرادات العامة:

- **الجمود الضريبي:** يسهم جمود النظام الضريبي وعدم تطويره وتطويره لخدمة أهداف التنمية بشكل كبير في إضعاف موارد الدولة السيادية. فكثير من الأنظمة الضريبية في الدول النامية لم يتطور منذ الحقبة الاستعمارية، سواء من حيث أنواع الضرائب المفروضة أو من حيث معدلاتها بطرق ربطها وتحصيلها¹⁶.

- **ضعف الجهد الضريبي:** من أهم المقاييس الأساسية التي وضعها الاقتصاديون لقياس الجهد الضريبي هي الطاقة الضريبية، ففي أغلب الأحيان يقاس الجهد الضريبي بنسبة حصيلة الضرائب على مختلف أنواعها إلى الناتج المحلي الإجمالي، وتتسم الدول النامية بانخفاض هذه النسبة والسبب في ذلك يكمن في انخفاض متوسط دخل الفرد وانخفاض الوعي الضريبي لدى المكلفين بالضريبة وتوسع نطاق الاقتصاد غير الرسمي وكل هذه الأسباب تؤثر بشكل كبير على الجهد الضريب¹⁷.

- **الإعفاءات والمزايا الضريبية:** من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى تراجع نمو الإيرادات العامة هو كثرة الإعفاءات والمزايا الضريبية، فهذه الإعفاءات تؤثر بدرجة كبيرة على إيرادات الموازنة العامة للدولة،

فلاحظ أنه عندما تريد الدولة أن تقوم بجذب الاستثمارات الأجنبية تقدم لها الكثير من الإمتيازات وأبرزها تكون على شكل إعفاءات ضريبية كبيرة وهو ما يؤثر سلبا على إيرادات الدولة¹⁸.

- **تدهور الأسعار العالمية للمواد الخام:** تعاني الكثير من الدول النامية من عدم استقرار إيراداتها المالية جراء اعتماد على صادراتها من المواد الخام، فتدهور الأسعار العالمية للمواد الخام جراء الأوضاع الاقتصادية العالمية غير المستقرة يؤثر وينعكس بشكل كبير على الموارد المالية لهذه الدول، وهو ما يؤدي إلى قلة حصيللة النقد الأجنبي وحصيللة الإيرادات العامة وهو الأمر الذي ينعكس سلبا على الموازنة العامة مسببا وقوع العجز¹⁹.

- **ظاهرة المستحقات المتأخرة الدفع للدولة:** وتؤثر بشكل خطير في إضعاف وتدهور الموارد العامة للدولة وهنا تبرز أمامنا على وجه الخصوص:

- **مشكلة المستحقات الضريبية المتأخرة:** والتي يقصد بها قيمة الضرائب الواجبة الأداء لمصلحة الضرائب دون سداد من جانب الممولين سواء كان ذلك بسبب إهمال موظفي مصلحة الضرائب أو بسبب ضعف الإمكانيات أو بسبب كثرة الإجراءات التي تتبعها مصلحة الضرائب أثناء عمليات التقدير وربط تحصيل الضرائب وتشير بعض الدراسات إلى أن ارتفاع المستحقات الضريبية المتأخرة إلى إجمالي الحصيللة الضريبية يعني أن تحصيل هذه المستحقات المتأخرة في سنوات ربطها كان سيكون له دور كبير في تقليص حجم عجز الموازنة العامة في سنوات الربط هذه²⁰.

- **مشكلة المستحقات المالية المتأخرة الدفع:** على بعض الخدمات المهمة التي تؤديها الدولة للمواطنين كإيصال الهاتف والمياه والكهرباء²¹.

3- أساليب علاج عجز الموازنة العامة للدولة:

هناك عدة مصادر لتمويل العجز الموازني، يمكن تقسيمها بشكل عام إلى وسائل تمويل تقليدية ووسائل تمويل غير تقليدية:

أ- تمويل عجز الموازنة العامة بمصادر تقليدية²²:

- **الاقتراض من المصرف المركزي:** ليس للاقتراض من البنك المركزي تأثير انكماشى مباشر على الطلب الكلي، لأن البنك المركزي ليس مضطرا لتخفيض الائتمان الممنوح لبعض القطاعات حتى يقوم بتوسيع الائتمان المقدم للحكومة، ومن هنا يقال بان الإنفاق المحلي المصحوب بالاقتراض من البنك المركزي له أثر توسعي على الطلب الكلي.

- **الاقتراض من البنوك التجارية:** تأتي هذه الطريقة للتمويل عن طريق بيع سندات الدين العمومي التي تصدرها الخزينة العمومية للبنوك التجارية، عندما ما يكون للبنك التجاري احتياطيّات زائدة فلن يكون لهذا النوع من التمويل آثار على الطلب الكلي، ويكون للإنفاق الحكومي الممول من هذا الاقتراض آثار توسعية شبيهة بالإنفاق الممول من البنك المركزي. أما إذا لم يكن لدى البنوك التجارية احتياطيّات زائدة فان اقتراض الحكومة من البنوك التجارية سيكون على حساب الائتمان الممنوح للقطاع الخاص.

- **الاقتراض من القطاع الخاص خارج نطاق البنوك:** يتم هذا النوع من التمويل عن طريق بيع سندات الدين العمومي للقطاع الخاص، أي تحويل الأموال من الأفراد إلى الدولة من أجل تغطية العجز. وتؤثر هذه الطريقة على الكتلة النقدية وعلى السيولة لدى المصارف.

- **التمويل الخارجي:** تقوم الحكومة التي تعاني من عجز في موازنتها العامة بالاقتراض من الهيئات والمؤسسات الدولية مثل "صندوق النقد الدولي، البنك الدولي"، وتكون هذه المصادر ثنائية أو جماعية

وقد تكون تجارية، أو بأسعار فائدة منخفضة، وفترة سماح أطول، وهذه الشروط تعتبر عاملا مهما في استخدام الدول النامية لهذا الأسلوب لتمويل عجز الموازنة العامة للدولة، وقد يأخذ التمويل شكل منحة معونة.

ب- تمويل عجز الموازنة العامة بمصادر غير تقليدية (التمويل التضخمي):

تقوم الحكومة باستخدام هذا الأسلوب في التمويل بتحويل رقم العجز بالموازنة العامة إلى مبلغ نقدي عن طريق الإصدار النقدي الجديد، وفي ظل نفس أسعار الفائدة السائدة في السوق يؤدي طرح أرصدة نقدية جديدة بنسبة تتجاوز الطلب عليها إلى رفع المستوى العام للأسعار، وما ينشأ عنه من ضغوط تضخمية يتحملها أفراد المجتمع بانخفاض الدخل الحقيقي أو من خلال تطبيق الحكومة لمعدل ضريبة مرتفع، ومن الآثار السلبية لهذا المصدر من مصادر تمويل العجز أيضا هو المغالاة في قيمة العملة المحلية، ومن ثم تفضيل الأفراد الاحتفاظ بالنقود في عملات أجنبية خاصة الدولار وهو ما يعرف بظاهرة الدولار. ويشترط لفعالية الإصدار النقدي الجديد لعلاج عجز الموازنة العامة أن يتمتع الجهاز الإنتاجي بالمرونة، بالإضافة إلى وجود فائض في عناصر الإنتاج المعطلة، وإذا اضطرت الحكومة للإصدار النقدي فإن عليها أن تقوم بإصدار دفعات بسيطة يتحملها الاقتصاد القومي، مع ملاحظة إن الاعتماد المتزايد على الإصدار النقدي في ظل انخفاض مرونة الجهاز الإنتاجي يؤدي إلى زيادة الآثار التضخمية السلبية، وهذا الأسلوب صالح للاقتصاديات المتقدمة والتي تتمتع بجهاز إنتاجي من²³.

- آثار اللجوء للتمويل التضخمي: يترتب من لجوء الدولة إلى تمويل عجز الموازنة العامة عن

طريق التمويل التضخمي جملة الانعكاسات ومن أهمها ما يلي²⁴:

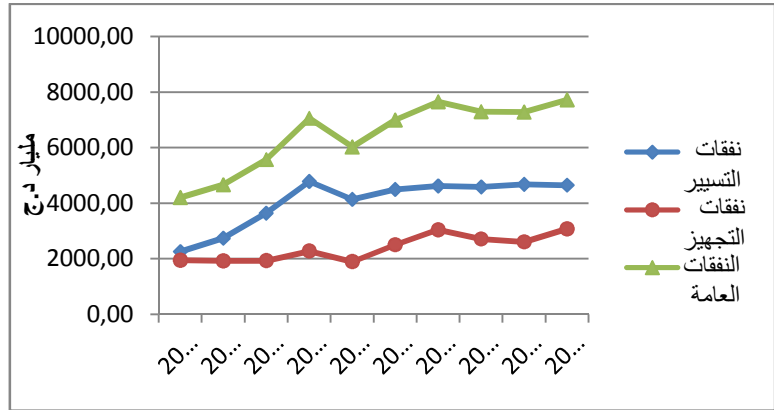
- فقدان النقود لأبرز خواصها والتمثلة في خاصية مخزن للقيمة ومنه فقدان العملة قيمتها لدى الأفراد وهو ما يؤدي بهم للاحتفاظ بأموالهم بالعملات الصعبة وهو ما يؤثر سلبا على العملة الوطنية وينخفض سعر صرفها مقابل العملات الأجنبية.
- إعادة توزيع الدخل بشكل عشوائي لفائدة الطبقة الغنية على حساب الطبقة المتوسطة والفقيرة وهو ما يؤدي إلى تدهور دخولهم الحقيقية بسبب الارتفاع المستمر في المستوى العام للأسعار، ما يؤثر على مستوى معيشتهم، ولكن في الجانب الآخر نجد أن أصحاب الدخل المرتفعة هم المستفيدون من هذه الحالة لأنهم في أغلب الأحيان هم الذين يمتلكون رؤوس الأموال ويحققون أرباح مرتفعة بسبب ارتفاع الأسعار.
- أثر ميزان المدفوعات بسبب التضخم، فعندما يرتفع المستوى العام للأسعار ترتفع معه التكاليف بالنسبة للقطاعات التي تعمل في التصدير فترتفع الأسعار النهائية لهذه المنتجات وتدهور قيمتها في السوق العالمي وبالتالي تنخفض حصيلة الصادرات ومن جانب آخر ترتفع حصيلة الواردات بسبب التضخم، فتصبح أسعار السلع المستوردة تنافس أسعار السلع المحلية وجراء كل هذا يولد عجز في ميزان المدفوعات.
- تزايد سرعة تداول النقود بشكل كبير وذلك بسبب نقص الرغبة لديهم بالاحتفاظ بالنقود.

ثالثا: آليات علاج عجز الموازنة العامة في الجزائر للفترة 2009-2018.

1- تطور النفقات العامة في الجزائر خلال الفترة 2009-2018:

عرفت نفقات الموازنة العامة في الجزائر تطورا متزايدا نتيجة التوسع في الحاجات العامة، والشكل الموالي يوضح أهم التطورات التي طرأت على النفقات العامة للفترة الممتدة من سنة 2009 إلى غاية سنة 2018:

شكل 1: مخطط توضيحي لهيكل النفقات العامة في الجزائر خلال الفترة 2009-2018



المصدر: وزارة المالية الجزائرية، مذكرات عرض قانون المالية للسنوات 2014، 2016، 2017، 2018. نلاحظ من خلال الشكل 1 ارتفاع وتيرة النفقات العامة من سنة لأخرى أين سجلت أعلى معدل لها سنة 2012 بقيمة 7058,2 مليار دج ثم انخفضت خلال سنة 2013 لتسجل 6024,1 مليار دج لتعاود الإرتفاع في سنة 2014 لتبلغ أعلى مستوى لها سنة 2018 أين بلغت 7726,29 مليار دج، أما فيما يخص تقسيم النفقات العامة كان لنفقات التشغيل الجزء الأكبر من جملة النفقات العامة وهذا طوال فترة الدراسة.

2- تطور هيكل الميزانية العامة في الجزائر خلال الفترة 2009-2018:

عرفت الميزانية العامة في الجزائر تطورا متزايدا خاصة في ظل تقلبات الأسعار العالمية للمواد النفطية والتي تمثل تشكل نسبة كبيرة من الإيرادات العامة، و الجدول الموالي يوضح أهم التطورات التي طرأت على الموازنة العامة للفترة الممتدة من سنة 2009 إلى غاية سنة 2018:

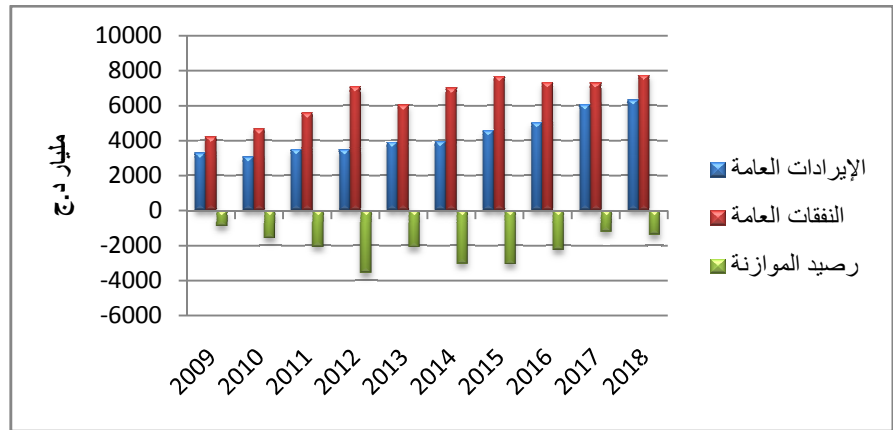
جدول 1: تطور هيكل الميزانية العامة في الجزائر خلال الفترة 2009-2018

الوحدة: مليار دينار جزائري

البيان	الإيرادات العامة	النفقات العامة	رصيد الموازنة العامة
2009	3275,4	4199,7	-924,3
2010	3056,7	4657,6	-1600,90
2011	3473,8	5568	-2094,20
2012	3469,1	7058,2	-3589,10
2013	3895,3	6024,1	-2128,80
2014	3927,8	6995,8	-3068

-3103,80	7656,3	4552,5	2015
-2285,90	7297,5	5011,6	2016
-1234,75	7282,63	6047,88	2017
-1412,33	7726,29	6313,95	2018

المصدر: وزارة المالية الجزائرية، مذكرات عرض قانون المالية للسنوات 2014، 2016، 2017، 2018.
شكل 2: مخطط توضيحي لهيكل الميزانية العامة في الجزائر خلال الفترة 2009-2018



المصدر: من إعداد الباحثين بالإعتماد على أرقام الجدول 1.

من خلال جدول 1 والشكل 2 نلاحظ أن الموازنة العامة في الجزائر عرفت عجزا دائما وهذا طوال فترة الدراسة إلا أن قيمته كانت تختلف من فترة إلى أخرى، حيث سجلت أدنى قيمة سنة 2009 بمبلغ قيمته 924,3 مليار دج أما أعلى قيمة فسجلت سنة 2012 بمبلغ قيمته 3589,10 مليار دج، ويرجع السبب في عجز الموازنة العامة إلى التوسع الكبير في النفقات العامة دون أن تقابلها زيادة في الإيرادات عامة بنفس النسبة كذلك من بين الأسباب انهيار أسعار النفط في أسواق الطاقة الدولية وهذا خلال سنة 2014 وهو ما انعكس سلبا الإيرادات العامة، إلا أننا نلاحظ تراجع عجز الموازنة بداية من سنة 2016 وهذا راجع إلى قيام الدولة الجزائرية إلى اتخاذ جملة الإجراءات والتدابير والتي من بينها ترشيد الإنفاق العمومي.

3- آليات سد عجز الموازنة العامة في الجزائر.

أ- تمويل عجز الموازنة العامة من خلال صندوق ضبط الإيرادات: اعتمدت الجزائر في تغطية عجزها الموازني على بعض موجودات صندوق ضبط الإيرادات فوائض الجباية البترولية المحصلة عن تلك المقدرة في الميزانية، و الجدول الموالي يوضح موجودات صندوق ضبط الموارد والسحوبات منه و التي ساهمت في تمويل عجز الموازنة العامة.

جدول 2: تطور موجودات وسحوبات صندوق ضبط الموارد في الجزائر خلال الفترة 2009-2018
الوحدة: مليار دينار جزائري

البيان	موجودات صندوق ضبط الإيرادات	السحوبات من الصندوق
2009	4680,70	364,28
2010	5634,80	791,90
2011	7143,00	1761,50
2012	7917,0	2283,30
2013	7695,90	2132,50
2014	7373,80	2965,70
2015	4958,70	2886,50
2016	2172,40	1387,90
2017	915,40	784,46
2018	-	131,91

المصدر: وزارة المالية الجزائرية، مذكرات عرض قانون المالية للسنوات، 2017، 2018.

يتبين من الجدول 2 أن صندوق ضبط الإيرادات ساهم بنسبة كبيرة في تمويل العجز الموازي وهو ما أدى إلى تآكل موجودات الصندوق خاصة مع انهيار أسعار النفط في السنوات الأخيرة .

ب- **ترشيد النفقات العمومية:** ويكون من خلال تحقيق أكبر نفع للمجتمع عن طريق رفع كفاءة هذا الإنفاق إلى أعلى درجة ممكنة والقضاء على أوجه الإسراف والتبذير، ومحاولة تحقيق التوازن بين النفقات العامة وأقصى ما يمكن تدبيره من الموارد العادية للدولة. ومن بين إجراءات ترشيد النفقات المتخذة في الجزائر مايلي:

- تجميد مسابقات التوظيف في عدد من القطاعات العامة.
- تخفيض الاستثمارات العمومية وتجميد إنجاز بعض المشاريع كبناء معاهد التكوين ومشاريع الترامواي.
- منع استيراد بعض المنتجات كما تم فرض رخص على إستيراد على بعض السلع والمنتجات كالخشب.
- رفع من الرسم على القيمة المضافة من 17% إلى 19% ومن 7% إلى 9%.
- الرفع من رسم بعض المنتجات البترولية كالبنزين والمازوت.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة ومن خلال ما تم استعراضه في جوانبها النظرية والتطبيقية والمتعلقة بالموازنة العامة للدولة و كذا المفاهيم المتعلقة بعجز الموازنة العامة ودراسة تأثير هذه الأخيرة على الموازنة العامة وإسقاطها على الجزائر خلال الفترة 2009-2018، حيث أتضح لنا أن الموازنة العامة في الجزائر عرفت عجزا دائما وهذا طوال فترة الدراسة ، ولسد هذا العجز قامت الدولة الجزائرية إلى اتخاذ جملة من الإجراءات والتدابير والتي من بينها تمويل عجز من خلال صندوق ضبط الإيرادات كما عملت على ترشيد الإنفاق العمومي.

ومن النتائج المتوصل إليها:

1. الموازنة العامة هي تقدير تفصيلي لنفقات الدولة وإيراداتها عن فترة زمنية مقبلة عادة سنة؛

2. من أهم العوامل المؤدية لحدوث عجز في الموازنة العامة للدولة هي تزايد معدلات نمو النفقات العامة من ناحية وتباطؤ معدلات نمو الإيرادات من ناحية أخرى؛
3. يعتبر عجز الموازنة العامة للدولة في الجزائر من أهم الأسباب التي تؤدي لمشاكل اقتصادية أخرى مثل ارتفاع التضخم والبطالة وانخفاض نسب النمو الاقتصادي فهذا المؤشر يؤثر على أداء المؤشرات الاقتصادية الكلية؛
4. ساهمت موجودات صندوق ضبط الإيرادات في تغطية العجز الموازني طول فترة الدراسة، غير أن هذه التغطية فعالة على المدى القصير أو المتوسط نظرا لارتباطها بمصدر ناضب؛ وبناء على نتائج التحليل، هناك مجموعة من التوصيات التي يمكن أن تأخذ بها:
 1. تقليص الإنفاق الحكومي الاستهلاكي غير الضروري لتقليل العجز في الموازنة العامة من خلال الالتزام بمعدلات معينة من الإصدار النقدي، على أن لا يتجاوز معدل الإنفاق الحكومي الاستهلاكي معدل نمو الناتج المحلي؛
 2. فتح المجال أمام أصحاب رؤوس الأموال المحلية والأجنبية للمساهمة في النشاط الإنتاجي في البلاد؛
 3. ضرورة ربط الإصدار النقدي بحجم الطاقة الإنتاجية العاطلة وبزيادة في الدخل التي تصاحب عملية التنمية.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- سليمان اللوزي، فيصل مراد ووائل العكشة، إدارة الموازنات العامة بين النظرية والتطبيق، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، 1997.
- 2- ربحية قرينعي، طه حسين نوي، أثر الجباية البترولية على التوازن الميزانية العامة للدولة-دراسة قياسية لحالة الجزائر (1990-2016)، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، العدد الاقتصادي، 2018.
- 3- الجريدة الرسمية، المادة (03)، العدد 35، الجزائر: المطبعة الرسمية للجمهورية الجزائرية، غشت 1995.
- 4- الحاج طارق، المالية العامة، عمان، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، 2012.
- 5- خالد محمد المهاني، وشحادة خالد الخطيب، المالية العامة، دمشق، سوريا: منشورات جامعة دمشق.
- 6- الخطيب شحاده خالد، وشامية زهير أحمد، أسس المالية العامة، دار وائل للنشر، 2012.
- 7- عبد الرزاق فارس، الحكومة والفقراء والإنفاق العام: دراسة لظاهرة عجز الموازنة وأثارها الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية، الطبعة الأولى، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 1997.
- 8- سالم عبد الحسين سالم، عجز الموازنة العامة ورؤى وسياسات معالجته مع إشارة للعراق للمدة مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد، العراق، 2003-2012.
- 9- ناصر بوجلال، وكمال ديب، التسيير الكمي كآلية لتحويل عجز الموازنة العامة للدولة-حالة الجزائر-، مجلة العلوم الاقتصادية والتسيير والعلوم التجارية، المجلد 12، العدد 01، 2019.
- 10- طارق هزرشي، والأمين لباز، دراسة مقارنة لتمويل عجز الموازنة العامة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، الملتقى الدولي الأول حول الاقتصاد الإسلامي الواقع والرهانات، 23-24 فيفري 2011.

- 11- نسرين كزيز، ومختار حميدة، آليات سد عجز الموازنة العامة للدولة في ظل أزمة إنهيار أسعار النفط - دراسة حالة الجزائر-، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد 35، العدد 01، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، جويلية 2018.
- 12- لحسن دردوري، سياسة الميزانية في علاج عجز الموازنة العامة للدولة دراسة مقارنة الجزائر- تونس، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2014/2013.
- 13- وسيلة السبتي، محمد لمين علون، وحليمة عطية، عجز الموازنة العامة وطرق تمويله في الإقتصاد. مجلة الاقتصاديات المالية البنكية وإدارة الأعمال، المجلد 05، العدد 01، أبريل 2019.
- 14- الحاج لحسن، عجز الموازنة: المشكلات والحلول، مجلة جسر التنمية، العدد 63، ماي 2007.
- 15- حكيمة حلبي، و نوال باهي، عجز الموازنة العامة في الجزائر وخيارات التمويل بعد الأزمة البترولية للفترة 2001-2017، مجلة البحوث الإقتصادية المتقدمة، العدد 04، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، الجزائر، جوان 2018.
- 16- صبرينة كردودي، تمويل عجز الموازنة العامة للدولة في الإقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الجزائر، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، 2007.
- 17- علي قروود، ونسرين كزيز، آليات تمويل عجز الموازنة في الجزائر بين التمويل التقليدي والتمويل غير التقليدي، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، العدد 04، المركز الجامعي الونشريسي، تيسمسيلت، الجزائر، 2018.

الهوامش:

- ¹ سليمان اللوزي، فيصل مراد و وائل العكشة، إدارة الموازنات العامة بين النظرية والتطبيق، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، 1997، ص 14.
- ² ربحية قرينعي، طه حسين نوي، أثر الجباية البترولية على التوازن الميزانية العامة للدولة-دراسة قياسية لحالة الجزائر (1990-2016)، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، العدد الإقتصادي، 2018، ص 30.
- ³ الجريدة الرسمية، المادة (03)، العدد 35، الجزائر: المطبعة الرسمية للجمهورية الجزائرية، غشت 1995، ص 1132.
- ⁴ الحاج طارق، المالية العامة، عمان، الأردن: دار صفاء للنشر والتوزيع، 2012، ص 158.
- ⁵ خالد محمد المهاني، وشحادة خالد الخطيب، المالية العامة، دمشق، سوريا: منشورات جامعة دمشق، ص 367.
- ⁶ المرجع السابق، ص 368.
- ⁷ الخطيب. شحادة خالد و شامية. زهير أحمد، أسس المالية العامة، دار وائل للنشر، 2012، ص 275.
- ⁸ عبد الرزاق فارس، الحكومة والفقراء والإنفاق العام: دراسة لظاهرة عجز الموازنة وأثارها الإقتصادية والإجتماعية في البلدان العربية، الطبعة الأولى، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر 1997، ص 120.
- ⁹ سالم عبد الحسين سالم، عجز الموازنة العامة ورؤى وسياسات معالجته مع إشارة للعراق للمدة مجلة العلوم الإقتصادية والإدارية، كلية الإدارة والإقتصاد، جامعة بغداد، العراق، 2003-2012، ص 295.
- ¹⁰ ناصر بوجلال، و كمال ديب، التسيير الكمي كآلية لتنويع عجز الموازنة العامة للدولة-حالة الجزائر-. مجلة العلوم الإقتصادية والتسيير والعلوم التجارية، المجلد 12، العدد 01، 2019، ص 247.
- ¹¹ طارق هزرشبي، و الأمين لباز، دراسة مقارنة لتمويل عجز الموازنة العامة بين الإقتصاد الإسلامي والإقتصاد الوضعي، الملتقى الدولي الأول حول الإقتصاد الإسلامي الواقع والرهنات، 23-24 فيفري 2011، ص 07.
- ¹² نسرين كزيز، و مختار حميدة. آليات سد عجز الموازنة العامة للدولة في ظل أزمة إنهيار أسعار النفط -دراسة حالة الجزائر-. مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، المجلد 35، العدد 01، جامعة زيان عاشور. الجلفة، الجزائر، جويلية 2018، ص 230.

- ¹³ لحسن دردوري، سياسة الميزانية في علاج عجز الموازنة العامة للدولة دراسة مقارنة الجزائر-تونس، أطروحة دكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2014/2013، ص 123.
- ¹⁴ وسيلة السبتي، محمد لمين علون، و حليلة عطية، عجز الموازنة العامة وطرق تمويله في الاقتصاد. مجلة الإقتصاديات المالية البنكية وإدارة الأعمال، المجلد 05، العدد 01، أبريل 2019، ص 179.
- ¹⁵ لحسن دردوري، مرجع سبق ذكره، ص 123.
- ¹⁶ الحاج. لحسن، عجز الموازنة: المشكلات والحلول، مجلة جسر التنمية، العدد 63، ماي 2007، ص 07.
- ¹⁷ حكيمه حليمي، و نوال باهي، عجز الموازنة العامة في الجزائر وخيارات التمويل بعد الأزمة البترولية للفترة 2001-2017، مجلة البحوث الاقتصادية المتقدمة، العدد 04، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، الجزائر، جوان 2018، ص 40.
- ¹⁸ وسيلة السبتي، محمد لمين علون، و حليلة عطية، مرجع سبق ذكره، ص 182.
- ¹⁹ لحسن دردوري، مرجع سبق ذكره، ص 123.
- ²⁰ صبرينة كردودي، تمويل عجز الموازنة العامة للدولة في الإقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى، الجزائر، الجزائر: دار الخلدونية للنشر والتوزيع، 2007، ص 144.
- ²¹ نفس المرجع والصفحة سابقا.
- ²² نسرين كزيز، و مختار حميدة، مرجع سبق ذكره، ص 232.
- ²³ علي قروود، و نسرين كزيز، آليات تمويل عجز الموازنة في الجزائر بين التمويل التقليدي والتمويل غير التقليدي، مجلة شعاع للدراسات الاقتصادية، العدد 04، المركز الجامعي الونشريسي، تيسمسيلت، الجزائر، 2018، ص 202.
- ²⁴ لحسن دردوري، مرجع سبق ذكره، ص 127.

البلدية الجزائرية بين اللامركزية وعدم التركيز الإداريين The Algerian municipality is between decentralization and lack of administrative focus

مباركي محمد الصالح
كلية الحقوق - بن عكنون الجزائر
ms.moubarki@univ-alger.dz

تاريخ القبول: 2020/12/17

تاريخ الإرسال: 2020/01/31

الملخص:

تبنت الجزائر كغيرها من الدول لإدارة جماعاتها الإقليمية نظام اللامركزية الإدارية، وأكدت ذلك مختلف النصوص الأساسية والقوانين التطبيقية لها، لكن المعالجة القانونية لهذا الموضوع اتسمت بالعمومية مما فتح الباب واسعا أمام السلطة التنفيذية عن طريق التنظيم لتغيير توجه ما أكدت عليه النصوص الأساسية من موثيق ودراسات فتراجع نظام اللامركزية الإدارية لصالح نظام عدم التركيز الإداري. في ورقتنا هذه نبحث الإشكالية التالية: هل النظام القانوني للبلدية الجزائرية لا مركزي أم انه ينجح إلى نظام عدم التركيز الإداري، ذلك ما ستجيب عنه هذه الورقة البحثية باعتماد المنهج التحليلي للنصوص القانونية ذات الصلة والمنهج المقارن والمنهج العملي الميداني، لنخلص في الأخير إلى خاتمة وتوصيات نرى انه في حالة الأخذ بها سيكون الإقلاع التنموي المحلي الذي تحققه البلدية

الكلمات المفتاحية: اللامركزية الإدارية، عدم التركيز الإداري، الاختصاصات والصلاحيات، الرقابة الوصائية، السلطة الرئاسية.

Abstract:

Algeria, like other countries, has adopted a system of administrative decentralization to manage its regional groups, and various basic texts and application laws have affirmed this, but the legal treatment of this issue has been characterized by generalization, which has opened the door wide for the executive authority through regulation to change the orientation of the charters confirmed by the major covenants and Constitutions and the system of administrative decentralization has retreated in favor of the administrative no-focus system.

In this paper, we discuss the following problem: Is the legal system of the Algerian municipality decentralized, or does it tend to the system of administrative lack of concentration?

That is what this research paper will answer by adopting the analytical approach to the relevant legal texts and the comparative approach and the field practical approach, so we can finally come to a conclusion and recommendations that we believe that in the event of adoption, it will be the local development take-off achieved by the municipality.

Key words: administrative decentralization - administrative lack of focus - terms of reference and powers - guardian control - presidential authority.

مقدمة:

لجأت الدول في عصرنا الحاضر إلى اعتماد اللامركزية الإدارية لأنه لم يعد بمقدورها النهوض والتكفل بكل حاجيات المواطنين المنتشرين في كل أقاليم البلاد مركزيا، والجزائر كغيرها تبنت هذا النظام منذ الأيام الأولى للاستقلال لتجعل من وحداتها الإقليمية خاصة البلدية الخلية القاعدية للامركزية ومكانا لتحقيق المواطنة والمشاركة في تسيير الشؤون العمومية المحلية والتنمية المحلية .

لكن النص على ذلك في القوانين الأساسية والقوانين ذات الصلة بالبلدية واللامركزية الإدارية شيء، وتجسيده في الواقع العملي شيء آخر .

هل حقا البلدية الجزائرية ذات طابع لا مركزي إداريا، وهل تحققت لها مقومات اللامركزية الإدارية فعلا.

ذلك ما سوف تحاول الإجابة عليه هذه الورقة البحثية معتمدين المنهج التحليلي للنصوص القانونية ذات الصلة والمنهج المقارن بين النص والواقع العملي، وسوف نختم المقال بخاتمة ملخصة للنتائج المتوصل إليها من خلال الدراسة، وتوصيات نرى ضرورة الإسراع في الأخذ بها من قبل السلطات المعنية تحقيقا لبلدية جزائرية لامركزية متكفلة وخدمة لاحتياجات ومتطلبات ساكنتها المتعددة والمتجددة ومحقة للتنمية المحلية المنشودة .

المبحث الأول: تكريس البلدية كهيئة لامركزية في التشريع الجزائري

تبنت الجزائر منذ الأيام الأولى للاستقلال النظام اللامركزي لتسيير وحداتها المحلية : البلدية والولاية، حيث نصت على ذلك مختلف النصوص الأساسية للدولة الجزائرية من موثيق ومختلف الدساتير والتعديلات التي أدخلت عليها . وسنت القوانين ومختلف التشريعات ذات الصلة بالبلدية متطابقة مع النصوص الأساسية . وكان لهذا الخيار من قبل السلطات العليا للبلاد مبرره آنذاك المتمثل في تجسيد الخيار الاشتراكي الذي يجب أن يبدأ من القاعدة - البلدية الخلية القاعدية الأولى في البناء الاشتراكي-.

المطلب الأول: في النصوص الأساسية - الموثيق والدساتير -

قبل أن نتطرق لمكانة اللامركزية الإدارية في النصوص الأساسية للدولة الجزائرية، نرى وجوب التعريف بعدم التركيز الإداري واللامركزية الإدارية والفرق بينهما.

الفرع الأول: التعريف بعدم التركيز الإداري واللامركزية الإدارية والتفريق بينهما

الفقرة الأولى: التعريف بعدم التركيز الإداري

يسميه البعض بالمركزية النسبية، وقد ظهر هذا الأسلوب نتيجة مساوى المركزية المطلقة، ومما زاد في حدة مشكلة المركزية المطلقة هو تطور الحياة وتعقدتها وكثرة اتصال المواطنين بالإدارة المحلية لقضاء مصالحهم، مما استحال معه عرض كل الطلبات على الوزراء في العاصمة لعدم تمتع الجماعات المحلية بسلطة اتخاذ القرار .

إن هذا الأسلوب لا يخرج عن كونه تفويض اختصاص، أي أن الوزير فوض أحد مروضيه للقيام ببعض الصلاحيات المنوطة به، ولا يترتب عليه أبدا الاعتراف باستقلال الوحدات الإدارية المحلية.

الفقرة الثانية: التعريف باللامركزية الإدارية

يقصد باللامركزية الإدارية توزيع الوظائف الإدارية بين الحكومة المركزية في العاصمة والهيئات المحلية أو المصلحية المستقلة، وهي نوعان: إدارية ومرفقية.

لللامركزية الإدارية أركان لا تقوم إلا بها، هي:

- الاعتراف بوجود مصالح محلية متميزة.
 - الاعتراف بوجود هيئات محلية أو مصلحة مستقلة .
 - خضوع الأجهزة المحلية المستقلة لرقابة السلطة المركزية.
- هذه الأركان لا تتوفر في نظام عدم التركيز الإداري كونه تفويض اختصاص فقط.

الفرع الثاني: في المواثيق

اعتبرت المواثيق الجزائرية لسنتي 1976 و1986¹ اللامركزية الإدارية مجرد تقنية لإسناد بعض الاختصاصات للجماعات المحلية، وإنها - هذه الجماعات- امتداد وتكملة لمفهوم وحدة الدولة الاشتراكية ووسيلة لتحقيق أهداف الثورة الاشتراكية وتجسيد الديمقراطية اللامركزية، وركزت بشدة على دور الحزب الوحيد وأعطت له الأولوية وحق التدخل في الشأن العمومي المحلي عن طريق هيئاته - القسمة بالنسبة للبلدية- وجعلت منه الجهاز المراقب والموجه لعمل البلدية، كما أن هذان الميثاقان لم يهملتا الإشارة والتنكير دائما بمبدأ الشرعية الثورية، وعلى وجوب أن يكون كل عضو منتخب مناضلا في صفوف الحزب الوحيد وجعلت الانتخابات مقصورة على فئتي العمال والفلاحين، لقد كان الإقلاع خاطئا فكان السقوط حرا ومدويا، كما أعتبر الميثاقان اللامركزية كعلاج لمساوي المركزية وكوسيلة لتحقيق التنمية المحلية .

الفرع الثالث: في الدساتير وتعديلاتها

نميز هنا بين فترتين لمعالجة الدساتير الجزائرية للامركزية الإدارية: فترة الأحادية الحزبية وفترة التعددية الحزبية .

أولا- اللامركزية الإدارية في فترة الأحادية الحزبية

1- اللامركزية الإدارية في دستور: اعتبر دستور 1963² في مادته التاسعة البلدية هي المجموعة الإقليمية الإدارية، الاقتصادية والاجتماعية القاعدية، فقد حصر المؤسس الدستوري لأول دستور جزائري بعد الاستقلال درجات التنظيم الإداري المعتمد في درجة واحدة البلدية، حيث تأخر النص على الولاية كدرجة ثانية لحين صدور دستور 1976.

لقد أتسمت المعالجة الدستورية لموضوع اللامركزية عموما والبلدية خصوصا كجماعة إقليمية في هذا الدستور بعدم الدقة والتحديد وحصرها فقط في جملة من المبادئ العامة للدولة.

2- اللامركزية الإدارية في دستور 1976³: لقد كان اهتمام المؤسس الدستوري في دستور 1976 واضحا بموضوع الجماعات المحلية مقارنة بدستور 1963، حيث تم تكريس اللامركزية الإدارية عن طريق المجالس المنتخبة محليا، وخص الموضوع بستة مواد دستورية، هي المواد 7-8-9 والمواد 34-35-36، وما يميز دستور 1976 انه تعدى الصلاحيات التقليدية وصولا إلى تدخل الجماعات المحلية في المجال التشريعي⁴، حين أتاح للمجالس الشعبية البلدية والولائية حق تقديم التماس للحكومة التي يمكنها صياغته في مشروع قانون .

ثانيا- اللامركزية الإدارية في فترة التعددية الحزبية .

خص دستور 1989⁵ اللامركزية الإدارية بثلاثة مواد متتابعة هي المواد 15، 14 و16، فقد اعتبرت المادة 16 من الدستور أن المجلس المنتخب يمثل قاعدة اللامركزية ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشؤون العمومية.

إلا أن الملاحظ أن المؤسس الدستوري الجزائري ما زال مصرا على العمومية بشأن اللامركزية الإدارية، فلم ينص على مقوماتها التي تتحقق بها من تسيير حر واختصاصات واضحة وتمويل مستقل، كما أن التعديلات المختلفة التي موضوعها دستور 1989 (وهي تعديلات سنوات 1996-2002-2008) لم تأت بجديد في الموضوع، ما عدا الإضافة التي جاء بها تعديل سنة 2016 في الفقرة الثالثة من المادة 15 منه والتي تنص على (تشجيع الدولة للديمقراطية التشاركية على مستوى الجماعات المحلية).

عموما أن المؤسس الدستوري الجزائري سواء في فترة الأحادية الحزبية أو فترة التعددية الحزبية لم يدسّر اللامركزية الإدارية، بل ترك أمر تحديد مداها واختصاصاتها للتشريع العادي (القوانين العادية) وأمر تفصيلها للتنظيم، وهذا يعد من بين الأسباب التي جعلت الجماعات المحلية في الجزائر مهيمنا عليها من قبل السلطة التنفيذية، وإنما في ظاهرها جماعات لامركزية لكن واقعا وتطبيقا وحدات لا تركيزية.

المطلب الثاني: اللامركزية الإدارية في القوانين المتعلقة بالبلدية

مرت المنظومة القانونية النازمة للبلدية في الجزائر بفترتين: فترة الأحادية الحزبية وفترة التعددية الحزبية.

الفرع الأول: المنظومة القانونية المتعلقة بالبلدية في فترة الأحادية الحزبية

تميزت هذه الفترة بصدر قانونين متعلقين بالبلدية.

الفقرة الأولى: الأمر رقم 67-24 المتعلق بالبلدية

لقد جاءت أحكام هذا الأمر مطابقة للقانون الفرنسي الخاص بالجماعات المحلية في شقّها التنظيمي وعمل الأجهزة، أما في مجال المبادئ، فقد تأثر المشرع الجزائري بالمشرع اليوغسلافي، (لذلك فاللامركزية في ظل الحزب الواحد لم تكن ظاهرة سياسية حيادية، بل تقنية ووسيلة لممارسة السلطة ومختلف العمليات على الصعيد الإداري)⁶.

الفقرة الثانية: القانون رقم 81-09 المتعلق بالبلدية

أما القانون 81-09 فقد عدّل من الأمر السابق، حيث حذف الباب المتعلق بالانتخابات وأفرد له قانون خاص، وأكد على صدور المراسيم التطبيقية المتعلقة باختصاصات وصلاحيات البلدية، وفعلا تتابع صدور هذه المراسيم التطبيقية شهر ديسمبر لسنة 1981 وشهر جانفي لسنة 1982⁷، وأبقى القانون الجديد على مجمل الاختصاصات البلدية المنصوص عليها في الأمر 67-24.

الفرع الثاني: المنظومة القانونية المتعلقة بالبلدية في فترة التعددية الحزبية

عرفت هذه الفترة أيضا صدور قانونين متعلقين بالبلدية.

الفقرة الأولى: القانون رقم 90-08 المتعلق بالبلدية⁸

كانت للإحداث التي شهدتها الجزائر في الخامس من أكتوبر 1988 آثارها على المنظومة القانونية عموما والمتعلقة بالبلدية خصوصا، صدر القانون الجديد على ضوء الدستور الجديد، حيث فتح المجال أمام الأحزاب السياسية للتنافس على مقاعد المجالس الشعبية المحلية والوطنية المنتخبة، وتأثر القانون البلدي في منح الاختصاصات بالتحول المعلن من الخيار الاشتراكي وتوجيه الدولة للاقتصاد إلى التعددية الحزبية واقتصاد السوق، حيث ظهر ذلك جليا في التقليل إلى حد بعيد من اختصاصات البلدية الاقتصادية إلى حد إلغائها وفتح المجال واسعا لمبادرات القطاع الخاص.

لقد كان للطابع الاستعجالي في إصدار القانون 90-08 آثار عجلت برحيله وإلغائه بعد تطبيق دام عقدين من الزمن، حيث ميزته الكثير من الفراغات القانونية التي كانت سببا في الانسدادات التي طبعت الكثير من المجالس المحلية المنتخبة .

لقد كان لتنظيم أول انتخابات تعددية محلية في 12 جوان 1990، والتي انبثقت عنها مجالس محلية (بلدية وولائية) سيكر على اغلبها حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وما تلاها من نتائج الدور الأول للانتخابات التشريعية التي أحرز فيها نفس الحزب على أغلبية المقاعد، أدخلت الجزائر في أزمة سياسية خطيرة كادت ان تؤدي بالبلاد إلى الانهيار، حيث حل هذا الحزب وتوقف المسار الانتخابي ثم إعلان حالة الطوارئ⁹، وحلت المجالس المحلية المنتخبة آنذاك، ما جعل اللامركزية الإدارية في الجزائر تدخل في مرحلة انتقالية طبعها تنصيب المندوبيات التنفيذية المؤقتة، وتالت خلال هذه المرحلة صدور المراسيم التنفيذية المكرسة لرقابة الحكومة وهيئاتها المركزية واللامركزية الساحبة للاختصاصات والصلاحيات من الهيئات اللامركزية، وميز هذه المرحلة أيضا كثرة أعمال سلطة الحل من قبل الوالي بصورة تكاد تكون دائمة، ولم تستأنف انتخابات المجالس الشعبية المحلية إلا سنة 1997، وخلال تسيير البلديات من قبل المندوبيات التنفيذية شهدت البلديات تجاوزات خطيرة مالية وعقارية.

الفقرة الثانية: القانون رقم 11-10 المتعلق بالبلدية¹⁰

دفعت الاختلالات التي ميزت القانون السابق وما نتج عنها من مشاكل على مستوى المجالس المحلية المنتخبة الفاعلين في الحياة السياسية في الجزائر من أحزاب ومنتخبين وحتى الحكومة إلى انتقاد هذا القانون والدعوة إلى ضرورة مراجعته، ومن هنا صدر القانون الجديد المتعلق بالبلدية ، ولكن حتى هذا القانون الساري المفعول وبعد مرور تسع سنوات من تطبيقه لم يرق إلى حل المشاكل السابقة ولا إلى تقديم الإضافة المرجوة منه، ذلك أن البلدية الجزائرية تعاني مشاكل موضوعية جوهرية تتطلب إرادة سياسية حقيقية لمعالجتها والنفاد إلى أسبابها الحقيقية .

المطلب الثالث: مقومات اللامركزية في النظام القانوني للبلدية

سنركز في هذا المطلب على مقومات اللامركزية الإدارية في النظام القانوني للبلدية .

الفرع الأول: النظام الانتخابي

يعدّ النظام الانتخابي المقوم الأكثر تكريسا للامركزية الإدارية، ذلك انه يفرز منتخبين محليين من أبناء المنطقة لهم دراية وعلم بمتطلبات إقليمهم، لكن ما يميز النظام الانتخابي الجزائري للمجالس المحلية هو إطلاقه لإمكانية الترشح دون قيد أو شرط من مستوى تعليمي معين أو رصيد خبرة معقول، وهذا ما ساهم في محدودية تأثير وفعالية المنتخبين للاضطلاع بالاختصاصات والصلاحيات المخولة لهم قانونا وبالتالي هيمنة ممثلي السلطة المركزية (الوالي ومعاونيه والمدراء التنفيذيين الولائيين ومسؤولي مصالحه المحلية) على المنتخبين . وكرست هذه الوضعية التبعية المفرطة للمجالس المحلية المنتخبة للوالي وأعوانه، ولم يعد بمقدور رؤساء البلديات اتخاذ قراراتهم خدمة للتنمية المحلية دون انتظار الضوء الأخضر من الجهات الوصية .

الفرع الثاني: الاختصاصات والصلاحيات¹¹ المخولة للمجالس المحلية المنتخبة

لقد أخذ المشرع الجزائري بالأسلوب الفرنسي في منح الاختصاصات والصلاحيات للمجالس المحلية المنتخبة، وهو الأسلوب العام، والذي مفاده تحديد المشرع اختصاصات السلطة المركزية وما عداها فهو من اختصاص الجماعات المحلية .

إن الملاحظ لاختصاصات وصلاحيات المجالس الشعبية البلدية خاصة الواردة في مختلف القوانين البلدية منذ أول قانون (67-24) يقف على ذلك الكم الهائل من الاختصاصات والصلاحيات، الذي يميزها أيضا تنافرها في قوانين وتنظيمات عديدة .

لقد أثبت الواقع العملي أن البلدية ليس باستطاعتها الاضطلاع بكل هذه الاختصاصات والصلاحيات نظرا للمحدودية التي تميز منتخبها (بفتح الخاء) ولما ليها الضعيفة، وأيضا لتعلق بعضا من هذه الاختصاصات والصلاحيات بقطاعات وزارية (وزارة التربية، وزارة الصحة، وزارة الثقافة، وزارة الشباب والرياضة، وزارة التضامن والحماية الاجتماعية، وزارة الأشغال العمومية إلى غيره من القطاعات الوزارية). كما أن اضطلاع رئيس البلدية باختصاصات بصفته ممثلا للبلدية وصلاحيات باعتباره ممثلا للدولة، جعله يبذل الجهد الكبير في النهوض بصلاحياته باعتباره ممثلا للدولة حتى لا يسبب غضب الوالي منه باعتباره رئيسه المباشر على حساب اختصاصاته باعتباره ممثلا للبلدية.

المبحث الثاني: البلدية كهيئة عدم تركيز

عرف القانون¹² البلدية (أنها الجماعة الإقليمية القاعدية للدولة، وتتمتع بالشخصية المعنوية والذمة المالية المستقلة، وتحدث بموجب قانون)، وأضافت المادة الثانية من نفس القانون أن (البلدية هي القاعدة الإقليمية للامركزية ومكان لممارسة المواطنة، وتشكل إطار لمشاركة المواطن في تسيير الشؤون العمومية) وتابعت المادة الثالثة في فقرتها الأولى (تمارس البلدية صلاحياتها في كل مجالات الاختصاص المخولة لها بموجب القانون)، أما في الفقرة الثانية من نفس المادة فقد فصل المشرع في دور البلدية وتقهر به من درجة اللامركزية إلى درجة عدم التركيز من خلال نصه (وتساهم (أي البلدية) مع الدولة بصفة خاصة في إدارة وتهيئة الإقليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمن وكذا الحفاظ على الإطار المعيشي للمواطنين وتحسينه).

نلاحظ أن المشرع في هذه الفقرة قد أضفى طابع عدم التركيز على البلدية بخلاف ما كان مقررا في القوانين السابقة للبلدية.

المطلب الأول: من حيث التنظيم

إذا كان من المسلم به أن الرقابة الوصائية ترتبط ارتباطا وثيقا باللامركزية الإدارية، ذلك ان استقلالية البلدية ليست مطلقة وإنما نسبية، حيث تخضع البلدية لنوع من الرقابة التي تمارسها سلطة الوصاية عليها، إلا أن هذه الرقابة يفترض أن لا تكون مستغرقة لكل مجالات تحرك البلدية وإلا عدت رقابة رئاسية وبالتالي تجردها من استقلاليتها وبالتالي تكون البلدية في حكم هيئات عدم التركيز .

الفرع الأول: ملامح عدم التركيز في هيئات البلدية

الفقرة الأولى: في المجلس الشعبي البلدي وعلى أعضائه

أولا- على أعضاء المجلس الشعبي البلدي .

من مظاهر اعتبار البلدية كهيئة عدم تركيز من حيث التنظيم هو طبيعة الرقابة الممارسة على المجلس الشعبي البلدي (الهيئة التداولية) سواء كهيئة جماعية أو على أعضائه أو أعماله، فالقانون يخول للوالي سلطة توقيف وإقصاء العضو المنتخب نتيجة المخالفات القانونية التي يرتكبونها أثناء مباشرتهم لمهامهم وتكون محل قرارات نهائية صادرة عن العدالة، وللوالي أيضا سلطة إصدار قرار بإيقاف كل عضو منتخب تعرض لمتابعة قضائية بسبب جنائية أو جنحة لها صلة بالمال العمومي أو لأسباب مخلة بالشرف .

ثانيا: على المجلس كهينة

تأخذ الرقابة الممارسة على المجلس الشعبي البلدي من قبل الوالي صورة الحل¹³، ويتم حل المجلس في حالات حددتها المادة 46 من القانون وبموجب مرسوم رئاسي بناء على تقرير الوزير المكلف بالداخلية.

أما بالنسبة لأعمال المجلس (المداولات) فقد ميز القانون البلدي بين مداولات لا تنفذ إلا بعد المصادقة عليها من الوالي¹⁴، وأخرى تبطل بقوة القانون، وتشمل تلك المتخذة خرقا للدستور وغير المطابقة للقوانين والتنظيمات أو التي تمس برموز الدولة وشعاراتها أو تلك الغير محررة باللغة العربية وكذلك المداولات التي يحضرها أي عضو من المجلس بما فيهم الرئيس إذا تناولت وضعية تعارض مصالحهم الشخصية أو أزواجهم أو أصولهم أو فروعهم إلى الدرجة الرابعة أو كوكلاء. أما ما عداها من مداولات فتصبح قابلة للتنفيذ بقوة القانون بعد واحد وعشرين (21) يوما من تاريخ إيداعها لدى الوالي مقابل وصل بالاستلام. والملاحظ أن المشرع قد مدد في مدة الإيداع من 15 يوما في القانون السابق إلى 21 يوما في القانون الحالي.

الفقرة الثانية: على رئيس المجلس الشعبي البلدي

يعتبر رئيس المجلس الشعبي البلدي أهم هيئة في تسيير البلدية نظرا لحساسية منصبه وكونه حلقة الوصل بين البلدية والولاية من جهة، والمسؤول الأول للبلدية ويرأس هيئتها التنفيذية من جهة أخرى. فقد خوله القانون اختصاصات باعتباره يمثل البلدية وصلاحيات باعتباره ممثلا للدولة، وفي هذه الحالة الأخيرة يخضع رئيس البلدية للسلطة الرئاسية التي يمارسها عليه الوالي باعتباره مفوض الحكومة على مستوى الولاية.

الفقرة الثالثة: الأمين العام للبلدية

من بين أهم ما جاء به القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية أنه أدرج ضمن الأجهزة المسماة للبلدية الأمين العام للبلدية¹⁵، فالبلدية فضلا عن الهيئة التداولية ورئيس المجلس الشعبي البلدي تتوفر على إدارة ينشطها الأمين العام للبلدية تحت سلطة رئيس المجلس الشعبي البلدي، والمشرع أحال كيفية وشروط تعيين الأمين العام للتنظيم وطبعا من يملك سلطة التعيين يملك سلطة التوجيه، واعترف القانون للأمين العام¹⁶ بالمهام التالية:

- يضمن أمانة الجلسة وتحت إشراف رئيس المجلس الشعبي البلدي.
 - ضمان تحضير اجتماعات المجلس الشعبي البلدي.
 - تنشيط وتنسيق سير المصالح الإدارية والتقنية البلدية.
 - ضمان تنفيذ القرارات ذات الصلة بتطبيق المداولات المتضمنة الهيكل التنظيمي ومخطط تسيير المستخدمين.
 - إعداد محضر تسليم واستلام المهام.
 - تسيير أرشيف البلدية.
 - إعداد مشروع ميزانية البلدية ويعرض على المجلس للمصادقة عليه.
 - العضوية في لجنة الصفقات العمومية للبلدية.
- أما المرسوم التنفيذي رقم 91-26 المتضمن القانون الأساسي الخاص بالعمال المنتمين إلى قطاع البلديات¹⁷ في مادته 119 على أن الأمين العام للبلدية يمارس أيضا:

- القيام بتبليغ مداوات المجلس الشعبي البلدي والقرارات للسلطة الوصية (الوالي) إما على سبيل الإخبار، أو من أجل ممارسة سلطة الموافقة والرقابة
- ممارسة السلطة السلمية على موظفي البلدية .

كما نصت المادة 02 من قانون الحالة المدنية¹⁸ انه (... في حالة شغور منصب رئيس المجلس الشعبي البلدي لأي سبب منصوص عليه في التشريع المعمول به، يمارس الأمين العام للبلدية مهام ضابط الحالة المدنية بصفة مؤقتة).

إن المشرع قد جعل من منصب الأمين العام للبلدية الظل الذي لا يفارق رئيس المجلس الشعبي البلدي وهذه نتيجة طبيعية ومنتظرة طالما أن جهة تعيين الأمين العام للبلدية هي السلطة المركزية، فهو من ناحية إجراء محمود كون حيازة منصب الأمين العام للبلدية يتطلب شروطا محددة من مستوى تعليمي وتخصص في شؤون الإدارة المحلية ورصيد تجربة معقول وهذا ضمانا لاستمرار المرفق العمومي (البلدية) في تادية خدماتها في مختلف الظروف، ولكنه من جهة أخرى ينحاز ولا شك لسلطة التعيين.

المطلب الثاني: من حيث الصلاحيات والرقابة

تتضح ملامح عدم التركيز أيضا في اختصاصات وصلاحيات المجلس الشعبي البلدي ورئيسه أيضا.

الفرع الأول: صلاحيات المجلس الشعبي البلدي والرقابة المفروضة عليه

يتولى المجلس الشعبي البلدي إدارة الشؤون العمومية المحلية من خلال مداواته في مختلف المجالات المتعلقة بحياة المواطنين المحلية في إقليم البلدية¹⁹، إن الاختصاصات والصلاحيات المسندة للبلدية في مختلف التشريعات ذات الصلة جاءت مطلقة وعمامة أخذًا بالنموذج الفرنسي في إسناد الاختصاصات للجماعات الإقليمية، والملاحظ أيضا أن هذه الاختصاصات والصلاحيات وردت متناثرة في المنظومة التشريعية والتنظيمية ذات الصلة بالإدارة المحلية²⁰.

لقد توزعت هذه الاختصاصات والصلاحيات بين التهيئة العمرانية، التعمير والهيكل القاعدية والتجهيز، مجال التربية والحماية الاجتماعية والنشاطات الثقافية والنظافة وحفظ الصحة والطرق.

إن مداوات المجلس الشعبي البلدي تخضع لرقابة سابقة وأخرى لاحقة من قبل السلطة المركزية ممثلة في الوالي ومعاونه رئيس الدائرة.

الفقرة الأولى: الرقابة السابقة على مداوات المجلس الشعبي البلدي

لعل أهم وسائل الرقابة السابقة على أعمال المجلس الشعبي البلدي تتمثل في الأوامر والمناشير والتعليمات الصادرة من السلطة الوصية، والتي نذكر منها:

أولا: لتصريح (الإذن المسبق)

التصريح هو الإجراء الذي يجوز بمقتضاه لجهة الوصاية أن تقرر مقدما بمقتضى سلطاتها الاستثنائية المحددة قانونا، بأن مشروع القرار الذي تود الجهة اللامركزية اتخاذه لا يخالف اي قاعدة قانونية، ولا يمس المصلحة العمومية، وهو ما يوجب بحسب الأصل عدم صدور القرار المذكور قبل استئذان جهة الوصاية²¹. فالمشرع الجزائري خول الوزير المكلف بالداخلية القيام بالرقابة القبلية وذلك باشرطه الموافقة المسبقة للوزير المكلف بالداخلية قبل قبول البلدية للبهات والوصايا الأجنبية وجردها وإدراجها في الميزانية²².

ثانيا: التعليمات المركزية

إن التعليمات تعبر بصفة صريحة عن ممارسة السلطة الرئاسية، إن مما عمق ورسخ من كثرة التعليمات الموجهة للبلديات من السلطة المركزية هو كثرة الإحالات على التنظيم في المنظومة القانونية للبلدية، وهذا ما يمس بلامركزية البلدية واستقلاليتها.

الفقرة الثانية: الرقابة اللاحقة على مداوات المجلس الشعبي البلدي

إن صور هذه الرقابة تتمثل في:

أولا: سلطة التصديق

التصديق هو العمل القانوني الذي تقرر بمقتضاه سلطة الوصاية صلاحية العمل من عدم صلاحيته للتنفيذ، ويتخذ صورتان.

أ- **المصادقة الضمنية:** كقاعدة عامة تصبح مداوات المجلس الشعبي البلدي قابلة للتنفيذ بقوة القانون بعد مرور واحد وعشرين (21) يوما من إيداعها في الولاية وذلك من أجل أن يدلي الوالي برأيه أو قراره فيما يتعلق بشرعية المداولة وصحتها²³ وهو ما يعد مصادقة ضمنية بعد استيفاء القيد الزمني، ويعد البطلان في هذه الحالة نسبيا وليس بقوة القانون، وللوالي الحق في إثارتها متى اكتشفه خلال 21 يوم، وتحصن المداولة بعد نفاذ هذا الأجل²⁴.

ب- **المصادقة الصريحة:** عدد المشرع في القانون رقم 10-11 أنواعا من مداوات المجلس الشعبي البلدي أخضعها للمصادقة الصريحة لسلطة الوصاية ممثلة في الوالي قبل تنفيذها²⁵.

ثانيا: سلطة الإلغاء والإبطال

الإلغاء هو ذلك الإجراء الذي يمكن لجهة الوصاية بمقتضاه إنهاء آثار قرار صادر عن جهة لامركزية لأنه يخالف قاعدة قانونية، أي يخالف المشروعية، على أن يستند هذا الإلغاء بالضرورة إلى نص قانوني يخولها هذه السلطة، وان يكون ذلك خلال مواعيد محددة من أجل ضمان استقرار الأوضاع القانونية²⁶. إن الجديد في القانون البلدي رقم 10-11 هو استغناؤه عن البطلان النسبي واكتفاؤه بحالة البطلان المطلق والتي حصرها في ثلاثة حالات²⁷، إلا أن ما يعاب على المشرع عدم إلزام الوالي بتسبيب قراراته بالبطلان المطلق عكس ما كان معمولا به في القانون السابق للبلدية (القانون رقم 90-08) خاصة وان الحالات الثلاث للبطلان المطلق منها حالتان تحتلان تأويلات وتفسيرات أي أن للوالي السلطة التقديرية المطلقة، وهما

- المداوات المتخذة خرقا للدستور وغير المطابقة للقوانين والتنظيمات

- المداوات التي تمس برموز الدولة وشعاراتها .

إن تشديد الرقابة الوصائية الممارسة على أعمال المجلس الشعبي البلدي صورة من صورة السلطة الرئاسية وبالتالي ملمح واضح من ملامح عدم التركيز الإداري .

ثالثا: سلطة الحلول

هي تلك السلطة الاستثنائية التي تحال بموجبها سلطة التقرير إلى الوصاية بدلا من الشخص الخاضع للوصاية كجزء على امتناعه رغم تنبيهه وإنذاره، وهي اخطر أنواع الرقابة التي تمارسها سلطة الوصاية وأشدّها تأثيرا على استقلال الأشخاص العمومية اللامركزية²⁸.

إن افتقار الحلول لأهم ضمان وهو الإعذار يعد من مظاهر السلطة الرئاسية، وهو دليل على توجه المشرع نحو تشديد الوصاية على البلدية إلى الحد الذي يجعل منها وحدة من وحدات السلطة الرئاسية لا الرقابة الوصائية.

الفرع الثاني: صلاحيات رئيس المجلس الشعبي البلدي باعتباره ممثلاً للدولة

مكن القانون رئيس المجلس الشعبي البلدي من:

- اختصاصات باعتباره ممثلاً للبلدية (يكون فيها خاضعا لسلطة الوصاية الإدارية).
- صلاحيات باعتباره ممثلاً للدولة (يكون فيها خاضعا للسلطة الرئاسية الممارسة عليه من قبل الوالي) وهي ملمح واضح وجلي لعدم التركيز الإداري.
- وقد عدد القانون البلدي المجالات التي يكون فيها رئيس المجلس الشعبي البلدي ممثلاً للدولة:
- تمثيل الدولة على المستوى البلدي .
- ممارسة صلاحيات ضابط الحالة المدنية .
- الصلاحيات الضبطية الإدارية والقضائية²⁹.

المطلب الثالث: تشديد الرقابة المالية على البلدية

إن المشرع الجزائري يعطي أهمية كبيرة للنفقات العمومية ليس فقط بسبب حجمها، ولكن أيضا بسبب أهميتها في الحياة الاقتصادية وأثارها الاجتماعية، ويعتمد في تصنيف الرقابة على النفقات العمومية على المعيار الزمني ولهذا فإنه أخضع النفقة العمومية خاصة بالنسبة للبلدية إلى رقابة سابقة وأخرى أثناء الإنفاق وأخيرا رقابة لاحقة .

الفرع الأول: الرقابة السابقة للنفقة العمومية على مستوى البلدية

تسمى بالرقابة السابقة كونها تأتي قبل صدور القرار المتعلق بالإذن بالصرف وقبل إبرام العقود والصفقات العمومية وتنفيذها، وهي تهدف بالأساس إلى ضمان المشروعية ودقة الحسابات وكذا ملاءمة التصرفات المالية، ويمارس هذه الرقابة المراقب المالي³⁰، وتنصب هذه الرقابة على المرحلة الأولى من مراحل تنفيذ النفقة العمومية وهي مرحلة الالتزام، وهي رقابة وقائية³¹.

الفرع الثاني: الرقابة أثناء النفقة (رقابة المحاسب العمومي³² - أمين الخزينة البلدي-)

تنصب الرقابة الموكلة إلى المحاسب العمومي على مرحلة التأكد من صحة النفقة ومشروعيتها وعملية الدفع.

الفرع الثالث: هياكل الرقابة اللاحقة

وتسمى بالرقابة الخارجية، وتقوم بها هيئتان هما مجلس المحاسبة³³ والمفتشية العامة للمالية³⁴.

الفرع الرابع: الحلول المالي والإعانات والتخصيصات المركزية كمظهر للتبعية المالية للسلطة المركزية الفقرة الأولى: الحلول المالي

منح قانون البلدية رقم 10-11 للوالي سلطات حقيقية في مواجهة المجالس البلدية المنتخبة، حيث مكنه من أن يحل محل الهيئة التداولية والهيئة التنفيذية للبلدية .

1- حالات حلول الوالي محل الهيئة التداولية البلدية:

- حالة عدم التصويت على ميزانية متوازنة أو لم تنص على النفقات الإجبارية³⁵.

- حالة العجز في تنفيذ الميزانية³⁶.

- حالة حدوث اختلال بالمجلس الشعبي البلدي يؤدي لعدم التصويت على الميزانية³⁷.

الفقرة الثانية: حالة حلول الوالي محل الهيئة التنفيذية

يحل الوالي محل رئيس المجلس الشعبي البلدي بمقتضى أحكام المادة 76 مكرر 4 من القانون رقم 04-05³⁸ عند امتناعه عن إصدار نفقة لازمة. ويقوم الوالي مقامه أيضا عند امتناع رئيس البلدية حوالة قصد تغطية نفقة إجبارية أو إصدار سند تحصيل³⁹.

الفقرة الثالثة: الإعانات والتخصيصات المركزية الممنوحة للبلدية

إن مفهوم الإعانات ينصرف إلى تلك المبالغ الممنوحة من قبل الدولة لصالح الجماعات الإقليمية لمواجهة العجز الذي قد تتعرض له الميزانية، وكذا تمويل المشاريع الاقتصادية والاجتماعية وغيرها التي تدخل في إطار مخططاتها التنموية.

تأخذ الإعانات المركزية عدة صور حسب معيار جهة التمويل، نذكر منها:

- إعانات الصندوق المشترك للتضامن والضمان للجماعات المحلية.

- إعانات الصناديق الخاصة والمتخصصة.

إن سلطة الحلول الممنوحة للوالي والتبعية المالية للبلدية للسلطة المركزية فرضت تبعية عضوية ووظيفية وأعدمت فكرة اللامركزية. فبالرغم من نص الدستور والقوانين ذات الصلة على ان البلدية هيئة لامركزية، إلا ان القانون والنصوص التطبيقية له والناحية العملية أثبتنا أن مظاهر التبعية وتوسعها حولا البلدية لمجرد هيئة عدم تركيز تابعة للسلطة المركزية ليس لها من مهمة سوى تنفيذ السياسة العامة للدولة.

الخاتمة:

لقد ظهر جليا من خلال هذا المقال أن البلدية الجزائرية حتى تنسم باللامركزية الإدارية الحقيقية يجب أن تتوفر بحق على مقوماتها وهي: المنتخب الكفاء والاختصاصات والصلاحيات المعقولة والواضحة والموارد المالية الذاتية الكافية والإعانات المالية المركزية الغير مشروطة وكذا العلاقات التنظيمية الواضحة بين أعضاء المجالس الشعبية البلدية والإدارات المحلية ذات العلاقة معها . لقد تحولت البلدية عملا وواقعا إلى هيئة من هيئات عدم التركيز الإداري، ولم تعد تمت إلى اللامركزية الإدارية الحقيقية بصله.

فالنصوص الأساسية والقوانين المطبقة لها ذات العلاقة بالبلدية تؤكد في محتواها ان البلدية هي القاعدة الإقليمية للامركزية، وبالتالي تعوّل عليها الدولة كثيرا في تحقيق التنمية المحلية، لأن التنمية الوطنية ما هي إلا مجموع التنميات المحلية عبر بلديات الوطن، لكن الواقع الذي تعيشه البلدية الجزائرية منذ نشأتها يؤكد بما لا يدع مجالا للتردد أن نظام البلدية يفرض مراجعة حقيقية نابعة عن إرادة سياسية غير مترددة وحازمة لإيلاء البلدية - الخلية القاعدية- الأهمية القصوى حتى تنهض بواجباتها المتعددة والمتجددة لساكنتها وتحقق الإقلاع التنموي المحلي المنشود.

إن أي تأخير لهذه المراجعة الملحة سوف تنتج عنها آثار غير محبذة وطننا في غنى عنها.

النتائج:

نذكر من نتائج البحث المتوصل إليها، التالي:

- لم يتم التكريس الدستوري ولا القانوني للامركزية الإدارية بمقوماتها.
- تخلي المشرع عن اختصاصه الأصيل في التشريع للسلطة التنفيذية عن طريق الإحالة على التنظيم .
- انعكس ذلك بوضوح على مستوى مردود وأداء البلدية في الجزائر بعدم تمكينها من مقومات وأركان اللامركزية الإدارية، فأصبحت أقرب إلى هيئة عدم تركيز منها إلى جماعة محلية لا مركزية بحق.

التوصيات:

- حتى تكون البلدية لامركزية بحق يجب توفير مقومات لا مركزيتها، من:
- دسترة اللامركزية الإدارية والتنمية المحلية وعدم تركها لاجتهادات وتأويلات التشريع العادي والتنظيم.
 - نظام انتخابي خادم ومتكفل بانشغالات الساكنة ومحقق للتنمية المحلية، وهذا لا يتأتى إلا بترقية شروط الترشح لهذه المجالس المحلية لتفرض منتخبين (بفتح الخاء) أكفاء ذوو رصيد من التجربة في مجالات عمل عهدهم.
 - تمكين البلدية من تمويل ذاتي أصلا ومن إعانات مركزية غير مشروطة استثناء.
 - الانفتاح والاستفادة من التجارب الناجحة المتعلقة بالبلدية في الدول الأخرى وعدم حصرها فقط في النموذج الفرنسي مع احترام خصوصية البلدية الجزائرية.
 - العمل على إيجاد تقنين واحد (قانون واحد) يخص البلدية وكل ما يتعلق بها، منعا لتضارب النصوص وتفرقتها على مصادر عدة.

المصادر والمراجع:

أولاً: النصوص الأساسية

- 1- الميثاق الوطني لسنة 1976 الصادر بموجب الأمر رقم 57-76 المؤرخ في 05-07-1976، الجريدة الرسمية عدد 61 الصادر في 30-07-1976.
- 2- الميثاق الوطني لسنة 1986 الصادر بموجب المرسوم رقم 86-22 المؤرخ في 09 فيفري 1986، الجريدة الرسمية عدد 07، الصادرة في 16-02-1986.
- 3- دستور 1963 المؤرخ في 10-09-1963، الجريد الرسمية عدد 64 لسنة 1963.
- 4- دستور 1976 المؤرخ في 22-11-1976، الجريدة الرسمية عدد 94 لسنة 1976.
- 5- دستور 1989 الصادر بموجب المرسوم الرئاسي رقم 89-18 الممضى في 28 فيفري 1989، الجريدة الرسمية عدد 09 الصادرة في 01-03-1989.

ثانياً: القوانين

- 1- الأمر رقم 67-24 المؤرخ في 18-11-1967 المتعلق بالبلدية، الجريدة الرسمية رقم 06 لسنة 1967.
- 2- القانون رقم 80-05 المؤرخ في 01 مارس 1980 المتعلق بممارسة وظيفة المراقبة من طرف مجلس المحاسبة.
- 3- القانون رقم 90-08 المؤرخ في 11-04-1990 المتعلق بالبلدية، الجريدة الرسمية عدد 15 لسنة 1990.
- 4- القانون رقم 90-21 المؤرخ في 15-08-1990 المتعلق بالمحاسبة العمومية.
- 5- القانون رقم 04-05 المؤرخ في 14-08-2004 المعدل والمتمم للقانون رقم 90-27 المتعلق بالتهيئة والتعمير، الجريدة الرسمية رقم 51 لسنة 1990.
- 6- القانون رقم 11-10 المؤرخ في 03-07-2011 المتعلق بالبلدية، الجريدة الرسمية عدد 37 لسنة 2011.

ثالثاً: المراسيم

- 1- المرسوم رقم 80-53 المؤرخ في 11-03-1980 الذي يحدد تنظيم وسير وصلاحيات المفتشية العامة للمالية.
- 2- المرسوم التنفيذي رقم 91-26 المؤرخ في 02-02-1991 المتعلق بالقانون الاساسي الخاص بعمال قطاع البلديات، الجريدة الرسمية رقم 06 لسنة 1991.
- 3- المرسوم الرئاسي رقم 92-44 المؤرخ في 09-02-1992 الممدد بموجب المرسوم التشريعي 93-02 المؤرخ في 06 يناير 1993 المتضمن تمديد حالة الطوارئ، الجريدة الرسمية عدد 08 لسنة 1993.
- 4- المرسوم رقم 92-414 المؤرخ في 14-11-1992 المتعلق بالرقابة السابقة للنفقات العمومية الملتمزم بها، الجريدة الرسمية عدد 82 لسنة 1992.

الكتب:

- 1- بن داود إبراهيم، الرقابة المالية على النفقات العامة، الكتاب الحديث، القاهرة، 2009.
- 2- صالح فؤاد، مبادئ القانون الإداري الجزائري، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 1983.
- 3- عادل بوعمران، البلدية في التشريع الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2010.
- 4- علاء الدين عشي، مدخل القانون الإداري، التنظيم الإداري، الجزء الأول، دار الهدى للنشر، 2011، الجزائر.

المذكرات:

- مقطف خيرة، تطبيق اللامركزية في الجزائر من 1967 إلى يومنا هذا (2002)، مذكرة ماجستير، فرع الإدارة والمالية، كلية الحقوق، بن عكنون، الجزائر، 2001-2002.

المقالات:

- 1- د احمد غراب، ضرورة التمييز بين مصطلحي الاختصاص والصلاحية في المجال القانوني، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 37 لشهر ديسمبر 2017، جامعة باتنة 01.
- 2- د بكر القباني، الوصاية الإدارية، مجلة القانون والاقتصاد، عدد 52 سنة 1984.

الهوامش:

- 1- الميثاق الوطني لسنة 1976 الصادر بموجب الأمر رقم 57-76 المؤرخ في 05 يوليو 1976، ج، ج، ج، ج عدد 61 الصادر في 30 يوليو 1976.
- 2- المادة 09 من دستور الجمهورية الجزائرية المؤرخ في 09 سبتمبر 1963، الجريدة الرسمية عدد 64.
- 3- دستور 1976 الصادر بموجب الأمر رقم 97-76 المؤرخ في 22-11-1976، ج، ج، ج، ج عدد 94 الصادرة بتاريخ 24-11-1976.
- 4- المادة 150 من دستور 1976، مرجع سابق.
- 5- دستور 23 فيفري 1989، الصادر بموجب المرسوم الرئاسي رقم 89-18 ممضى في 28 فيفري 1989، ج، ج، ج، ج عدد 09 الصادر في 01 مارس 1989.
- 6- مقطف خيرة، تطبيق اللامركزية في الجزائر من 1967 إلى 2002، مذكرة ماجستير، فرع الإدارة والمالية، كلية الحقوق، بن عكنون، الجزائر، 2001-2002، ص 278.
- 7- المراسيم المعنية هي : المرسوم التنفيذي رقم 81-267 ثم من المرسوم التنفيذي رقم 81-371 إلى المرسوم التنفيذي رقم 81-387 بتاريخ 26-12-1981، ثم المرسوم رقم 82-192 .
- 8- القانون رقم 90-08 المؤرخ في 07 افريل 1990 المتعلق بالبلدية، ج، ج، ج، ج عدد 15 الصادر في 11 افريل 1990.
- 9- المرسوم الرئاسي رقم 92-44 المؤرخ في 09 فيفري 1992، وتم تمديدها بموجب مرسوم تشريعي رقم 93-02 المؤرخ في 06 يناير 1993 المتضمن تمديد حالة الطوارئ، ج، ج، ج، ج عدد 08 الصادر بتاريخ 19 يناير 1993.
- 10- القانون رقم 11-10 المتعلق بالبلدية، المؤرخ في 22 يونيو 2011، ج، ج، ج، ج عدد 37 الصادر في 03 يوليو 2011.
- 11- يرجع إلى مقال الدكتور احمد غراب، ضرورة التمييز بين مصطلحي الاختصاص والصلاحية في المجال القانوني، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 37، ديسمبر 2017، جامعة باتنة 01، ص 175. حيث عرف الاختصاصات بأنها ما ينفرد به شخص او جهة ما من سلطات حصرية لهذا الشخص او هذه الجهة، إختص بالامر إذا انفرد به ولم يشاركه فيه غيره. أما الصلاحيات فهي مجموعة السلطات المخولة قانونا لشخص ما او جهة ما دون مانع قانوني أن تكون ذات السلطات مخولة لجهة أخرى.
- 12- القانون رقم 11-10 المتعلق بالبلدية المؤرخ في 22 جويلية 2011، الصادر بالجريدة الرسمية رقم 37 بتاريخ 03-07-2011.
- 13- انظر المادتان 46 و47 من القانون رقم 11-10 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 14- انظر المادة 57 من القانون رقم 11-10 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.

- 15- انظر المادة 15 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 16- انظر المواد 29، 125، 126، 129، 139، 180، 190 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 17- المرسوم التنفيذي رقم 91-26 ل 02 فيفري 1991 المتعلق بالقانون الأساسي الخاص بعمال قطاع البلديات، ج ر ج ج عدد 06.
- 18- القانون رقم 14-08 المؤرخ في 20-08-2014 الذي يعدل ويتمم الأمر رقم 70-21 المتعلق بالحالة المدنية، الجريدة الرسمية عدد 49 لسنة 2014.
- 19- المادة 52 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 20- عادل بو عمران، البلدية في التشريع الجزائري، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، 2010، ص 78.
- 21- بكر القباني، الوصاية الإدارية، مجلة القانون والاقتصاد، عدد 52، 1984، ص 13.
- 22- المادة 171 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 23- المادة 56 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 24- علاء الدين عشي، مدخل القانون الإداري، التنظيم الإداري، الجزء الأول، دار الهدى للنشر، 2011، الجزائر، ص 55، 56.
- 25- انظر المادة 57 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 26- صالح فؤاد، مبادئ القانون الإداري الجزائري، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1983، ص 113.
- 27- انظر المادة 59 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 28- عادل بو عمران، المرجع السابق، ص 113 و 114.
- 29- انظر المواد 43، 70، 71، 75، 101 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 30- انظر المرسوم رقم 92-414 المؤرخ في 14-11-1992، المتعلق بالرقابة السابقة للنفقات العمومية.
- 31- بن داود إبراهيم، الرقابة المالية على النفقات العامة، الكتاب الحديث، القاهرة، 2009، ص 118.
- 32- القانون رقم 90-21 المؤرخ في 15-08-1990، المتعلق بالمحاسبة العمومية.
- 33- القانون رقم 80-05 المؤرخ في 01 مارس 1980 المتعلق بممارسة وظيفة المراقبة من طرف مجلس المحاسبة.
- 34- المرسوم رقم 80-53 المؤرخ في 11-03-1980 الذي يحدد تنظيم وسير وصلاحيات المفتشية العامة للمالية.
- 35- المادة 183 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 36- المادة 184 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 37- المادة 186 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.
- 38- القانون رقم 04-05 المؤرخ في 14 أوت 2004، المعدل والمتمم للقانون رقم 90-27 المتعلق بالتهيئة والتعمير، ج، ر، ج، عدد 51 الصادرة في 15 أوت 2004.
- 39- المادة 203 من القانون رقم 10-11 المتعلق بالبلدية، مرجع سابق.

التنازل عن الحق للغير بعوض - دراسة فقهية مقارنة -

Waiver of right; Financial compensation; Permission to waiver

طالب دكتوراه بخاري بوهرة* المشرف أ.د/ عثمان بلخير

جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان

manahijd@gmail.com bouharra.boukh@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/01

تاريخ الإرسال: 2019/09/17

الملخص:

تدور فكرة هذا المقال حول بيان ماهية التنازل عن الحق للغير بعوض مالي، ودليل مشروعيته وطبيعته الفقهية، وأقسامه، كما أبرز الباحث بعض المصطلحات الفقهية القريبة من مصطلح التنازل وبين علاقته بها، وهو ما حاول توضيحه في هذا المقال، وقد جاء المقال في مقدمة، ثلاثة مباحث، وخاتمة، المبحث الأول كان في بيان مفهوم التنازل عن الحق بعوض وعلاقته ببعض المصطلحات الفقهية الأخرى، والثاني في مشروعية التنازل عن الحق بعوض، طبيعة عقد التنازل عن الحق بعوض، وأقسامه، و الثالث في نماذج تطبيقية من مسائل الأحوال الشخصية، وأمّا الخاتمة فقد ضمنها أهم النتائج والتوصيات .

الكلمات المفتاحية: تنازل عن الحق، عوض مالي، مشروعية التنازل، تكييف التنازل الفقهي، التنازل بالمال.

ABSTRACT:

The idea of this article revolves around the statement of the waiver of the right of others to money, and evidence of its permissibility, nature and sections, as the researcher explained some terms close to the term assignment and its relationship to it.

The article is an introduction, three parts and a conclusion. The first part was in a statement of concept Waiver of the right with money and its relationship with some other terms, the second in the legitimacy of waiver of the right with money, and the third in nature of the contract of waiver of the right to money and its sections, and the conclusion in the most important results reached.

Key Words: Waiver of right, Financial compensation, Waiver in fikh, Permission to waiver, Waiver of money.

مقدمة:

من فضل الله - على عباده أن أرسل إليهم رسلاً مبشرين ومنذرين ولم يتركهم هملاً، اشتملت شريعته الغراء على كل ما يحتاجه البشر في دينهم ودنياهم، بيّنت لهم الأحكام ونظمت علاقاتهم، وأرشدتهم إلى التعامل السليم في جميع المعاملات التي تحدث بينهم، ووضعت لها أسساً ومناهج لا يزيغ عنها إلا محروم شقي.

ولم تغفل عما قد يحدث بينهم من شقاق وخصوم ونزاعات لكثرة هذه المعاملات واختلاف أحوال الناس فيها، فأرشدتهم إلى ما يزيل هذا الشقاق والنزاع، فشرعت لهم الصلح في جميع مناحي الحياة وارتباطات الإنسان، ولعل من أبرز ارتباطاته ما تعلق منه بالتنازل عن بعض حقوقه لفضّ النزاعات،

* المؤلف المرسل.

لأجل ذلك نجد الكثير من الآيات الكريّيات والأحاديث الشريّيات تدعو النَّاس إلى الإصلاح، وترشدهم إلى كفيّيته وتحتّم على العمل به .

ولأهمّية هذا الجانب من الفقه رأيت أن يكون هذا المقال في جانب مهم من جوانب الصلح ألا وهو التنازل عن الحق للغير بعوض، كأن يتنازل أحد الورثة لغيره من الورثة عن نصيبه من الميراث مقابل عوض مادي يأخذه، أو أن تتنازل زوجة لزوجها عن بعض حقوقها كالصّداق، النّفقة، الحضانة، أو السكن مقابل عوض يصطلحان عليه .

الإشكالية:

يطرح هذا الموضوع إشكالية عامة تتعلق بما يميز العلاقة بين المتنازل والمتنازل له في التنازل عن الحق للغير بعوض، هل هي ذات طابع خاص، بحيث ينفرد هذا النَّصْرَف بمجموعة من الخصائص وتترتب عليه مجموعة من الآثار والالتزامات ؟

وما الذي يميّز التنازل عن الحق بعوض مادي عن بقية التصرفات الفقهية ذات الصلة الوثيقة به؟ وبناءً على هذه الإشكالية العامة تطرح التساؤلات التالية:

أولاً: كيف ينظر الفقه الإسلامي إلى العلاقة بين المتنازل والمتنازل له، وما مدى مشروعية هذا النَّصْرَف ؟
ثانياً: ما طبيعة هذا النَّصْرَف الفقهية وخصائصه وصوره الفقهية ؟

ثالثاً: إذا كان هذا النَّصْرَف هو تصرف عقدي، فما هي أركان التنازل عن الحق بعوض وما هي شروطه ؟
رابعاً: هل التعبير عن ترك الحقوق مقابل عوض مالي يناسبه مصطلح التنازل، أو بعبارة أدق: لماذا نعبر عن هذا النَّصْرَف بالتنازل بدل المصطلحات الفقهية الأخرى؟

خامساً: هل الحقوق على شاكلة واحدة في هذا النَّصْرَف؟

سادساً: ما هي ضوابط الحقوق القابلة للتنازل والعوض المالي ؟

المبحث الأول: تعريف التنازل عن الحق للغير بعوض، وعلاقته ببعض المصطلحات الفقهية .

المطلب الأول: تعريف مفردات التنازل عن الحق للغير بعوض.

إنّ التنازل عن الحق للغير بعوض مركب من كلمات ثلاث وهي: التنازل، الحق، والعوض؛ ومفهومه متوقف على معرفة كل لفظ منها، وذلك أنّ تعريف اللفظ المركب بتمامه متوقفٌ على تعريف أجزائه، لذلك كان من الأنسب أن أعرف كل لفظ منها على حدة، ثمّ أعرفه باعتباره لفظاً مركباً .

الفرع الأول: تعريف التنازل لغة واصطلاحاً

أولاً/ التنازل لغة: من فعل نَزَلَ نُزُولاً، هَبَطَ مِنْ عَلْوٍ إِلَى سَفَلٍ، يقال: نَزَلَ فلانٌ عن الأمر أو الحق إذا تركه، ونزل به مكرهه أصابه، ونزل على إرادة زميله وافقه الرأي وترك رأيه، وتنازل القوم إذا نزلوا للقتال، والتنازل تفاعل من نزل، ولا يكون التفاعل إلا بين اثنين فأكثر، متنازل ومتنازل له، تنازل فلان عن الشيء إذا تركه وتخلّى عنه ليتسلمه غيره، تنازل عن حقه في الرئاسة ليتسلمها غيره، وتنازلت عن حقه في التركة، أي: تركته وتخلت عنه وتسلمه غيرها⁽¹⁾.

ثانياً/ التنازل اصطلاحاً: إن كان التنازل بعوض، عدّه الأستاذ وهبة الزحيلي من قبيل: "المصالحة على ترك نظير المال"، وإن كان بغير عوض قال هو: ((من قبيل الإبراء))، الذي يكون فيه إسقاط الدين عن المدين من قبيل التصدق والهبة⁽²⁾.

الفرع الثاني: تعريف الحق لغة واصطلاحاً

أولاً: الحق لغة: الحقُّ: جمعه حُقُوقٌ و حِقَاقٌ، و حَقَّقْتُ الأمرَ أَحَقُّهُ حَقًّا وَأَحَقَّقْتُهُ: كُنْتُ منه على يَقِينٍ⁽³⁾، وله معان كثيرة في اللغة منها: أنه نقيضُ الباطل⁽⁴⁾؛ ويطلق على الموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره⁽⁵⁾؛ ويأتي بمعنى المطابقة والموافق⁽⁶⁾، والحق يطلق على الملك⁽⁷⁾.

ثانياً: تعريف الحق اصطلاحاً: لعل من أبرز اتجاهات الفقهاء في تعريف الحق اتجاهين اثنين هما:

الاتجاه الأول: تعريف الحق بمعناه اللغوي الإيجاب والإثبات⁽⁸⁾، أو الملك والاختصاص⁽⁹⁾،

وغيرها من معانيه اللغوية الأخرى؛ ومن هذه التعريفات:

أ - تعريف ابن نجيم: عرّفه بقوله "الحق ما يستحقُّه الرجل"⁽¹⁰⁾.

ب- تعريف اللكنوي: حيث عرّفه بقوله: "حكم يثبت"⁽¹¹⁾، ومرة قال: ((الحقيقة من حق، أي: ثبت))⁽¹²⁾.

الاتجاه الثاني: تعريف الحق باعتبار قسمه الذي ينتمي إليه: حق الله، حق العبد أو حق مشترك

بينهما، فعرفوا حق الله - ب: "ما يتعلّق به النفعُ العامُّ للعالمِ مِنْ غيرِ اختصاصٍ بأحدٍ"⁽¹³⁾؛ وعرفوا حق العبد ب: "ما يتعلّق به مصلحةٌ خاصّةٌ كحرمةِ مالٍ الغير"⁽¹⁴⁾.

فتبين لنا أنّ الحق هو: ملكٌ و اختصاصٌ و استثناءٌ يقرر الشارع الحكيم به سلطةً لصاحبه على محل ما تحقيقاً لمصلحة معلومة، كحق المرأة في النفقة، وحقها في الحضانة، وحقها في المسكن وغيرها.

الفرع الثالث: تعريف العوض لغة واصطلاحاً

أولاً: العوض لغة: من مادة (عاض) ، وهو الخلفُ والبَدَلُ من الشيء، والعوضُ بكسر العين وفتح

الواو كعَنْبٍ، وجمعه أعواض، جاء في القاموس المحيط: ((العوضُ كعَنْبٍ: الخلفُ))⁽¹⁵⁾؛ يقال:

استعاضه، أي: سأله العوض فعوضه، أي: أعطاه إياه، واعتاض: أخذ العوض، وعاضه بكذا وعنه ومنه: أعطاه إياه⁽¹⁶⁾؛ وقيل: لفظ العوض قريب من لفظ البدل من الشيء وليس مرادفاً له⁽¹⁷⁾.

ثانياً: العوض اصطلاحاً: عرّف العوض في اصطلاح الفقهاء بتعريفات عدة منها:

تعريف الإمام القرافي:، حيث عرّفه بقوله: "ما يبذل في مقابلة غيره"⁽¹⁸⁾؛ وعرّفه صاحب كتاب

التوقيف، فقال: "العوض قيام شيء مقام آخر"⁽¹⁹⁾.

وفي مصطلحات مركز المعجم الفقهي: "المال الذي يدفع في العقود والمعاملات ثمناً أو بدلاً للمعقود

عليه"⁽²⁰⁾.

المطلب الثاني: تعريف التنازل عن الحق بعوض باعتباره لفظاً مركباً

لعل من أبرز تعريفات المعاصرين تعريفين اثنين:

أولاً/ تعريف الأستاذ يعقوب الدهلوي: جاء تعريفه كما يلي:

"تَرَكَ صَاحِبُ الحَقِّ أَوْ مَنْ يَنْوِبُ عَنْهُ حَقَّهُ غَيْرَ الْمُعَيَّنِ أَوْ الْمُعَيَّنِ فِي ذِمَّةِ شَخْصٍ، أَوْ تَمْلِيكُهُ إِيَّاهُ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ، سِوَاءَ كَانِ الحَقُّ مَالِيًّا أَوْ غَيْرَ مَالِيٍّ كُلُّهُ أَوْ بَعْضُهُ، بِعَوْضٍ أَوْ بِغَيْرِ عَوْضٍ"⁽²¹⁾.

ثانياً/ تعريف الأستاذ عبد الكريم السماعيل، حيث عرّفه بـ: "تَرَكَ مَنْ لَهُ الحَقُّ حَقَّهُ لِغَيْرِهِ بِعَوْضٍ

أَوْ بِغَيْرِهِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِهِ مِنْ مِلْكِيَّتِهِ"⁽²²⁾.

ثالثاً / التعريف المقترح: بعد أن تطرقنا فيما سبق لمفردات هذا المفهوم لغة واصطلاحاً، وبعد

التفحص والنظر الدقيق في مفاهيم المصطلحات الأخرى القريبة منه، رأيت أن أصطلح على هذا المفهوم

انطلاقاً من تعريفات المصطلحات الأخرى القريبة منه بما يأتي:

((التنازل عن الحق للغير بعوض هو: "إخلاء صاحب الحق أو نائبه المحلّ من حق مالكه فيه لغيره بعوض"؛ أو هو: "إخلاء المحل من حق مالكه لغيره بعوض").

المطلب الثالث: مصطلحات فقهية قريبة من مصطلح التنازل وعلاقته بها

الفرع الأول: الإسقاط

أولاً - تعريف الإسقاط لغة واصطلاحاً

1 - الإسقاط لغةً: من مادة (سقط)، جاء في مقاييس اللغة: ((السين والقاف والطاء أصل واحد يدل على الوقوع))⁽²³⁾، وله معان أخرى في اللغة غير الوقوع منها: النزول⁽²⁴⁾، ويأتي بمعنى الخطأ في القول وما شابهه وقريب منه العثرة والزلة، يقال: سقط من يدي وسقط في يد الرجل زل وأخطأ، ويأتي بمعنى طرح الشيء وإزالته⁽²⁵⁾.

2 - الإسقاط اصطلاحاً: من تعريفات المتأخرين التي وجدت اهتمام الباحثين المعاصرين ما يأتي:
أ/ تعريف الأستاذ البرديسي؛ عرفه بـ: "تلاشي الحق وزواله نهائياً وعدم نقله إلى غير المختص، سواء كان هذا التلاشي بعوض أو بغير عوض"⁽²⁶⁾.

ب/ تعريف الأستاذ شليبيك؛ حيث عرف الإسقاط عن الحق بقوله: "إزالة الحق أو الملك لا إلى مالك أو مستحق تقرباً إلى الله تعالى بصيغة مخصوصة"⁽²⁷⁾.

ثانياً: علاقة التنازل بالإسقاط.

الإسقاط كما سبق هو: "تلاشي الحق وزواله نهائياً وعدم نقله إلى غير المختص، سواء كان هذا التلاشي بعوض أو بغير عوض".

ومن أبرز خصائصه التي تميزه عن التنازل ما يأتي:

- الحق في الإسقاط لا يُنقل من شخص إلى آخر أو يملك بخلاف التنازل الذي يتضمن النقل والتمليك للطرف الآخر، وذلك لأن الإسقاط هو زوال الحق وتلاشي من صاحبه نهائياً وعدم نقله⁽²⁸⁾.
- الحق في التنازل لا تسقط المطالبة به بعد التنازل إن أخل المتنازل له بأركانه وشروطه لأنه يتضمن النقل والتمليك مثل الهبة والبيع بخلاف الإسقاط؛ فتسقط المطالبة بالحق فيه بعد الإسقاط، لأن الساقط ينتهي ويتلاشى ولا ينتقل، وذلك كالطلاق والعق والعتق عن القصاص⁽²⁹⁾.
- الإسقاط لا يكون في الأعيان كما قال جمهور الفقهاء، وذلك لأن المعين لا يسقط ولا يتصور⁽³⁰⁾.

الفرع الثاني: الإبراء.

أولاً- تعريف الإبراء لغة واصطلاحاً

1- الإبراء لغةً: أصل الإبراء من مادة (برأ) ، يقال: برئ المريض برأ برأ وبرأاً: شفي وتخلص مما به؛ وبرأ من فلان براءةً: تباعد وتخلي عنه ، وبرأ من الدين والعيب والتهمة: خلص وخلا منها، فالإبراء هو إذن الخلاص، التخلي، والمباعدة عن الشيء⁽³¹⁾.

2- الإبراء اصطلاحاً: لم يعتن المتقدمون من الفقهاء بتعريف الإبراء تعريفاً حديداً، بل عرفوه بالرسم، وفيما يلي بعض تعريفاتهم للإبراء:

أ- تعريف شهاب الدين الحموي: في كتابه غمز عيون البصائر: "الإبراء إسقاط وهبة الدين ممن عليه الدين"⁽³²⁾.

ب- تعريف القرافي المالكي: حيث ساوى الإبراء بالإسقاط وقال: "الإبراء الإسقاط"⁽³³⁾.

كما ينبغي الإشارة إلى أنّ المالكية رحمهم الله مختلفون في ماهية الإبراء؛ فذهب بعضهم إلى أنّ الإبراء إسقاطٌ وليس تمليكاً كما هو الحال في تعريفنا هذا، وذهب البعض الآخر إلى أنّه تملكٌ وهو من قبيل الهبة⁽³⁴⁾.

ج- تعريف المنشور في القواعد: "تمليك في حق من له الدين، إسقاط في حق المدين"⁽³⁵⁾. والملاحظ على هذا التعريف أنّ الإبراء عند الشافعية هو تملك وإسقاط، تملك للمدين وإسقاط للدائن.

د- تعريف الكافي في فقه الحنابلة: ((الإبراء إسقاطٌ وليس بتمليك))⁽³⁶⁾. وبهذا يتجلى لنا أنّ جمهور فقهاء المذاهب يرون أنّ الإبراء هو إسقاطٌ وليس تملكاً، ويكاد الفقهاء يطبقونه على إسقاط الدين فقط ويمنعونه في إسقاط الأعيان، كما هو الظاهر من صنيعهم في كتبهم؛ في حين يرى بعض الفقهاء الآخرين أنّ الإبراء يكون أيضاً في الأعيان⁽³⁷⁾.

ثانياً - علاقة التنازل بالإبراء

من أبرز ما يميز التنازل عن الإبراء ما يلي:

- أنّ الإبراء مثل الإسقاط لا ينقل ولا يملك وتسقط المطالبة به⁽³⁸⁾، والتنازل فيه نقلٌ للحق وتمليكه ولا تسقط المطالبة به.

- الإبراء يكون في الدّمة، ويحصره كثيرٌ من الفقهاء في الدين فقط، ولا يكون في الأعيان⁽³⁹⁾، أمّا التنازل فيصلح أن يكون في الأعيان كما في تخارج الورثة و النّزول عن الوظائف وغيرها .

الفرع الثالث: الملك والتمليك.

أولاً- تعريف الملك لغة واصطلاحاً .

1 - الملك لغة: المَلْكُ بفتح الميم وضمها وكسرها: ما ملكت اليد من مالٍ وخَوَلٍ، وهو احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به؛ مَلَكَ الشيء: حازه وانفرد بالتصرف فيه، وأَمَلَكَهُ الشيء جعله مَلَكًا له، يقال: أَمَلَكْتُ فلاناً أمره: خلاه وشأنه، ومَلَكْتُ فلاناً الشيء: أملكه إياه⁽⁴⁰⁾.

2 - الملك اصطلاحاً: من أبرز التعريفات المتداولة بين الباحثين ما يأتي:

أ / تعريف ابن نجيم: ؛ حيث عرّف الملك بقوله: "الْفُدْرَةُ عَلَى النَّصْرِفِ ابْتِدَاءً إِلَّا لِمَانِعٍ"⁽⁴¹⁾.

ج / تعريف ابن تيمية:، حيث عرّف التملك بتعريفين اثنين هما:

الأول: "الْفُدْرَةُ الشَّرْعِيَّةُ عَلَى النَّصْرِفِ فِي الرَّقَبَةِ"⁽⁴²⁾.

الثاني: "الْفُدْرَةُ عَلَى النَّصْرِفِ الَّذِي أَبَاحَهُ الشَّارِعُ"⁽⁴³⁾.

ثانياً- علاقة التنازل بالتمليك:

لعلّ من أبرز ما يختلف فيه التنازل عن الملك ما يأتي:

أسباب ثبوت الملك متعددة منها ما كان بعوض كالبيع والإجارة، ومنها ما كان بغير عوض كالهبة والميراث أو وضع اليد أو الصيد وغيرها⁽⁴⁴⁾، أمّا التنازل فسبب ثبوت الملك فيه مقتصرٌ على ما نُقل من المتنازل إلى المتنازل له، فيكون التنازل سبباً من أسباب نقل الملك.

الفرع الرابع: الصلح.

أولاً - تعريف الصلح لغة واصطلاحاً .

1 - الصلح لغة: جاء في معجم مقاييس اللغة: ((الصاد واللام والحاء أصلٌ واحدٌ صحيح يدل على خلاف الفساد))، يقال: صلح الشيء يصلح صلاحاً، والصلح بالضم: السلم، والصلح: تصالح القوم بينهم، أي: اتفقوا فيما بينهم وقطعوا النزاع وزال عنهم الخلاف⁽⁴⁵⁾ .

2- الصلح اصطلاحاً: للصلح في كتب الفقهاء تعريفات كثيرة ؛ ومن أبرزها:

أ / تعريف ابن عرفة المالكي: ؛ فقد تتابع علماء المالكية في إيراده ، وفيه عرف الصلح ب: " انتقل عن حق أو دعوى ببعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه"⁽⁴⁶⁾ .

ب/ تعريف الصلح عند الشافعية ؛ حيث ورد تعريفه في كثير من مصنفاتهم ب: " عقْدٌ يحصل به قطع النزاع"⁽⁴⁷⁾ .

ثانياً - علاقة التنازل بالصلح:

الملاحظ على تعريفات الصلح عند الفقهاء أنهم متفقون على أنه يكون بين متصالحين أو طرفين، وأن الغرض منه هو رفع الخصومة والنزاع أو خوف حصولهما، والتنازل في حقيقة أمره هو عقد صلح بين المتنازل والمتنازل له، والصلح كما هو معلوم تسري عليه أحكام أقرب العقود شبيهاً له كما يقول الفقهاء بحسب مضمونه⁽⁴⁸⁾ .

الفرع الخامس: الفراغ أو الإفراغ

أولاً: تعريف الفراغ

1- الفراغ لغة: الفراغ: الخلاء؛ أي: أخلاه، وفرغ الرجل: مات، لأن جسمه خلا من روحه؛ والإفراغ: الصب، فرغ عليه الماء وأفرغه، وأفرغت الإناء إفراغاً، إذا قلبت ما فيه⁽⁴⁹⁾ .

2 - الفراغ اصطلاحاً: جاء في حاشية ابن عابدين: ((مَا قُلْنَا فِي الْفَرَاغِ عَنِ الْوَضِيفَةِ يُقَالُ: مِثْلُهُ فِي الْفَرَاغِ عَنِ حَقِّ التَّصَرُّفِ ...، ثُمَّ إِذَا فَرَّغَ عَنْهُ لِغَيْرِهِ... يَنْبَغِي أَنْ يَنْبُتَ الرَّجُوعُ لِلْمَفْرُوعِ لَهُ عَلَى الْفَارِغِ بِبَدَلِ الْفَرَاغِ))⁽⁵⁰⁾، كما هو الحال مع فريق الموسوعة الفقهية الكويتية، حيث عرفوا الفراغ ب: " التنازل عن حق من مثل وظيفة لها راتب، من وقف، ونحوه "، أو " التنازل عن الخلو من مالكة لغيره ببعوض"⁽⁵¹⁾ .

ثانياً: علاقة التنازل بالفراغ:

الفراغ هو: " التنازل عن حق من مثل وظيفة لها راتب من وقف، ونحوه "، أو هو: " التنازل عن الخلو من مالكة لغيره ببعوض"⁽⁵²⁾، وهو أقرب المصطلحات إلى التنازل، ولكن جرت عادة الفقهاء أن يطلقوا الفراغ على النزول عن الوظائف وهذا الظاهر من كتبهم عند حديثهم عنه، وقد بحثت في كتبهم الفقهاء ممن تكلم عن الفراغ فلم أظفر لهم بمثال واحدٍ آخر غير النزول عن الوظائف، فدل هذا على أنهم أرادوا بالفراغ النزول عن الوظائف لا غيرها⁽⁵³⁾ .

المبحث الثاني: مشروعية عقد التنازل عن الحق بعوض، طبيعته الفقهية وأقسامه

المطلب الأول: في أدلة مشروعية التنازل

الفرع الأول: في مشروعية التنازل عن الحقوق

أولاً: من القرآن الكريم

منها قوله (ﷺ) في شأن التنازل عن نصف المهر: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلنَّفَقَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 237)؛ فسر العفو هنا بالإسقاط⁽⁵⁴⁾.

ثانياً: من السنة النبوية .

منها ما روي عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه)، قَالَ: ((أَصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) ، فِي ثَمَارِ ابْتِاعَهَا فَكَثُرَ دَيْنُهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) : «تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ» ، فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لِعُرْمَانِهِ: ﴿ خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ لَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ ﴾))⁽⁵⁵⁾ ، فرغب (ﷺ) الدائنين وغيرهم في التصديق على الرجل للوفاء بدينه بالتنازل عن المطالبة بديونهم وإعانتة على أداء دينه.

الفرع الثاني: في مشروعية أخذ العوض مقابل التنازل عن الحق

أولاً: عموم الأدلة الشرعية الداعية إلى الصلح والإصلاح بين الناس

كقوله (ﷺ): ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 114)؛ ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: 128).

ثانياً: الأدلة الشرعية المانعة من أكل أموال الناس بالباطل، إلا ما كان منها عن تراض واستحقاق.

من القرآن الكريم: قوله (ﷺ): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (النساء: 29).

ومن السنة النبوية: ما روي عن أم سلمة ب أنها قالت: ((جَاءَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ يَخْتَصِمَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فِي مَوَارِيثَ بَيْنَهُمَا قَدْ دُرِسَتْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) : «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ ، أَوْ قَدْ قَالَ: لِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ ، فَإِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ يَأْتِي بِهَا اسْطِطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ، فَبَكَى الرَّجُلَانِ ، وَقَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَقِّي لِأَخِي ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) : «أَمَّا إِذْ قُلْتُمَا ، فَأَذْهَبَا فَاقْتَسِمَا ، ثُمَّ تَوَخَّيَا الْحَقَّ ، ثُمَّ اسْتَهَمَا ، ثُمَّ لِيَحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ»))⁽⁵⁶⁾.

المطلب الثاني: طبيعة التنازل عن الحق بعوض وأقسامه

التنازل عن الحق للغير بعوض في حقيقة أمره هو عقد صلح بين المتنازل والمتنازل له، هذا هو الأصل فيه ، والصلح كما يقول الفقهاء تجري عليه أحكام أقرب العقود شبيهاً له بحسب محتواه ومضمونه، وفي ذلك يقول الإمام الزيلعي: ((الأصل في الصلح أن يُحْمَلَ عَلَى أَشْبَهِ الْعُقُودِ لَهُ فَتَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُهُ))⁽⁵⁷⁾ ، ثم أتبع ذلك قائلاً: ((إِذَا وَقَعَ عَن مَالٍ بِمَالٍ يُنْظَرُ فَإِنْ وَقَعَ عَلَى خِلَافِ جِنْسِ الْمُدَّعَى فَهُوَ بَيْعٌ وَشِرَاءٌ كَمَا ذَكَرْنَا هُنَا ، وَإِنْ وَقَعَ عَلَى جِنْسِهِ فَإِنْ كَانَ بِأَقْلٍ مِنَ الْمُدَّعَى فَهُوَ حَطٌّ وَإِبْرَاءٌ ، وَإِنْ كَانَ بِمِثْلِهِ فَهُوَ قَبْضٌ وَاسْتِيفَاءٌ ، وَإِنْ كَانَ بِأَكْثَرٍ مِنْهُ فَهُوَ فَضْلٌ وَرَبَاً))⁽⁵⁸⁾.

الفرع الأول : تكييف عقد التنازل بعوض في عقود المعاوضات

إذا نظرنا إلى الأشياء التي يسعى الناس لتبادلها وإجراء المعاوضات عليها، نجدها في كل ما يملكه الإنسان من: الأعيان، الديون، المنافع، الحقوق (59).

أولاً/ تكييف عقد التنازل عن الحق بعوض في البيع والإجارة

1 - تكييف عقد التنازل عن الحق بعوض عقد بيع

أ - تعريف البيع لغة واصطلاحاً

تعريف البيع لغة: البَيْعُ: مَنْ حُرُوفِ الْأَضْدَادِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، يُقَالُ: بَاعَ فُلَانٌ إِذَا اشْتَرَى، وَبَاعَ مِنْ غَيْرِهِ، وَمِنْهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ: إِنَّ الشَّبَابَ لَرَابِحٌ مَنْ بَاعَهُ .. وَالشَّيْبُ لَيْسَ لِبَائِعِيهِ تِجَارٌ؛ أَي: مَنْ اشْتَرَاهُ (60).

تعريف البيع اصطلاحاً: للفقهاء في البيع تعريفات كثيرة، نختار منها ما يلي على حسب المذاهب مع بيان بعض القيود والمحترزات:

✓ تعريف الحنفية: من أبرز ما عرفوا به البيع: ((مُبَادَلَةٌ شَيْءٍ مَرْغُوبٍ فِيهِ بِمِثْلِهِ عَلَى وَجْهِ مُفِيدٍ مَخْصُوصٍ)) (61).

✓ تعريف المالكية: من أشهر ما عرفوا به البيع: ((عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ عَلَى غَيْرِ مَنَافِعٍ، وَلَا مُنْعَةٍ لَدَّةٍ، دُو مُكَائِسَةٍ، أَحَدٌ عَوْضِيهِ غَيْرُ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ، مُعَيَّنٌ، غَيْرُ الْعَيْنِ فِيهِ)) (62).

✓ تعريف الشافعية: من أفضل ما عرفوا به البيع: ((عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ مَالِيَّةٌ تُفِيدُ مَلِكًا عَيْنٍ أَوْ مُنْفَعَةٍ عَلَى التَّأْيِيدِ)) (63).

✓ تعريف الحنابلة: من تعريفاتهم له: ((مُبَادَلَةٌ مَالٍ وَلَوْ فِي الذِّمَّةِ أَوْ مُنْفَعَةٍ مُبَاحَةٍ كَمَثَلِ بَيْعِ مِثْلِهِمَا، عَلَى التَّأْيِيدِ، غَيْرَ رِبَاً وَقَرْضٍ)) (64).

ب - موقف الفقهاء من بيع الحقوق:

من المسائل التي تعرض لها الفقهاء في بيع الحقوق قديماً مسألة بيع الحقوق العرفية، وهي ما ثبتت لأصحابها بحكم العادة والعرف، وهذه الحقوق أخذت شرعيتها من حيث أنّ الشريعة الإسلامية أقرتها عن طريق إقرارها للعرف والتعامل بين الناس، فكان مأخذها الأصيل هو العرف، كحق المرور إلى أرض من طريق هو جزء من أرض مملوكة للغير، وكذا حق الشرب وحق المجرى وحق المسيل وحق التعلّي، وهي ما تسمى بحقوق الارتفاق.

ومن تعريفاتهم لها: ((حَقٌّ مُقَرَّرٌ عَلَى عَقَارٍ لِمَنْفَعَةٍ عَقَارٍ لِشَخْصٍ آخَرَ)) (65)، فهذه الحقوق تعتبر عند الجمهور مالاً، فيجوز بيعها، وهبتها، وتورث، وذلك على أصلهم في معنى المال، وذهب الحنفية إلى أنّ هذه الحقوق ليست أموالاً، فلا يجوز بيعها أو هبتها مستقلة عما هي تابعة له من أرض أو غيرها (66).

2- تكييف عقد التنازل عن الحق بعوض عقد إجارة .

أ- تعريف الإجارة لغة واصطلاحاً

الإجارة لغة: الإجارة اسم من الأجر، و من معانيه: الكِرَاءُ عَلَى الْعَمَلِ؛ وَالْإِجَارَةُ مَا يُعْطَى الْأَجِيرُ مِنْ أَجْرٍ فِي عَمَلِهِ (67).

الإجارة اصطلاحاً:

✓ عند الحنفية: عرّفت الإجارة في «المبسوط» بـ: ((عَقْدٌ عَلَى الْمَنْفَعَةِ بِعَوْضٍ هُوَ مَالٌ)) (68).

✓ عند المالكية: عرّفت بـ: ((عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ عَلَى تَمْلِيكِ مَنْفَعَةٍ كَائِنَةٍ وَمَجْعُولَةٍ فِي نَظِيرِ عَوْضٍ أَمَدًا مَعْلُومًا أَوْ قَدْرًا مَعْلُومًا)) (69).

✓ **عند الشافعية:** جاء تعريفها في «مغني المحتاج» ب: ((عَقْدٌ عَلَى مَنَفَعَةٍ مَقْصُودَةٍ مَعْلُومَةٍ قَابِلَةٍ لِلْبَدْلِ وَالْإِبَاحَةِ بِعَوَضٍ مَعْلُومٍ))⁽⁷⁰⁾.

✓ **عند الحنابلة:** عرفها في «الروض المربع» ب: ((عَقْدٌ عَلَى مَنَفَعَةٍ مُبَاحَةٍ مَعْلُومَةٍ مُدَّةً مَعْلُومَةً مِنْ عَيْنٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مَوْصُوفَةٍ فِي الذِّمَّةِ مُدَّةً مَعْلُومَةً أَوْ عَمَلٍ مَعْلُومٍ بِعَوَضٍ مَعْلُومٍ))⁽⁷¹⁾.
هذه التعريفات تتفق كلها في:

● أن الإجارة عقد معاوضة، فخرج بذلك الهبة والإعارة وغيرها مما ليست من عقود المعاوضات

● أن الإجارة تكون على منفعة، فخرج البيع لأنه عقد معاوضة على تملك عين .

● يشترط في هذه المنفعة ما يأتي:

- أن تكون **مباحة**.

- أن تكون **معلومة معينة أو موصوفة في الذمة**.

- أن تكون **مقصودة**.

- أن تكون **معلومة**.

ب - عقد الإجارة على الحقوق

هذه المسألة مبنية على ما يصح جعله عوضاً في الإجارة وما لا يصح، فقد جعل الفقهاء رحمهم الله ضابطاً فيما تجوز إجارته مما لا تجوز، ومن ذلك: ما جاء في «الأشباه والنظائر»: ((كُلُّ عَيْنٍ يُنْتَفَعُ بِهَا مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهَا مَنَفَعَةً مُبَاحَةً، مَمْلُوكَةً، مَعْلُومَةً، مَقْصُودَةً تُضْمَنُ بِالْبَدْلِ، وَتُبَاحُ بِالْإِبَاحَةِ؛ فإِيرَادُ عَقْدِ الْإِجَارَةِ عَلَيْهَا جَائِزٌ قَطْعاً))⁽⁷²⁾، وفي «الحاوي»: ((وَأَمَّا الْمُؤَاجِرُ فَهُوَ كُلُّ عَيْنٍ صَحَّ الْإِنْتِفَاعُ بِهَا مَعَ بَقَائِهَا صَحَّتْ إِجَارَتُهَا، كَالدُّورِ وَالْعَقَارِ))⁽⁷³⁾، فالإجارة جائزة في كل ما ينتفع به من الأشياء مع بقاء عينها، والحقوق كما علمنا لها مدلول واسع في عرف الفقهاء حيث تطلق على الحقوق الخلقية: كحق الجار وحق صاحب، وحق المريض، وحق المسلم؛ وعلى الحقوق المالية: كحق البائع في الثمن، والمشتري في المبيع، وحق المؤجر في الأجرة؛ ويطلق كذلك على ما يقابل الأعيان المادية والمنافع المملوكة، كحق الشفعة وحق الحضانة، فلا مانع من إجراء عقد الإجارة على بعض الحقوق، خاصة إذا علمنا أن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة بالكويت عام [1409هـ / 1988م] حَسَمَ الأمر واعتبر في قرار له حتى الحقوق غير المادية (الحقوق المعنوية)، كالاسم التجاري، العنوان التجاري، وبراءة الاختراع حقوقاً مالية مصونة وترد عليها التصرفات الشرعية الواردة على الملكية⁽⁷⁴⁾.

فما شرع منها لدفع الضرر مثل: حق الشفعة، وحق الحضانة، وحق القسم للمرأة، وغيرها مما غايته دفع الضرر؛ فهذا النوع من الحقوق لا تجوز إجارته؛ لأن مجرد التصرف فيها بالبيع أو الإجارة دليل على ارتفاع الضرر الذي شرعت لأجله، والقاعدة: [الضرر يزال]، فحق الشفعة مثلاً؛ ثبت لدفع الضرر المتوقع حصوله على الطرف الثالث ولم يثبت أصالة، فهذه الحقوق لا تجوز إجارتها ولا بيعها، إذا تبين زوال الضرر أو انعدامه⁽⁷⁵⁾.

وما شرعت أصالة لا لدفع ضرر، كحق القصاص، وحق الإرث، وحق الولاء، وحق تمتع الزوج، ونحوها؛ ففيها التفصيل الآتي:

- لا يجوز التصرف في هذا النوع من الحقوق بالبيع أو الإجارة ، وذلك لأن هذه الحقوق إنما أثبتها الله جلّ وعلا لأشخاص متصفين بصفات معينة شخصية، فلا تباع ولا توهب ولا تورث، ويدل على ذلك: نهي النبي ﷺ عن بيع الولاء وهبته (76)، وقد نقل الإجماع في ذلك (77).

- ومع ذلك تقبل العوض المالي إن كان على سبيل الصلح والتنازل لا من باب البيع والإجارة، فولي القتل يجوز له أن يصلح القاتل على مال (الدية) في مقابل عفو عن القصاص بنص القرآن والسنة والإجماع، والزوج له أن يصلح زوجته على مال مقابل طلاقها أو عن طريق الخلع وهذا كله ثابت بالقرآن والسنة والإجماع (78)، فهذه الحقوق تجوز المعاوضة عليها على سبيل الصلح والتنازل، ولأصحابها فقط، ولكن الخلاف في الحقوق الثابتة لأصحابها عن طريق العرف والعادة، وذلك كحقوق الارتفاق: حق المرور، وحق الشرب، وحق المسيل، وغيرها مما ثبتت لأصحابها عن طريق العرف، لعادة: [العادة محكمة]؛ فأخذ العوض عنها مقابل إيجارها أو بيعها مختلف فيه: فمنعها الحنفية في المشهور (79)، وأجازها جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة (80).

وسبب الخلاف راجع إلى سببين:

السبب الأول: تعريف البيع، فمن عرفه: مبادلة المال بالمال، وخصّ بالمال الأعيان، منع بيع هذه الحقوق المجردة، على أنها ليست أعياناً، ومن عمّ تعريف البيع بحيث يشمل المنافع، أجاز (81).

والسبب الثاني: تفريقهم بين من يملك المنفعة ومن يملك حق الانتفاع (82).

قال ابن القيم: ((وعلى هذا الخلاف تُخرَجُ إجارة المستعار، فمن منعها، كاشافعي وأحمد ومن تبعهما قال: لم يملك المنفعة، وإنما ملك الانتفاع، ومن جوزها كمالك ومن تبعه قال: قد ملك المنفعة، وهذا يلزم عنده بالتوقيت، ولو أطلقها لزمّت في مدة ينتفع بمثلها عرفاً، فليس له الرجوع قبلها)) (83).

الفرع الثاني: أقسام التنازل عن الحق للغير بعوض

التنازل عن الحق بعوض عموماً مهما اختلفت صورته وأشكاله ينقسم إلى قسمين: تنازل عن حق مالي أو متعلق بمال، و تنازل عن حق غير مالي؛ ولكن قبل بيان ذلك ينبغي أن نخرج أولاً على نقطتين مهمتين لهما متعلق بما نحن فيه حتى نتمكن من معرفة ماهية الحقوق من عدمها، وهاتان النقطتان هما: الأولى: في ماهية المال لغة واصطلاحاً، والثانية: في جدلية المنفعة والمال، وهل تدخل المنفعة في مسمى المال أم لا؟

أولاً/ ماهية المال عند فقهاء المذاهب

1 - تعريف المال لغة: يطلق على كلّ ما تملكه الإنسان من جميع الأشياء (84) ، وجمعه أموال، قال ابن الأثير: ((المال في الأصل: ما يملك من الذهب والفضة ثم أطلق على كلّ ما يُفَنَى ويملك من الأعيان)) (85)، وقيل: سمي مالاً لأنه يميل الناس إليه بقلوبهم (86).

2- تعريف المال اصطلاحاً: تباينت آراء الفقهاء في تعريف المال تبايناً كبيراً، ولم تتفق كلمتهم على معنى مشترك، وفي ما يلي سنعرض لآراء المذاهب في ماهية المال وما يصدق عليه من الأشياء عندهم:

أ- المذهب الحنفي: عرفوا المال بتعريفات عدة منها: قولهم: «المال ما يميل إليه الطبع ويملكه الدّخار لوقت الحاجة» (87)، فأخرجوا المنفعة، وغيرها مما ليس عيناً.

ب- **المذهب المالكي:** فرّق فقهاء المالكية بين المال والمنفعة، ولم يدخلوا المنافع في مسمى المال أيضاً مثل الحنفية، ومما يدل على ذلك ما جاء في تعريف ابن عرفة للغصب حيث قال فيه: «أَخَذُ مَالٍ غَيْرِ مُنْفَعَةٍ ظُلْمًا فَهَرًا لَا بِخَوْفٍ وَقِتَالٍ»⁽⁸⁸⁾.

ج- **المذهب الشافعي:** المال عند الشافعية يشمل جميع الأشياء التي لها قيمة عينية كانت أو معنوية، فيدخلون المنافع في مسمى المال؛ لأنّ الأعيان لا تقصد لذاتها بل لمنافعها، وهي أحق باسم المال من الأعيان⁽⁸⁹⁾، وعلى هذا الأساس عرفوا المال: مثل ما جاء عن **الشافعي:** في الأم حيث قال: ((لَا يَقَعُ اسْمُ مَالٍ إِلَّا عَلَى مَا لَهُ قِيَمَةٌ يُبَاعُ بِهَا وَتَلْزَمُ مُتْلَفُهُ وَإِنْ قَلَّتْ، وَمَا لَا يَطْرَحُهُ النَّاسُ مِثْلُ الْفُلْسِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ))⁽⁹⁰⁾، فالضابط عند الشافعية في تحديد المال مرده إلى أمرين:

الأول: أن تكون له قيمة تثبت بوجوب الضمان على من أتلفه، والثاني: أن يكون منتفعا به محترماً عند الناس غير مهمل مطروح، فما أهمله الناس وطرحوه ولا ينتفع به لا يكون مالا.

د- **المذهب الحنبلي:** لم يشترط فقهاء الحنابلة العينية في مسمى المال وأدخلوا المنفعة فيه مثل الشافعية تماماً، ومن تعريفاتهم للمال ما يلي:

قالوا: « مَا فِيهِ مُنْفَعَةٌ مُبَاحَةٌ لِغَيْرِ ضَرُورَةٍ »⁽⁹¹⁾.

فالمعيار عند فقهاء الحنابلة في مسمى المال هو: أن ما فيه منفعة مباحة في الظرف الطبيعي المعتاد يعد مالا، وما لا منفعة فيه كالحشرات، أو فيه منفعة ولكنها محرمة كالخمر، أو أبيحت لضرورة كالميتة أو لحاجة كالكلب لا يعد مالا⁽⁹²⁾.

ثانيا/ مالية المنافع

1- تعريف المنفعة لغة واصطلاحاً

أ- **المنفعة في اللغة:** من النفع، والجمع: منافع؛ والنفع: الإفادة والخير وما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، وهو: ضد الضر⁽⁹³⁾.

ب- **المنفعة في الاصطلاح:** تعددت وجهات نظر علماء الشريعة في تحديد المنفعة واختلفوا فيها اختلافاً كبيراً؛ ولعل من أبرز هذه: رأي الجمهور من فقهاء المذاهب⁽⁹⁴⁾، فالمنافع متعلقة بالأعيان، وتتعدد وتختلف تبعاً لتعدد واختلاف أعيانها، وعلى هذا الرأي عرفها **ابن عرفة المالكي:** بقوله: « مَا لَا يُمَكِّنُ الْإِشَارَةَ إِلَيْهِ حِسًّا دُونَ إِضَافَةٍ، يُمَكِّنُ اسْتِيفَاؤُهُ، غَيْرَ جُزْءٍ مِمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ »⁽⁹⁵⁾، فقوله: « مَا لَا يُمَكِّنُ الْإِشَارَةَ إِلَيْهِ حِسًّا » قيد أخرج به ما يمكن الإشارة إليه حساً من الأعيان بنفسه كالثوب والدابة.

الفرع الثالث: أقسام التنازل عن الحق

التنازل مهما اختلفت صورته وأشكاله على ضربين، باعتبار متعلق الحق؛ فإن كان الحق متعلقاً بمالٍ أو منفعةٍ سمي: تنازل عن حق مالي، وإن كان متعلقاً بغير المال أو المنفعة سمي: تنازل عن حق غير مالي⁽⁹⁶⁾.

« فالحق المالي: » هو المتعلق بالأموال أو المنافع، أي: هو الذي يكون محلّه المال أو المنفعة، كحق البائع في النقود وحق المشتري في البضاعة، حق الشريك في الشفعة، حقوق الارتفاق، حق الخيار، حق المستأجر في السكنى، حق المرأة في المهر، حق المرأة في النفقة، حق حبس الرهن إلى سداد الدين، حق حبس المبيع حتى دفع الثمن، ونحوها⁽⁹⁷⁾.

وأما « الحق غير المالي»: فهو المتعلق بغير المال و المنافع ، كحق القصاص، حق الحرية، حق المرأة في الطلاق أو التفريق لعدم الإنفاق أو بسبب العيوب التناسلية أو للضرر أو لسوء العشرة أو للغبية أو الحبس، ومثله أيضا: حق الحضانة، حق الولاية على النفس، ونحو ذلك (98).

أولا/ التنازل عن الحق المالي:

عرّف التنازل عن الحق المالي بـ: « تَرْكُ صَاحِبِ الْحَقِّ حَقَّهُ الْمَالِيَّ، أَوْ الْمُتَعَلِّقِ بِالْمَالِ، وَتَرْكُ الْمُطَالِبَةِ بِهِ» (99)، أو هو: « إخلاء المحل من حق مالكة المالي لغيره بعوض » (100)، ومن التعريف يتضح أنّ التنازل عن الحق المالي ينقسم إلى قسمين:

1- التنازل عن حق مالي متعلق بمال أو منفعة: وهذا النوع من الحقوق يمكن أن يستعاض عنها بالمال؛ حيث يمكن بيع حقوق هذا النوع أو التنازل عنها (101)، كسائر الأعيان المالية، ومن أمثلة هذا النوع من التنازل:

- تنازل الدائن عن حقه في المطالبة بدينه الثابت في ذمة المدين .
- التنازل عن الحق في ضمان المتلفات .
- تنازل المشتري عن المطالبة بحقه في البضاعة التي سدد ثمنها .
- تنازل الرّاهن عن حقه في حبس الرّهن إلى سداد الدّين .

2- تنازل عن حق مالي غير متعلق بمال أو منفعة: وهذه الحقوق المالية ليست في مقابل مال مثل: المهر والنّفقة، حيث يتعلق المهر بالزّواج والدُّخول، وكلاهما ليس مالا، والنّفقة تستحقها الزوجة مقابل احتباسها لزوجها (102)؛ وهذا النوع من الحقوق يقبل الاستعاضة عنه بالمال أيضا، كما لو أرادت الزوجة أن تبرئ زوجها من المهر مقابل أن يعوضها بشيء خارج المهر، صحّ ذلك، وتملك الزوجة العوض، ويبرأ الزوج من المهر (103)؛ وكان تنازل الزوجة عن نفقة الماضي التي وجبت لها على زوجها المفرط بقضاء القاضي أو بغير قضائه مقابل شيء معين يصطلح عليه.

ومن أمثلة هذا النوع من التنازل:

- تنازل المرأة عن حقها في المهر الثابت لها بموجب عقد النكاح.
- تنازل الزوجة الغنية عن المطالبة بحقها في النفقة والسكنى الثابتين بموجب احتباسها لزوجها.
- تنازل أولياء القتل عن المطالبة بحقهم في الدية في القتل الخطأ .

ثانيا/ التنازل عن الحق غير المالي:

وعرّف التنازل عن الحق غير المالي بـ: « تَرْكُ صَاحِبِ الْحَقِّ حَقَّهُ غَيْرَ الْمَالِيَّ، وَتَرْكُ الْمُطَالِبَةِ بِهِ» (104)، أو هو: « إخلاء المحل من حق مالكة غير المالي لغيره بعوض » . ومن التعريف يتضح لنا أنّ التنازل عن الحق غير المالي ينقسم بدوره إلى قسمين:

1- تنازل عن حق غير مالي يتعلق بمال أو منفعة: لا يجوز الاستعاضة عنه بمال، مثل: ((الشُّفْعَةُ، حَيْثُ إِنَّ حَقَّ الشُّفْعَةِ قَبْلَ بَيْعِ الشَّرِيكِ حَقٌّ مُجَرَّدٌ، وَبَعْدَ الْبَيْعِ حَقٌّ ثَابِتٌ، وَهُوَ أَيْضًا حَقٌّ مُجَرَّدٌ، وَهُوَ حَقٌّ ضَعِيفٌ لَا يَصِحُّ الْإِسْتِعَاضَةُ عَنْهُ بِمَالٍ ؛ إِلَّا أَنَّ الشُّفْعَةَ حَقٌّ يَتَعَلَّقُ بِالْعَقَارِ، وَهُوَ مَالٌ بِالْإِجْمَاعِ)) (105).

2- تنازل عن حق غير مالي ولا يتعلق بمال أو منفعة: وهذا النوع من الحقوق على قسمين:

قسم تجوز الاستعاضة عنه بمال، مثل: الْقِصَاصُ؛ لأنّه حق غير مالي، ولا يتعلق بالمال، فهو عقوبة القتل أو الجرح العمد، وهو ليس مالا، ومع ذلك يجوز الاستعاضة عن حق القصاص بمال، وذلك عند الصلح عليه بالمال (106).

وقسم ثان لا يجوز الاستعاضة عنه بمال؛ ولكن قد يترتب عليه حقوقاً مالية، مثل: الأبوة، والأُمومة، والنُّوَّة⁽¹⁰⁷⁾.

ومن أمثلة هذا النوع من التنازل :

- تنازل الزوجة عن حقها في المبيت والقسم .
- تنازل الزوجة عن حقها في فسخ عقد النكاح بسبب عيب من عيوب الزواج.
- تنازل الزوج عن حقه في احتباس المرأة العاملة .
- تنازل المرأة عن حقها في الحضانة .

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية عن التنازل عن الحق بعوض من مسائل الأحوال الشخصية

تناولت في هذا المبحث مسألتين، المهر والحضانة.

المطلب الأول: التنازل عن المهر بعوض مالي.

الفرع الأول: تعريف المهر لغة واصطلاحاً.

أولاً/ المهر لغة: المهر: صدق المرأة، وهو ما يدفعه الرجل إلى المرأة في عقد النكاح، والجمع: مهورٌ؛ مهّرتُ المرأةَ مهراً، أي: أعطيتها المهرَ، فهي: مَمْهُورَةٌ، وأمهرها مهراً، أي: ساق لها مهراً، وامرأةٌ مَهِيْرَةٌ: غَالِيَةٌ المَهْرَ، ونِسَاءٌ مَهَائِرُ، وأصلُ المَهْرِ: أَجْرٌ فِي شَيْءٍ خَاصٍّ، وَالْمَهَارَةُ: الْحَدُّ فِي الشَّيْءِ، وَإِحْكَامُهُ وَإِتْقَانُهُ، وَالْمَاهِرُ: الْحَاذِقُ بِكُلِّ عَمَلٍ، وَسُمِّيَ الصَّدَاقُ مَهْرًا؛ لِإِحْكَامِ النَّاسِ لَهُ⁽¹⁰⁸⁾.

وله ثمانية أسماء في اللغة: صَدَاقٌ وَمَهْرٌ نِحْلَةٌ وَفَرِيضَةٌ حَبَاءٌ وَأَجْرٌ ثُمَّ عَفْرٌ عَلَاقٌ.

ثانياً/ المهر في الاصطلاح:

عَرَفَ الحَنْفِيَّةُ المَهْرَ ب: « اسْمٌ لِلْمَالِ الَّذِي يَجِبُ فِي عَقْدِ النِّكَاحِ عَلَى الزَّوْجِ فِي مُقَابَلَةِ البُّضْعِ إِمَّا بِالتَّسْمِيَةِ أَوْ بِالعَقْدِ »⁽¹⁰⁹⁾، وما يصلح أن يكون مهراً عند الحنفية: كل ما كان مالاً، متقوماً عند الناس، معلوماً غير مجهول⁽¹¹⁰⁾، وأقله عندهم عشرة دراهم وأكثره لا حد له⁽¹¹¹⁾.

وعرّفه المالكية بأنه: « مُتَمَوِّلٌ يُمَلِّكُ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا لِمَحَقَّةِ الأُنُوَّةِ مِمَّنْ يَجُوزُ نِكَاحُهَا عِنْدَ إِرَادَةِ نِكَاحِهَا »⁽¹¹²⁾، والمهر عند المالكية يشمل كل ما ينتفع به، وأن يكون متمولاً عند الناس، وأقله ثلاثة دراهم، وأكثره لا حد له عندهم، فـ ((المَشْهُورُ أَنْ أَقَلَّ المَهْرِ رُبْعُ دِينَارٍ أَوْ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ أَوْ مَا هُوَ قِيَمَةٌ أَحَدِهِمَا، وَأَمَّا أَكْثَرُهُ فَلَا حَدَّ لَهُ))⁽¹¹³⁾.

وعند الشافعية المهر كما قال الشافعي: « هُوَ الأَجْرُ وَالمَهْرُ وَهِيَ كَلِمَةٌ عَرَبِيَّةٌ تُسَمَّى بِعِدَّةِ أَسْمَاءٍ... »⁽¹¹⁴⁾، وكل ما يصلح في عقد الإجارة يصلح أن يكون مهراً عند الشافعية؛ لأنه عقد على المنفعة، ديناً كان أو عيناً، حالاً أو مؤجلاً، ولم يجعلوا لأقله حداً ولا لأكثره⁽¹¹⁵⁾.

وعرّفه الحنابلة بـ: « العَوْضُ المُسَمَّى فِي عَقْدِ نِكَاحٍ، وَبَعْدَهُ »⁽¹¹⁶⁾، أي: ما سمي في عقد النكاح، وما سمي بعد عقد النكاح للتي لم يسم لها مهرٌ في عقد النكاح⁽¹¹⁷⁾، وليس للمهر عند الحنابلة حدٌ في أقله ولا في أكثره، ويصلح أن يكون مهراً عندهم ما يصلح أن يكون ثمناً في البيع والإجارة، من العين والدين، والحال والمؤجل، أو منفعة معلومة في مدة معلومة من الزوج أو من غيره، كخياطة ثوب أو رعاية غنم⁽¹¹⁸⁾.

الفرع الثاني: التنازل عن المهر بعوض

اختلف فقهاء المذاهب في مشروعية التنازل عن المهر بعوض، وهذا راجع إلى اختلافهم في صاحب الحق في المهر، هل هو حق خالص للمرأة دون غيرها، أم أن فيه حقاً لله ﷻ وحقاً آخر للأولياء؟

فالذي عليه الحنفية والمالكية أن المهر ليس حقاً خالصاً للمرأة بل فيه حق لله ﷻ وحق للأولياء بدليل ما إذا ((زَوَّجْتَ نَفْسَهَا وَقَصَّرْتَ عَنْ مَهْرٍ مِثْلِهَا أَنْ لِلأُولِيَاءِ حَقَّ الإِعْتِرَاضِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ؛ لِأَنَّ الأُمَهَارَ حَقُّ الأُولِيَاءِ، فَقَدْ تَصَرَّفْتَ فِي خَالِصِ حَقِّهِمْ؛ وَلِأَنَّهَا أَلْحَقْتَ الضَّرَرَ بِالأُولِيَاءِ بِالحَاقِ العَارِ وَالشَّنَارِ بِهِمْ، فَلَهُمْ دَفْعُ هَذَا الضَّرَرِ بِالإِعْتِرَاضِ وَالْفَسْخِ...)) (119).

وفيه حق لله ﷻ بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يُكَونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: 50)، فدللت الآية الكريمة أن الله ﷻ حقاً في المهر من حيث وجوبه (120)، ولا يسقط عن الزوج ولو مؤجلاً حتى وإن رضيت الزوجة بذلك؛ لأنَّ فيه حقاً لله تعالى لا يسقط بإسقاطها حقها فيه (121).

فالذي عليه المالكية في المشهور عندهم (122)، أن لها أن تتصرف فيما زاد على ثلاثة دراهم أو ربع دينار (123)، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...﴾ (النساء: 25)، فمما قيل في معاني الطول: أن الطول ما يقدر به على النكاح من نقد أو عرض أو دين، وكل ما يمكن بيعه وإجارته فهو طول (124)، ولا يقع اسم المال على أقل من ثلاثة دراهم، ولم يقطع النبي في حد السرقة في أقل من ثلاثة دراهم أو ربع دينار (125).

وأما الحنفية فيجوز عندهم أن تتنازل الزوجة عن جميع المهر بعد أن يصير إليها، لأنها صارت بعد نفاذ عقد النكاح أحق به، وفي هذا يقول الكاساني: في البدائع: ((وَمِمَّا يَلْتَحِقُ بِهَذَا الفَصْلِ أَنَّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَهَبَ مَهْرَهَا لِلزَّوْجِ دَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ...، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ أَوْلِيَائِهَا الإِعْتِرَاضُ عَلَيْهَا، سِوَاءَ كَانَ أَبَا أَوْ غَيْرَهُ؛ لِأَنَّهَا وَهَبَتْ خَالِصَ مِلْكِهَا وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِي عَيْنِ المَهْرِ حَقٌّ فَيَجُوزُ...)) (126).

المطلب الثاني: التنازل عن الحضانة بعوض

الفرع الأول: تعريف الحضانة

أولاً/ الحضانة في اللغة: مصدر الفعل (حَضَنَ)، واسم الفاعل منه (حاضن) للرجل، و (حاضنة) للمرأة وكلمة الحضانة مأخوذة من (الحِضْن)، وهو ما دون الإبط إلى الكشح، وقيل: هو الصدر والعضدان وما بينهما، والجمع أحضان.

قال ابن فارس: ((الحاء والضاد والنون أصل واحد يقاس، وهو حفظ الشيء وصيانته، فالحِضْن ما دون الإبط إلى الكشح، يقال: احتضنت الشيء، جعلته في حضني، ونواحي كل شيء أحضانه. ومن الباب: حضنت المرأة ولدها، وكذلك حضنت الحمامة بيضها...)) (127).

والحاضن هو الذي يضم الشيء إلى نفسه ويستتره ويكفئه، يقال: حضن الطائر صغاره، إذا ضمهم تحت جناحه، وحضنت الأم وليدها، إذا ضمته إلى صدرها أو جنبها، واحتضن الرجل الطفل، إذا جعله في حضنه، وهو الموكل بالصبي يحفظه ويربيه، وحضن الصبي يحضنه حضناً: رباه (128).

ثانيا / الحضانة في الاصطلاح:

تباينت تعريفات الفقهاء القدامى للحضانة لفظا واتفقت معنى، وهذه جملة من التعريفات التي تبين ذلك:

فعرّفها الحنفية بأنها: « تَرْبِيَةُ الْوَلَدِ لِمَنْ لَهُ حَقُّ الْحَضَانَةِ »⁽¹²⁹⁾، وعرّفها المالكية ب: « حِفْظُ الْوَلَدِ، وَالْقِيَامُ بِمَصَالِحِهِ »⁽¹³⁰⁾، وعرّف الشافعية الحضانة بأنها: « حِفْظُ مَنْ لَا يَسْتَقِلُّ بِأُمُورِ نَفْسِهِ عَمَّا يُؤْذِيهِ »⁽¹³¹⁾، و الحنابلة عرفوها بنحو تعريف الشافعية فقالوا: « حِفْظُ مَنْ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ وَتَرْبِيَتُهُ حَتَّى يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهِ »⁽¹³²⁾.

هذه جملة من تعريفات الفقهاء للحضانة، وقد اتفقت جميعها على المقصود الأهم من تشريع الحضانة، وهو حفظ المحضون وصيانته عما يؤذيه، وتربيته لينمو، وذلك بتوفير ما يصلحه، وتعهده بالطعام والشراب، والاستحمام، وغسل ثيابه، وتعهده في نومه ويقظته، وتعليمه، ونحو ذلك.

الفرع الثاني: التنازل عن الحضانة بمال

اتفق أهل العلم على أنّ الأمّ أولى الناس بالحضانة مادامت شروط الحضانة متحققة فيها⁽¹³³⁾، واختلفوا في مشروعية أخذها لعوض مالي مقابل تنازلها عن حقها في حضانة الصغير في الفترة التي يكون عندها؛ بأن تنفق مع طليقتها على تسليمه الولد مقابل مال يدفعه لها؛ وسبب الخلاف راجع إلى اختلافهم في صاحب حق الحضانة من هو، أهو المحضون أم الحاضن؟ ففريق من الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الحضانة حقّ للحاضن، وذهب فريق آخر إلى أنّها حقّ للمحضون، وترتب على هذا اختلافهم في مسائل منها: مسألة إسقاط حق الحضانة بعوض؛

فالذي عليه الحنفية أنّ هذا الأمر غير جائز ما دام الولد محتاجا إلى أمّه؛ لأنّ في الحضانة حقّ للحاضنة وحقّ للمحضون أيضا، فلو خلعت المرأة زوجها مقابل أن تتنازل عن حقها في الحضانة، فالخلع عندهم صحيح والشرط باطل؛ لأنّ الحضانة حقّ للولد في أن يكون عند أمه ما دام محتاجاً إليها⁽¹³⁴⁾. وإن استغنى الولد عن أمّه أو وجدت غيرها من رحم مشفقة كالجدّة؛ فحينئذ لا تمنع وهذا الذي عليه الفتوى في المذهب الحنفي، ورّجحه غير واحد من محققي المذهب⁽¹³⁵⁾.

وذهب المالكية إلى أنّه يجوز للحاضنة إسقاط حقها في الحضانة مقابل مال تتصلح عليه مع زوجها، وقد سئل ابن رشد الجد: عن رجل طلق امرأته وله منها ولد تحضنه فاتفقت المرأة مع طليقتها على إسقاط حقها في الحضانة مقابل عوض يدفعه لها، هل ينفذ هذا العقد بينهما أم لا؟

فأجاب: بما يلي: ((تَصَفَّحْتُ سُؤَالَكَ هَذَا، وَوَقَفْتُ عَلَيْهِ، وَالَّذِي رَأَيْتُ فِيمَا سَأَلْتَ عَنْهُ عَلَى مِنْهَاجِ قَوْلِ مَالِكِ الَّذِي نَعْتَقِدُ صِحَّتَهُ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ؛ لِأَنَّ الْحَضَانَةَ حَقٌّ لِلْأُمِّ إِنْ سَاءَتْ أَخَذَتْهُ، وَإِنْ سَاءَتْ تَرَكَتْهُ، وَاخْتَلَفَ هَلْ ذَلِكَ حَقٌّ لَهَا تَنْفَرِدُ بِهِ دُونَ الْإِبْنِ أَمْ لَا؟

فَقِيلَ: إِنَّهَا تَنْفَرِدُ بِهِ دُونَهُ، وَقِيلَ: إِنَّهَا لَا تَنْفَرِدُ بِهِ دُونَهُ... وَلَا وَجْهَ لِقَوْلِ مَنْ مَنَعَ ذَلِكَ، وَاحْتَجَّ بِمَا ذَكَرَ لِأَنَّ مَا اتَّفَقْنَا عَلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ صَلُحٌ صَلَحَهَا بِمَا أُعْطَاهَا عَلَى أَنْ أَسْلَمْتَ إِلَيْهِ إِنَّهُ وَتَرَكَتْ لَهُ حَقًّا فِي حَضَانَتِهَا إِيَّاهُ...))⁽¹³⁶⁾، ثم ذكر: كلاماً في الرد على من منع ذلك⁽¹³⁷⁾.

وأما الشافعية، فالظاهر من أقوال علماء المذهب أنّ ذلك لا يجوز؛ لأنّ الحضانة حقّ ملازمٌ للأمّ، إلّا في الحالات التي تسقط عنها لمرض أو سفه أو فسق أو ما شابهه؛

قال الشرواني: ((أَمَّا لَوْ طَلَّقَهَا عَلَى عَدَمِ الْحَضَانَةِ فَقَطُّ أَوْ عَلَى ذَلِكَ مَعَ الْبَرَاءَةِ طَلَّقَتْ وَعَلَيْهَا مَهْرُ الْمِثْلِ، وَلَا تَسْقُطُ حَضَانَتُهَا...))⁽¹³⁸⁾؛ فمفاد قوله هذا: أنّ الحضانة لا تسقط بإسقاط الأمّ لها.

وقال شهاب الدين القليوبي: ((نعم؛ لَوْ خَالَعْتُهُ عَلَى حَضَانَةِ الطِّفْلِ وَلَوْ مَعَ مَالٍ آخَرَ لَمْ تَسْفُطْ حَضَانَتُهَا بِالنِّكَاحِ ...))⁽¹³⁹⁾.

وأما الحنابلة؛ فإنهم سلكوا مسلك المالكية في مشروعية أخذ العوض مقابل التنازل عن حق الحضانة في أحد قولي المذهب الحنبلي.

قال ابن مفلح: في الفروع: ((وفي كتاب الهدي: هل الحضانة حق للحاضن أو عليه؟ فيه قولان في مذهب أحمد، ويُنْبَنِي عَلَيْهِمَا هَلْ لِمَنْ لَهُ الْحَضَانَةُ أَنْ يُسْقِطَهَا، وَيُنْزَلَ عَنْهَا؟ عَلَى قَوْلَيْنِ...))⁽¹⁴⁰⁾.

وقال المرادوي: ((كَلَامُهُ فِي الْمَغْنِيِّ يَدُلُّ عَلَى سُقُوطِ حَقِّ الْأُمِّ مِنَ الْحَضَانَةِ بِإِسْقَاطِهَا، وَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَحَلًّا خِلَافًا، وَإِنَّمَا مَحَلُّ النَّظَرِ أَنَّهَا لَوْ أَرَادَتْ الْعَوْدَ فِيهَا هَلْ لَهَا ذَلِكَ؟ يَحْتَمِلُ قَوْلَيْنِ، أَظْهَرُهُمَا لَهَا ذَلِكَ، لِأَنَّ الْحَقَّ لَهَا وَلَوْ يَتَّصِلُ تَبَرُّعُهَا بِهِ بِالْقَبْضِ، فَلَهَا الْعَوْدُ، كَمَا لَوْ أَسْقَطَتْ حَقَّهَا مِنَ الْقَسَمِ...))⁽¹⁴¹⁾.

وقد ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية: إلى ما قرره ابن رشد، فقال: ((وَقِيَاسُ الْمَذْهَبِ عِنْدِي جَوَازُ أَخْذِ الْعِوَضِ عَنْ سَائِرِ حُقُوقِهَا مِنَ الْقَسَمِ وَغَيْرِهِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا جَازَ لِلزَّوْجِ أَنْ يَأْخُذَ الْعِوَضَ عَنْ حَقِّهَا مِنْهَا جَازَ لَهَا أَنْ تَأْخُذَ الْعِوَضَ عَنْ حَقِّهَا مِنْهُ؛ لِأَنَّ كِلَيْهِمَا مَنَفَعَةٌ بَدَنِيَّةٌ، وَقَدْ نَصَّ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ تَبْذُلَ الْمَرْأَةُ الْعِوَضَ لِيَصِيرَ أَمْرُهَا بِبَيْدِهَا...))⁽¹⁴²⁾.

وهذا القول قويٌّ ووجيه في نظري؛ وهو قياس حقوق الزوجة على حقوق الزوج في مشروعية أخذ العوض مقابل التنازل عنها.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث توصلت إلى النتائج التالية:

- 1- التنازل هو الترك والتخلي والحط، وهو من فعل نزل، أي: هبط من علو إلى أسفل، ويكون بين اثنين فأكثر، والغالب عليه عند إطلاقه هو الترك والحط والتخلي.
- 2- الحق في اللغة له معان كثيرة منها: أنه نقيض الباطل، وهو الموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وهو المطابقة والموافقة، ويطلق على الملك، الإسلام، الأمر المقضي، العدل، الصدق، الموت، وغيرها؛ وهو اسم من أسماء الله جلّ وعلا، وقيل: بل صفة من صفاته.
- 3- العوض في عرف اللغة وأهلها قريبٌ من البذل أو الخلف عن الشيء أو هما بمعنى واحد.
- 4- التنازل عن الحق للغير بعوض باعتباره لفظاً مركباً هو: "إخلاء صاحب الحق أو نائبه المحل من ماله لغيره بعوض"؛ أو هو: "إخلاء المحل من حق ماله لغيره بعوض".
- 5- الفراغ هو تنازل عن الحق بعوض وهو في عرف الفقهاء خاص بالنزول عن الوظائف.
- 6- التعبير عن ترك الحقوق بعوض بمصطلح التنازل أشمل وأوسع دائرة عن التعبير عنها بمصطلح آخر كما رأينا.
- 7- التصرف في الحقوق المجردة بالبيع والإجارة جائز عند جمهور الفقهاء، وهو ما عليه جل الفقهاء المعاصرين.
- 8- المنفعة تدخل في مسمى المال عند الشافعية والحنابلة، وعندهم يجوز التصرف بالبيع والإجارة في الحقوق لمن ملك المنفعة لا من ملك حق الانتفاع، في حين يرى الحنفية أنّ التصرف في الحقوق المجردة بالبيع أو الإجارة ممنوع.
- 9- يرى المالكية أنّ تحصيل المنفعة يمكن أن يكون بالإعارة، وخالفوا في ذلك الشافعية والحنابلة.

10- التنازل عن الحقوق على قسمين باعتبار طبيعة الحق المتنازل عليه، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

الهوامش:

- (1) فريق مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة نزل، ج2، ص 915، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط 4، سنة النشر: (1425هـ/2004م)؛ الفيومي، المصباح المنير، ج2ص824، المطبعة الأميرية، القاهرة مصر، ط 5، سنة النشر: 1922م.
- (2) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج8 ص90، الناشر: دار الفكر، دمشق، ط الثانية، سنة النشر 1405هـ/1958م.
- (3) أبو الحسين ابن سيده، المخصص في اللغة، ج3ص30، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط بدون، تاريخ النشر: بدون.
- (4) خليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج1، ص339، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، سنة النشر: 1424هـ/2002م، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي.
- (5) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج25، ص167، مطبعة حكومة الكويت، دبط، تاريخ النشر: 1409هـ/1989م، تحقيق: مصطفى حجازي.
- (6) أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 125، دار الميمنية، القاهرة، دبط، تاريخ النشر: 1324هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
- (7) تاج العروس، ج25، ص 167.
- (8) مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، ص 331، الناشر: الدار الجامعية، بيروت لبنان، ط10، سنة النشر: 1405هـ/1985م.
- (9) علي الخفيف، الحق والذمة وتأثير الموت فيهما، ص 56، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، سنة النشر: 1431هـ/2010م؛ عبد السلام العبادي، نظرية الحق بين الشريعة والقانون، ص 20، رسالة الغرب، العدد 20، فتحي الدريني، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييمه، ص 193، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2، تاريخ النشر 1397هـ/1977م.
- (10) زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج6ص227، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، سنة النشر: 1418هـ/1997م، تحقيق: زكريا عميرات.
- (11) عبد الحميد اللكنوي، حاشية قمر الأقطار على نور الأنوار، ج2، ص186، الناشر: مكتبة البشري، كراتشي باكستان، ط 4، سنة النشر: 1433هـ/2011م، تحقيق عبد السلام شاهين.
- (12) المصدر نفسه: ج2ص264، حيث قال: ((الحقيقة من حق أي ثبت، بمعنى الثابتة)).
- (13) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج3ص275، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1419هـ/1999م، تحقيق: عبد الله محمود عمر.
- (14) المصدر نفسه: ج3ص275.
- (15) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 648.
- (16) المعجم الوسيط، ج2، ص 637.
- (17) الفروق اللغوية، ص 237، الناشر: دار العلم للثقافة، القاهرة، طبعة: 1418هـ/1997م، تحقيق: محمد إبراهيم سليم.
- (18) شهاب الدين القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، ص 1674، الناشر: دار السلام، القاهرة، ط 1، سنة النشر: 1421هـ/2001م، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة.
- (19) عبد الرؤوف بن المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 249، الناشر: عالم الكتاب، القاهرة، ط1، سنة النشر: 1410هـ/1990م، تحقيق: عبد الحميد صالح.
- (20) مركز المعجم الفقهي، المصطلحات، ص 1839، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، بيروت لبنان، دبط، دبت.
- (21) محمد يعقوب الدهلوي، حقوق المرأة الزوجية والتنازل عنها، ص 76، الناشر: دار الفضيلة، الرياض، ط 1، سنة النشر: 1422هـ/2002م.
- (22) عبد الكريم بن محمد السماعيل، التنازل عن الحق المالي، ص 4، الناشر: مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، تاريخ النشر: 1437هـ/2016م، العدد: 40.
- (23) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3ص86.
- (24) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 671.
- (25) لسان العرب، ج24، ص 2037، المناوي، التوقيف، ص 195.
- (26) البرديسي محمد زكريا، التصرف الإسقاطي، ص 557، الناشر: مجلة إدارة قضايا الحكومة، العدد: الثالث، سنة النشر: 1968م.
- (27) شليلك أحمد الصويغي، أحكام الإسقاط في الفقه الإسلامي، ص 18، الناشر: دار النفائس، الأردن، ط1، تاريخ النشر: 1419هـ.
- (28) وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج14، ص 24.
- (29) المرجع نفسه، ج14ص24.
- (30) القرافي، الذخيرة، ج11ص40؛ أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع، ج5ص20، 3، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، سنة النشر: 1406هـ/1986م؛ حاشية البجيرمي، ج3، ص 405.

- (31) المعجم الوسيط، ص 46.
- (32) أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، ج3، ص 17، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1405هـ/1985م .
- (33) القرافي، الذخيرة، ج11، ص 42.
- (34) شمس الدين محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4ص99، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، مراجعة على الطبعة الأميرية، دت، حيث رجح القول: بأن الإبراء تملك.
- (35) بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، ج1ص81، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط مصورة عن الطبعة الأولى، سنة النشر: 1402هـ/1982م، تحقيق: تيسير فائق وآخرون .
- (36) موفق الدين ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، ج4ص349، الناشر: دار هجر، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، الجيزة مصر، ط1، سنة النشر: 1418هـ/1997م، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي .
- (37) عبد المحسن عبد الحميد هنيئي، الإبراء وعلاقته بالإسقاط والتمليك والصلح، ص109.
- (38) المرجع نفسه، ج14ص24 .
- (39) القرافي، الذخيرة، ج11ص40؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج5ص203؛ حاشية البجيرمي، ج3ص405.
- (40) ابن منظور، لسان العرب، ج46، ص 4267، المعجم الوسيط، ص 886.
- (41) ابن نجيم، البحر الرائق، ج5ص278.
- (42) شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج29، ص 96-97/178، الناشر: دار الوفاء، المنصورة مصر، ط 3، سنة النشر: 1426هـ/2005م، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز .
- (43) مجموع الفتاوى، ج7، ص 34/47.
- (44) الموسوعة الفقهية، ج39ص38.
- (45) ابن فارس معجم مقاييس اللغة، ج3ص303؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص229؛ ابن منظور، لسان العرب، ج27ص2479.
- (46) أبو عبد الله الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ص 421.
- (47) شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج، ج2ص230، الناشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1418هـ/1997م، تحقيق: محمد عيتاني؛ سليمان البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ج3ص397، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1417هـ/1996م .
- (48) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج5ص31، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط 1، سنة النشر: بدون .
- (49) علي بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج5ص504، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1421هـ/2000م، تحقيق: عبد الحميد هنداي؛ ابن منظور، لسان العرب، ج37ص3396.
- (50) ابن عابدين، حاشية الدر المختار، ج7ص37.
- (51) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج19ص277.
- (52) المصدر نفسه، ج19ص277.
- (53) بن غانم البغدادي، مجمع الضمانات، ج2ص928/3784م، حاشية الطحاوي، ج3، ص 145؛ شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج، ج2، ص 471؛ برهان الدين ابن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج5، ص 107؛ حاشية ابن عابدين، ج7، ص37.
- (54) أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 294 وما بعدها، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 3، سنة النشر: 1424هـ/2003م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا .
- (55) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب: البيوع، باب: استحباب وضع الدين، رقم: 1556، ص 681، الناشر: دار السلام، الرياض، ط 2، سنة النشر: 1421هـ/2000م .
- (56) أحمد بن حنبل، المسند، مسند أم سلمة (رضي الله عنها) زوج النبي (ﷺ)، رقم: 26717، ج44، ص 308، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة وسنة النشر: بدون، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون؛ وهو حديث صحيح، أنظر: حاشية المسند: ج44، ص 308-309.
- (57) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج5، ص31.
- (58) المصدر نفسه: ج5، ص31.
- (59) حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، [ج1ص129/مد (159)].
- (60) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ج20، ص365.
- (61) ابن عابدين، رد المحتار، ج4، ص502-503 .
- (62) الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، ج1، ص 326.
- (63) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج3، ص373.
- (64) اليهودي، الروض المربع، ص 304.

- (65) محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ص77، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة مصر، طبعة: 1365هـ/1946م
- (66) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج5، ص1899.
- (67) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص62 - 63.
- (68) السرخسي، المبسوط، ج15، ص65.
- (69) الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك، ج4، ص6.
- (70) الشريبي، مغني المحتاج، ج2، ص332.
- (71) الیهوتي، الروض المربع، ص409.
- (72) تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ج1، ص351.
- (73) الماوردي، الحاوي الكبير، ج7، ص391.
- (74) رابطة العالم الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج3، ص2267، العدد الخامس، الكويت، 1409هـ - 1988م).
- (75) محمد تقي العثماني، بحوث في قضايا فقهية معاصرة، ص77 - 78، الناشر: دار القلم، دمشق، طبعة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، قطر، سنة النشر: 1434هـ/2013م.
- (76) أخرجه البخاري، رقم: 2535، كتاب العتق، باب بيع الولاء وهبته، ومسلم، تحت رقم: 1506، كتاب العتق، باب النهي عن بيع الولاء وهبته.
- (77) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج12، ص44-45، الناشر: دار المعرفة بيروت لبنان، الطبعة وسنة النشر: بدون.
- (78) القره داغي، الحقوق المعنوية والتصرف فيها، ص465.
- (79) المبسوط، ج14، ص135-136؛ رد المحتار، ج7، ص272.
- (80) المدونة الكبرى، ج3، ص312؛ مغني المحتاج، ج2، ص6؛ الإنصاف، ج4، ص249؛ كشاف القناع، ج2، ص459؛ المغني، ج7، ص32.
- (81) العثماني، بحوث في قضايا معاصرة، ص(81 - 82).
- (82) المرجع نفسه، ص(81 - 82).
- (83) ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج1، ص5.
- (84) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص1059، الزبيدي، تاج العروس، ج30، ص428.
- (85) مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3، ص887، الناشر: دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، سنة النشر: 1421هـ.
- (86) ابن منظور، لسان العرب، ج48، ص4300.
- (87) ابن عابدين، حاشية رد المختار، ج7، ص10.
- (88) شرح حدود ابن عرفة، ج2، ص466.
- (89) تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ج2، ص278، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1411هـ/1991م، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض.
- (90) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، ما جاء في الصداق، ج5، ص160، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، سنة النشر: 1381هـ/1961م.
- (91) علاء الدين المرادوي، الإنصاف، ج4، ص270، الناشر: مطبعة السنة المحمدية، السعودية، ط1، سنة النشر: 1374هـ/1955م، تحقيق: حامد الفقي.
- (92) برهان الدين بن مفلح، المبدع شرح المقنع، ج4، ص9، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1418هـ/1997م، تحقيق: حسن الشافعي.
- (93) ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص359؛ الفيومي، المصباح المنير، ص618.
- (94) السرخسي، المبسوط، ج11، ص79؛ ابن نجيم، البحر الرائق، ج5، ص430؛ ابن عابدين، حاشية رد المختار، ج7، ص10؛ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج2، ص146؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج5، ص12؛ عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ج2، ص50.
- (95) شرح حدود ابن عرفة، ج2، ص521.
- (96) التنازل عن الحق والرجوع عنه، ص28.
- (97) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج4، ص375.
- (98) المرجع نفسه، ج4، ص376.
- (99) جاد الله حازم إسماعيل، التنازل عن الحق والرجوع عنه، ص28، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، سنة المناقشة: 1437هـ/2016م.
- (100) التعريف المقترح من الباحث.
- (101) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج18، ص40.

- (102) المرجع نفسه، ج18، ص40 .
- (103) حاشية ابن عابدين، ج5ص635.
- (104) التنازل عن الحق والرجوع عنه، ص28
- (105) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج18ص40.
- (106) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج18ص40.
- (107) المرجع نفسه، ج18ص40.
- (108) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص281؛ الجوهري، الصحاح، ج2، ص821؛ المعجم الوسيط، ج2، ص890؛ الفروق اللغوية، ج1، ص169.
- (109) محمد البابرتسي، العناية شرح الهداية، ج3ص316، الناشر: دار الفكر، بيروت لبنان، الطبعة وسنة النشر: بدون.
- (110) شمس الدين البعلبي، المطلع على أبواب المقنع، ج1ص326، الناشر: المكتب الإسلامي.
- (111) النفراوي، الفواكه الدواني، ج2، ص7.
- (112) المصدر نفسه، ج1، ص7.
- (113) الشافعي، الأم، ج5، ص62.
- (114) النووي، المجموع شرح المهذب، ج18، ص5 .
- (115) الفتوح تقي الدين، منتهى الإرادات، ج4، ص133، الناشر: مؤسسة الرسالة، المملكة العربية السعودية، طبعة: 1418هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي .
- (116) اليهودي، شرح منتهى الإرادات، ج5، ص233 .
- (117) اليهودي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج4، ص115، الناشر: عالم الكتاب، بيروت لبنان، ط الأولى، سنة النشر: 1417هـ/1997م، تحقيق: أمين الضناوي .
- (118) الفتوح، المصدر السابق، ج4 ص134 .
- (119) الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص17 .
- (120) البابرتسي، العناية شرح الهداية، ج3، ص320 .
- (121) الحطاب، مواهب الجليل، ج5، ص179 .
- (122) الصاوي، الشرح الصغير، ج2، ص440 .
- (123) العدوي، شرح كفاية الطالب، ج5، ص69 .
- (124) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص227 .
- (125) المصدر نفسه، ج6، ص212-213 .
- (126) الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص17 .
- (127) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2، ص72 .
- (128) لسان العرب، المصباح المنير: مادة (حضن).
- (129) ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج3، ص555 .
- (130) حاشية الدسوقي، ج2، ص526 .
- (131) الشربيني، مغني المحتاج على متن المنهاج، ج3، ص452 .
- (132) ابن قدامة، المقنع، ج3، ص327؛ المرادوي، الإنصاف، ج9، ص416 .
- (133) ابن قدامة، المغني، ج9، ص298-299 .
- (134) المبسوط، ج8، ص64 .
- (135) حاشية ابن عابدين، ج5ص258 .
- (136) ابن رشد، الفتاوى، ج3، ص1546-1547، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، سنة النشر: 1407هـ/1987م، تحقيق: المختار بن الطاهر .
- (137) أبو العباس النشرسي، المعيار المعرب، ج5، ص518-520، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، المملكة المغربية، سنة النشر: 1401هـ/1981م، تحقيق: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي .
- (138) عبد الحميد الشرواني، حاشية تحفة المحتاج، ج7ص469 .
- (139) شهاب الدين القليوبي، حاشية على شرح منهاج الطالبين، ج4، ص90، الناشر: مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، سنة النشر: 1375هـ/1956 .
- (140) ابن مفلح المقدسي، كتاب الفروع، ص1457، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الأردن، طبعة 2004م، تحقيق: رائد بن صبري .
- (141) علاء الدين المرادوي، تصحيح الفروع، ص1458، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الأردن، طبعة سنة: 2004م، تحقيق: رائد بن صبري .
- (142) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج5، ص483 .

البيئة الاتصالية الرقمية وتأثيرها على القيم الخبرية
- من منظور الإعلام القيمي -

**Digital communication environment and its impact on news values
-From a value media perspective-**

إيمان نعيمة*
أ.د/ بدر الدين زواقة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: الأسرة والمجتمع
zaouaga@yahoo.com imene.naimi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/03/23 تاريخ القبول: 2021/01/21

الملخص:

تروم هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على مصفوفة القيم الخبرية في الإعلام الدولي من منظور قيمي (البراديجم القيمي)، والعمل على التوصيف الإبيستيمولوجي للمقتضيات الإعلامية التي إنجست من رحم البيئة الرقمية، من خلال تناول واقع المشهد الإعلامي في ظل البيئة الاتصالية الرقمية، وكيف أثرت تقنيات هذه البيئة وإرهاصاتها على القيمة الخبرية، مبرزين في الختام كيفية الوصول لرسالة إعلامية قيمة قحة وفق المنظور القيمي "العبد الرحمن عزي"، لضبط الممارسات الإعلامية وأخلفتها على مستوى المؤسسات الإعلامية أو الصحفيين أنفسهم.

الكلمات المفتاحية: البيئة الاتصالية الرقمية؛ القيم الخبرية؛ البراديجم القيمي.

Abstract:

This paper aims to highlight the matrix of news values in the international media from a value perspective (the value-based paradigm), and work on the epistemological characterization of the media requirements that have emerged from the digital environment, by addressing the reality of the media landscape in the environment. Digital communication, and how the technologies of this environment and its insights influenced the value of the news, highlighting in conclusion how to reach a critical media message in accordance with the value perspective of "Abd Rahman Azzi", to control the media practices and created them at the level of media organizations or journalists themselves.

key words: Digital communication environment ; News values; value paradig.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

شهد النصف الثاني من القرن العشرين نقلة نوعية غير مجذوبة في مجال الاتصال سميت بثورة المعلومات، لقد جعلت هذه الأخيرة من الصناعة الصحفية تعيش تغيرات ومستجدات ما هي بمسبوقة البتة في هيكل الإعلام الدولي بسبب تمازج وسائل الإعلام التقليدية مع دعائم التقنية والحوسبة، لينبجس منها ميلاد وسائل بحلة جديدة، تنضوي تحت لواء إعلام الوسائط المتعددة. هذه المنظومة الإعلامية الجديدة ساهمت في خلق وفد جديد من أوعية المعلومات بمنأى تماما عن الشكل المطبوع، نظرا لإختلاف الوسائل المعتمدة على تقنيات اتصال حديثة، لسان حال الخبر الصحفي الذي ماقتى يُوصف بالغذاء الأساسي لأي مؤسسة إعلامية، إنه نوع إخباري أصيل وفذ يُعتمد عليه من قبلها كأساس متين.

وعلى إثر التظاهرات الرقمية والبيئة الاتصالية الجديدة فإننا ارتأينا التكلم عن وضع القيم الخبرية في ظل ما يصاحب العالم من جرف تكنولوجي جعل منه عمارة واحدة كما قال: "ريتشارد بلاك **Richard Black**" وأضفى نوع من الخصوصية والإنعزال والفردانية أكثر، بدلا من فكرة القرية الكونية التي سبق وأن تحدث عنها "مارشال ماكلوهان **Marshall McLuhan**" في نظريته الحتمية التكنولوجية، كون أن المؤسسات الإعلامية الرسمية ذات الطابع المهني تأثرت بالمشهد الإعلامي ذو الصبغة الرقمية مهنيا وماديا، إذ يقصد بالجانب المهني الممارسة المهنية العملية التي يسعى من خلالها الصحفي لنشر ما يريد نشره وفق الخط الافتتاحي للجهة الإعلامية الحاضنة، وكذا الجانب التحريري للتأثير في شرائح الجمهور المتنوعة من خلال تغطية صحفية جادة تستند على معايير الانتقاء والنشر ودحض ومحق ما هو شائب، كونها ذات منفعة للجمهور العام، والحفاظ على السمعة الإعلامية في ظل هذه البيئة الرقمية، وأما الجانب المادي فهو الوسائط المنتبذة المواكبة لهذا العصر لنشر المعلومة للجمهور المستقبل، وعليه فإن الصحفي المهني يعيش بين المطرقة والسندان أي بين ضغط السياسة التحريرية وطبيعة النظام السائد وبين الصدع الرقمي الذي من شأنه أن يطمس قيمة المحتوى الإخباري كنوع جاد، من هنا يأتي منظورنا القيمي الذي سنقوم من خلاله بدراسة إكسيولوجيا الخبر في ظل ماتأتى لنا ذكره آنفا، إنه منظور الحتمية القيمية الذي أسسه المنظر "عبد الرحمن عزي" في محاولة منه لتأصيل الظاهرة الاتصالية وإقحام القيمة في الرسائل الإعلامية.

فالقيم الإسلامية قيم كونية يُعتبر من خلالها "عزي" أن "القيمة هي الرسالة" مخالفا بذلك مقولة "ماكلوهان **McLuhan**". يحاول هذا الأخير تقديم رؤية نقدية لواقع الإعلام العربي وأخص بذكر الإعلام المحلي الذي يكاد ينسلخ من المعايير الخبرية التي تكتسي صبغة الرؤية الإسلامية، محاولا منه خلق نظرية لهفي إطار مفاهيمي عالمي، كذلك نظرية الواجب الأخلاقي التي تعد كجزئية من ما سبق ذكره وكإسهام جديد منه نحو ررضة التردي الكائن بالمشهد الإعلامي. وعلى ضوء ما سبق جيئ بورقتنا البحثية لتبيان واقع القيم الخبرية في ظل البيئة الاتصالية الرقمية ذلك من خلال الوقوف عند العناصر التالية الذكر:

أولا: تحديد مفاهيم البحث.

ثانيا: المجهود التنظيري لعبد الرحمن عزي أثناء دراساته التأصيلية للمحتوى الإعلامي.

ثالثا: مصفوفة القيم الخبرية في الإعلام الدولي (نظرة قيمية).

رابعا: واقع المشهد الإعلامي في ظل البيئة الرقمية مهنيا وماديا، وتأثيره على القيم الخبرية.

أولا: تحديد مفاهيم البحث:

قد يختلف الناس في بعض الأحيان أثناء مناقشات أو حوارات في مجالات عدة ومختلفة، ذلك أن عدم تحديد مفاهيمهم ساهم في حدوث الاختلاف، وعليه فإنه يجب على الباحث أن يحدد مفاهيم دراسته وبحوثه حتى لا يقع الخلط بين مفاهيم دراسته والمفاهيم المماثلة في ذهنه.

1- **البيئة الاتصالية الرقمية:** جاء مفهوم البيئة بسبب تقانة الوسائل الاتصالية التي صاحبت بزوغ نوع جديد من الإعلام هو إعلام الوسائط المتعددة multimedia ، وبخصوص هذا الأخير فإن المرء يعجز عن إيجاد تعريف شامل كامل لهذا الأخير، وعليه سنحاول إيجاد ذلك انطلاقا من ملامحه واستقراء واستجلاب محدداته من خلال الوقوف على مصدر ظهوره المتمثل في ثورة الاتصال الخامسة، أو ما تسمى بثورة المعلومات التي بزغت للأفق مذ تمازج منطق الحوسبة والأقمار الصناعية، لإنجاس ميلاد إعلام يقوم على تقنيات اتصال حديثة، لجلب وتخزين وتعديل وتغيير وحماية ومعالجة المعلومات، وإيصالها لأبعد نقطة لسان حال الصحف الإلكترونية والمواقع الإخبارية التي هي لب موضوعنا اليوم.

2- **القيم الخبرية:**

1-2- **الخبر:** هو "العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وخبرته خُبرا وخبرة -وأُخبرْتُ: أعلمتُ بما حصل لي من الخبر..... وقال تعالى: ﴿وَنَبَلُّوْاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد:31)، وأيضا قوله: ﴿قَدْ نَبَأْنَا اللهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ (التوبة: 94) أي من أحوالكم التي تخبر عنها"¹.

- **الخبر الصحفي:** كلمة خبر باللغة الإنجليزية news تعني أن كل حرف يمثل اتجاها من الاتجاهات الأربع أي: شمال- جنوب- شرق- غرب، إن الخبر الصحفي "هو وصف موضوعي ودقيق في لغة سهلة واضحة ، وعبارات قصيرة للوقائع والتفاصيل والأسباب والنتائج المتاحة لحدث حالي أو رأي أو موقف جديد لافت للنظر، أو فكرة أو قضية أو نشاط هام متصل بالمجتمع المحلي و أفراده أو بالمجتمعات الأخرى وأفرادها"².

إنه من السهولة كتابة خبر لكن من الصعب إيجاد تعريف فهو بالنسبة للشعوب مركز حريتها، وفي هذا الصدد يقول "هارولد لاسكي" harold: "إن شعبا بلا أخبار يعتمد عليها يصبح عاجلا أو آجلا شعبا بلا حرية"³.

إجرائيا: انطلاقا مما سبق فإن الخبر الصحفي مادة إعلامية إخبارية ذات وصف دقيق وموضوعي في قالب بسيط ولغة واضحة، تسعى للإجابة على الأسئلة الأربع التالية بشكل إلزامي: من وماذا وأين ومتى، ويكتب هذا النوع الصحفي في شكل قالب الهرم المقلوب أي من الأهم إلى الأقل أهمية، تتنوع وسائل نقل المادة الإخبارية فنجد المكتوب منها والسمعي والسمعي البصري والإلكتروني ونقصد في دراستنا هذه الوسائل المطبوعة أي الصحف المكتوبة والوسائط التكنولوجية ذات الطابع المهني "المواقع الإلكترونية".

2-2- القيم:

- "رجل قام من رجل قَوْمٍ وَقِيَمٍ وَقِيَامٍ وَقِيَامٍ وَقَوْمٍ قِيَالِيسَمَ لِلجَمْعِ جَمْعُ التَهْذِيبِ"⁴.
 - وقال تعالى عزَّ وجلَّ أيضاً: ﴿يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً (2) فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (3)﴾ (البينة: 2-3)،
 فالصحف المطهرة نسبة لكتاب الله، والكتب القِيمة لما فيه من معاني فالقرآن الكريم مجمع ثمرة
 كتب الله تعالى المتقدمة.⁵
 - وفي موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون: "القيمة بالكسر هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم
 وقد سبق في لفظ الثمن"⁶.

اصطلاحاً: انطلاقا من البراديعم القيمي الذي سنعمد عليه في مقالنا فإننا ارتأينا تقديم تعريف
 القيم إنطلاقاً من ما أفادنا به عبد الرحمن عزي قائلاً: "القيمة ما يرتفع بالفرد إلى المنزلة المعنوية،
 ويكون مصدر القيم في الأساس الدين فالإنسان لا يكون مصدر القيم وإنما أداة يمكن ان تتجسد فيه
 القيم"⁷.

إجرائياً: بالجمع بين كلمتي القيمة والخبر وفي إطار المنظور القيمي لمؤسسه "عبد الرحمن
 عزي"، فالقيم الخبرية تلك المعايير التي تجعل من الأخبار صالحة للنشر، ويكون ذلك من خلال
 ارتباط محتويات وسائل الاتصال بالقيم أي إرجاع كل الأمور لأصلها ومرجعيتها، فيكون التأثير
 إيجابياً والعكس صحيح خاصة في ظل البيئة الرقمية، تستقي هذه القيم أهميتها من بعض الأبعاد
 وفق مقياس ع.س.ن الذي سنخرج عليه لاحقاً.

3- البراديعم القيمي: ارتبط مصطلح البراديعم بالمدرسة الثورية التي يعد "كوهن Kuhn"
 أشهر ممثل لها يعرف هذا الأخير "النموذج Paradigm" بـ: "أنه نظرة سوية ومشروعة للعالم،
 يحدد هذا المفهوم المشترك ترتيب الاهتمامات والمسائل والنظريات والمناهج الخاصة بكل علم من
 العلوم"⁸، وفي دراستنا هذه سنقوم بتناول البراديعم القيمي "لعبد الرحمن عزي" الذي يقضي بفهم
 الظاهرة الإعلامية وتفسيرها من خلال متغير القيمة كعنصر ثابت، أي مدى قربها وبعدها من
 القيمة كما سبق وأن أشرنا في السابق.

ثانياً: المجهود التنظيري لعبد الرحمن عزي أثناء دراساته التأصيلية للمحتوى الإعلامي

تمهيد: إنَّ الاتصال قديم قدم الإنسان لكنه كعلم هو حديث النشأة، ظهر في الربع الأول من
 القرن العشرين إنَّه علم وضعي مرتبط بالعلوم السلوكية، أين بدأت دراسة الظواهر الاتصالية بشكل
 تجريبي إثر اكتشاف نظرية الحقنة تحت الجلد أي أن الإرث الإسلامي غائب، وبيزوغ موجة ثورة
 الاتصال ظهر في الأفق ملامح بيئة اتصالية جديدة تمخض عنها إعلام من نوع جديد إنه "إعلام
 الوسائط المتعددة" الذي سهل عملية إنتاج وتخزين وتوزيع المعطى الإعلامي متجاوزاً الحدود
 الزمكانية، هذه الأخيرة طرحت نقاط جمة تتدرج ضمن منطلق التأصيل الثقافي القيمي، ولعل أهم
 شخصية إن لم نقل أنه الأول الذي فتح المجال في التنظير الأخلاقي وفق رؤية إسلامية وبشكل
 واقعي، له أبعاد مرجعية دينية حتى أطلق عليه لقب "منظر الفلسفة الأخلاقية في الإعلام إنه
 البروفيسور الجزائري "عبد الرحمن عزي" الذي يعتبر أن الإعلام رسالة أخلاقية قيمية، أين ربط
 الرسالة بالقيمة التي مصدرها الدين الإسلامي

خسوف الرقيمة الخبرية في وسائل الإعلام:

وفي سياق متصل مع ما قلناه في الفقرة الأولى حول البحوث الإعلامية وبداياتها فإن المحتوى الكمي بشقيه الشكلي والمحتوياتي في مجال الدراسات الإعلامية يعتمد على القياس كأسلوب كمي في البحوث العلمية، بداياته الأولى كانت مع "والتر ليبمان و تسارلزميزر" إذ عمدا إلى تحليل مضمون عينة من المادة الخبرية المنشورة بجريدة "نيويورك تايمز" New York Times وتناولت هذه الأخيرة الثورة البلشفية الممتدة بين 1917م-1920م، أين توصل الباحثان إلى نتيجة مفادها أن الجريدة تحيزت في عرضها للمادة الخبرية الخاصة بالثورة البلشفية⁹.

من هذا المنطلق يمكن القول أن الأنموذج المقدم-بصرف النظر عن الاتجاه الوضعي (الكمي) أو التأويلي (الكيفي) بتحفظ- خير دليل على أن القيم قد تغيب في المحتويات الإعلامية أحيانا، رغم وجود نصوص قانونية وتشريعات منظمة للعمل الإعلامي تقضي بعدم تزييف المادة الإعلامية الخبرية، ما يؤكد على أن القانون الوضعي غير معمول به بشكل مطلق رغم وجوده، وأن هذه المواد القانونية غير فاعلة وملموسة في الواقع الإعلامي وليس لها نصيب، تأتي في شكل عموميات ومحدودة لسان حال موثيق الشرف .

وكي لا يتجرد الصحفي من إنسانيته كإنسان، عليه التعامل وفق ما يمليه عليه الضمير الأخلاقي، لأن الإعلام رسالة أخلاقية قبل أي شيء، فرغم أن الإعلام يبدأ بفكرة إلا أنه لا يجدر أن تكون الإيديولوجيا محطمة للقيم ومناقضة لها. وفي هذا الصدد بالذات فإن المنظر عزي يرى أن الأديان متشابهة في القيم الأساسية، فهو يعتمد إلى عدم جعل الواجب الأخلاقي واجبا إلزاميا يطلق عليه صفة الجبرية، بل طوعيا أي نابعا من الضمير الأخلاقي والإحساس به، والتعامل مع الآخر كإنسان. إن القيم الإسلامية هي قيم كونية فالدين الإسلامي دين مرده الله الأزلي وما جيئ من عند الذات الإلهية هو حق وقوله حق، أما ما هو معمول به فهي قيم الغالب التي أراد إقحامها عندنا لسان حال بعض النظريات الغربية التي لا تواكب السياق القيمي .

ضرورة تعزيز الرقيمة في الرسائل الاتصالية:

يقول "عبد الرحمن عزي": "إذا كان مصدر قوة نظريات الاتصال الغربية المرجعية الاجتماعية، فإن ثقل نظريتنا وتميزها يكمن في المرجعية الرقيمة غير المباشرة، بحيث يفهم من قوله هذا أن ترتكز كل مكونات الإعلام على الأصول التاريخية والحضارية للمجتمع الذي تتواجد فيه"¹⁰.

وفي منظور "عبد الرحمن عزي" فإن الثقافة هي سلم من القيم تسموا أو تدنوا وفق العلاقة مع الرقيمة التي تعد ذات أثر ديني، إنه يؤكد مدى ارتباط التأثير بالمرجعية، إذ يقول أن التأثير يكون إيجابيا إذا كانت محتويات وسائل الاتصال وثيقة الصلة بالقيم، وبالمقابل يكون التأثير سلبا مادامت محتويات الوسائل الاتصالية بعيدة عن المرجع الديني ألا وهو القيم . قسم هذا المفكر الآثار إلى نوعان: الآثار الإيجابية كالتنشئة الاجتماعية وتحقيق الانسجام والترابط الاجتماعي وكذا الاستفادة من الثقافات الأخرى وما إلى ذلك، وأما عن الآثار السلبية منها فقد ذكر عزي: تحييد القيم وجمهرة الثقافة وتضييق المحيط وتقمص أدوار النجوم ناهيك عن آثار أخرى.¹¹ إنّه ينظر إلى أن الإنسان

كائن أخلاقي وجوده مرتبط برسائله، وهذه الأخيرة مستمرة بمعنى هو وسيلة لغايات تستمر وعليه يعتبر أن هذا البراديغم ذو بعد عالمي ممتد على مرّ الزّمان والمكان بحكم مرجعيته، ومصدر إثباته فالأديان متشابهة في القيم الأساسية كما أشرنا آنفاً، والدين حاضر بشكل ضمني رغم التداخل والاختلاف. ومع التطورات الحاصلة في مجال الاتصال وبزوغ الإعلام الجديد المهني الذي يتسم بهامش من الحرية مقارنة مع الإعلام التقليدي، فإن "عزّي" يؤكد على ضرورة الاستمساك بالقيم المجتمعية والبنية المرجعية، التي يراها المرتكز الأساس لأي وسيلة إعلامية ذلك أن النظريات الغربية لا تتماشى والبيئة الحضارية لدينا، علاوة على ذلك العمل على الاستفادة من إمكانات التطور التقني الذي أصدره الغرب، في إطار بناء تغطية إخبارية جادة نحو رسالة إعلامية قيمية.

من التنظير إلى الممارسة "الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية:

بعد تأسيس الحتمية القيمية سعى "عبد الرحمن عزّي" إلى إنشاء نظرية فرعية انبثقت من التراث القيمي والفلسفات الأخلاقية وعصارة الموثيق الإعلامية، إنها نظرية الواجب الأخلاقي التي تقضي بجعل واجب أخلاقيات الممارسة الإعلامية قائماً على الوعي الذاتي الأخلاقي لا الجبر والإلزام، حتى لا ينقص من قيمته وللتنقل من المسؤولية الاجتماعية إلى المسؤولية الأخلاقية في الممارسة الإعلامية، وفي هذا السياق عبر "عبد الرحمن عزّي" في كتابه نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الأخلاقية قائلاً¹²: إن قوة نظرية المسؤولية الاجتماعية في هذه الممارسة لاحقاً أكثر من مضمونها الذي شُبه بأنه قراءة ذاتية ونقدية للتجربة الليبيرالية في الإعلام بعد الحرب العالمية الثانية، فنظرية المسؤولية الاجتماعية ليست مستقلة معرفياً، بل إن فلسفتها تستند إلى الليبيرالية في أحد معالمها: حرية الصحافة والتعبير.

وحسب ما قاله "عزّي" في الملتقى الدولي الرابع حول الإعلام الجديد والمنظومة القيمية التحديات والرهانات المستقبلية الذي احتضنته كلية العلوم الاجتماعية بجامعة عبد الحميد بن باديس بمستغانم، يومي 07-08 ديسمبر 2017 حول هذه النظرية: أنه قد عمد إلى إرجاع كلمة الأخلاق إلى أصولها المعرفية ومرجعيتها فالأخلاق لم تكن بمعناها الفح إذ انقطعت بسبب عصر الانحطاط والاستعمار وعليه نحتاج للسرد الأخلاقي، بمعنى وجود حجة منطقية كون الأخلاق من المسلمات ومسألة تحتاج للدراسة، فالحتمية تقول أن الإنسان كائن أخلاقي فلو يتصرف بطريقة اقتصادية فيصبح كائن اقتصادي يبحث عن الربح فيغير من طبيعته هنا، لذلك يجب وجود حجة منطقية لبناء السرد الأخلاقي، إذ أن الواجب الأخلاقي نابع من الضمير الأخلاقي أي الإحساس بالواجب، وبخصوص الإعلام الجديد فإنه يعمل على التقطيع والسرعة، علماً أن الحجة الأخلاقية تحتاج لتسلسل ومنطق وبناء حتى يُضبط عملها، إنَّ موثيق الشرف نفسها تعمل دون وجود نظرية أخلاقية معرفية فمصدرها المؤسسات الإعلامية أو الجمعيات الصحفية الخاصة برجال المهنة، هنا يوجد الخلل فهذه الأخلاقيات النابعة من هذه الموثيق مبتورة لارتباطها بالسياسة الأخلاقية للمؤسسة الإعلامية، أو صاحب هذه الأخيرة ليس له سلطة اتخاذ القرار¹³.

وفي دراستنا هذه فإننا أردنا أن نقم السرد الأخلاقي في الممارسات الإعلامية حتى تكون أخبار ذات بعد قيمي، ذلك كونها مُعطى إعلامي وتعد كمادة أساسية وتقدم لنا معلومات حول وقائع

نعيشها، ومع زيادة التدفق التكنولوجي أضحت انتشار المعلومات والأخبار ميسور وفي وقت قياسي للغاية، إذ ساهم هذا الأخير في تذليل الصعوبات وتقريب المسافات، إلا أن هذا الزخم التقني من شأنه أن يجعل وسائل الإعلام تتنافس فيما بينها دون ضوابط وأسس أخلاقية ومبادئ يقوم عليها نشر الخبر يطلق على هاته المعايير "بالقيم الخبرية".

ثالثاً: مصفوفة القيم الخبرية في الإعلام الدولي - نظرة قيمية-

تمهيد: يعتبر الخبر مادة أساسية في وسائل الإعلام برمتها ونخص بالذكر لُبَّ موضوعنا الوسائل المطبوعة- الصحف- ومواقع الويب الإخبارية ذات الطابع الرسمي، إنه نوع صحفي فذ ينشر وفق معايير يطلق عليها القيم الخبرية التي تحدد أحقية المحتوى الإعلامي الإخباري بالنشر، تختلف هذه المعايير تبعاً للنظام السياسي السائد والنظام الاجتماعي وأيديولوجية كل مؤسسة إعلامية، لكن المتمعن والمتداول أن القيم الخبرية تختزل في النقاط التالية:

الجدة والحدثة، القرب المكاني، الشهرة، الغرابة والطرافة، الصراع، الاهتمامات الإنسانية، معيار الجنس نحو ذلك مسائل الاغتصاب إلخ، التوقيت أي زمن نشر الخبر. هذا ما يدل على أن هذه العناصر الخبرية موحدة في جلها على المستوى العالمي، عدا في جزئية تعميم الحقائق والتضليل الإعلامي الذي تشتهر به صحافة دول العالم الثالث خلافاً لدول العامل المتقدم، وفي هذه الجزئية "شخص الباحثان "كوهين وبونك" العناصر الأساسية المعتمدة في صحافة العالم الثالث التي تؤكد على التنمية الاقتصادية والثقافة الوطنية وإبراز صورة مشرفة عن العالم الثالث وهي: التنمية، المسؤولية الاجتماعية، التكامل الوطني، التقفيف، قرب المكان، الاهتمام الشخصي¹⁴.

وكما هو متمعن فإن علم الاتصال ظهر على يد الغرب أي لا وجود لإرث إسلامي، ما يحول دون تطبيق بعض النظريات وبعض القيم على الدول العربية الإسلامية ودول العالم الثالث، كقيمة الإثارة والجنس التي تخالف العادات والقيم المجتمعية فنشر أخبار الجريمة يضعف حساسية الفرد تجاه هذا النوع من كثرة تداولها، وبظهور مقتضيات تكنولوجيا الإعلام فإن الخبر كنوع جاد والمعايير التي تحتكم لنشره لم تعد موجودة بالمعنى القح، نظراً لغياب المهنية في جل الأحيان، وعليه انطلاقاً مما سبق سنحاول في هذه الجزئية إسقاط بعض الأبعاد القيمية للمنظور القيمي كعينة، التي يصلح إسقاطها على موضوع الخبر الصحفي المكتوب والإلكتروني، ذلك أن الفرد قد يعيش حالة من الانفصال بسبب الإعلام الجديد وتداعياته، ويجب أن يعمل وفق ضميره النابع من المرجعية الدينية أي خضوعه للنص الإلهي والالتزام بالأمانة التي خلق لأجلها.

مقياس (ع س ن) الخاص بنظرية الحتمية القيمية في الإعلام:

اختصار لأسماء الباحثين الثلاثة الذين طوروا وحكموا هذا الأخير إنهم د- عبد الرحمن عزي جامعة الشارقة، د- السعيد بومعيزة جامعة الجزائر، د- نصير بوعلي جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة. يعتبر هذا المقياس أداة منهجية تدرس مدى حضور منظومة قيمية في وسط اجتماعي معين ويعني "المقياس" في مقياس الحتمية القيمية في الإعلام، أداة منهجية علمية دقيقة تدرس مدى حضور أو فعالية القيم في وسائل الإعلام، أو لدى المتلقي في القول (أي الموقف المصرح به) والفعل (أي السلوك الاجتماعي) أخذاً بعين الاعتبار خصوصية كل مجتمع أثناء تطبيق الأداة¹⁵.

لقد حدد هذا المقياس مجموعة من القيم تدرج تحت أبعاد معينة نورد ما يتم إسقاطه على موضوعنا فيما يلي ذكره:

المجال	القيمة
البعد الإيماني	نشر الخبر الصحفي المطبوع والإلكتروني بكل موضوعية وصدق تبعاً للضمير الأخلاقي، فالإعلام رسالة أخلاقية.
البعد التواصل	إتباع أسلوب بسيط وشيق، يجبر القارئ على متابعة المادة الخبرية من خلال الانتقال من الأهم للمهم فالأقل أهمية، في شكل تواصل أثناء نقل المادة الخبرية، نقل الخبر بالاعتماد على مصدر موثوق به، لسان حال وكالات الأنباء، مثلاً المؤسسات الإعلامية الكبرى، شهود عيان، تصريحات.. إلخ حتى يتم التأثير في المتلقي بدل التسلط عليه، فتحدث ألفة بين المؤسسة الإعلامية والجمهور.
البعد الزمني	الخبر يولد ليموت، وعليه يجب احترام القرب الزمني للتأثير في الجمهور المستقبل، من خلال نشر الأخبار في وقتها وبشكل أي سيما الصحف الإلكترونية "البث المباشر الحي مثلاً".
البعد المكاني	قيمة القرب من خلال نشر الأخبار على أساس قربها مكانياً وثقافياً ودينياً من القارئ أو المتصفح، حتى تؤثر فيك أكثر.
البعد اللساني	تجنب الشائعات والمساس بالآخرين، اتباع رسالة قيمة من خلال استخدام محتوى خبري جاد.
البعد النفسي	الدقة والأمانة والاستقامة والإخلاص أثناء نقل المعلومة الخبرية المطبوعة والإلكترونية.
البعد الاجتماعي	قيمة التماثل أي نشر الأخبار التي توافق توقعات الجمهور بيئياً ثقافياً بغض النظر على ضخامته، لبناء أو أضرار اللحمة الاجتماعية، وعدم الانسلاخ من البنية المرجعية ذلك أن بعض الأخبار تهتم بالضخامة والغرابة على حساب النوعية سيما في الصحف الصفراء.
البعد الاقتصادي	احترام الخصوصية، ذلك من خلال نشر المعلومة دون المساس بحريات الآخرين، والاكتفاء بنقل المعلومة فقط دون الإثارة على حساب النوعية. والحفاظ على الجانب الاقتصادي للمؤسسة الإعلامية في إطار قيمي، فكما هو معلوم أن بعض المؤسسات الإعلامية تعتمد على نشر أخبار الجنس والجريمة والعنف لإثارة الجمهور المتلقي، وعليه يجب أن يرتقي ذوق الجمهور من خلال انتقاء محتويات جادة ذات بعد قيمي، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال القائمين بالاتصال.

البعد التربوي	قيمة التأثير في الجمهور المستقبل من خلال نشر رسالة إعلامية ذات منفعة وفائدة تربوية وأهمية تعود بالمنفعة على الجمهور المستقبل.
البعد السياسي	قيمة التصويب، التركيز على الأخبار الإيجابية والسلبية وإبراز مكامن الخطأ في مراكز الدولة إن وجدت، حتى لا تغطي تزكية الدولة على حساب الشعب كما يفعل بالدول النامية
البعد الجمالي	الجمالية أي أن يتم صياغة الخبر الصحفي وفقا لفنيات التحرير الصحفي، وبتابع الهرم المقلوب بشكل منهجي.
البعد الإنساني	الإنسانية: أن تكون المادة الخبرية مبنية على الحرية الفكرية في إطار احترام الإنسان، والتنوع الثقافي واللساني والسياسي والعرقي، احترام الأديان الأخرى. ذلك أن الرسالة الإعلامية رسالة أخلاقية، وأن القيم التي مصدرها الدين ليست محصورة في منطقة جغرافية معينة، بل ممتدة عالميا لأن نظرية الحتمية القيمية لها معالم إنسانية ذات بعد عالمي بغض النظر عن الاختلاف والتداخل.

يرى "عبد الرحمن عزّي" أن الإعلام رسالة أخلاقية بالدرجة الأولى، فكلما ينبجس من هذه الوسائل سواء كانت مكتوبة أو إلكترونية يجب أن تخضع للمرجعية أي مصدر الشيء، لذلك يُعد هذا المقياس مثال يجدر أن تخضع له الممارسات الإعلامية في الوطن العربي عامة والجزائر خاصة، حتى نصل لمرحلة الإعلام الجاد الناضج ذي البعد القيمي، سيما مع هامش التكنولوجيا الذي أتاح ظهور إعلام من نوع آخر موازي للإعلام الرسمي إنه إعلام المواطن.

رابعاً: واقع المشهد الإعلامي في ظل البيئة الرقمية مهنيا وماديا، وتأثيره على القيم الخبرية
تعتبر المؤسسات الصحفية نظام اجتماعي يتسم بالمهنية والامتداد لخط وسياسة إيديولوجية معينة، تؤدي وظائف مجتمعية متنوعة بغية تحقيق توازن اجتماعي وبما أنها رسمية ذات طابع مهني تسعى هذه الأخيرة لنشر مختلف المواد الإعلامية وليكن تركيزنا أكثر على الجانب الإخباري كون الخبر أكثر الأنواع التقريرية الإخبارية التي تعتمد لتنوير الرأي العام بشكل آني، فالخبر يولد ليموت.

إعلام الملتيميديا ورجال المهنة:

لقد أدى ظهور عالم التكنولوجيا إلى تغيرات على المستوى المادي من خلال تسهيل وسرعة إنتاج المعلومات وتوزيعها مرورا بالتخزين، علاوة على ذلك المستوى المهني من خلال رجال المهنة أنفسهم، الذين بات لزاما عليهم الاستفادة من هذه التقنيات العالية في عالم تكاد تجرّفه التغيرات. إن الإعلامي المهني داخل المؤسسات الإعلامية وفي ظل الزخم التقني لم يعد مجرد مرسل فقط يكثفي بنقل المعلومة بل مستقبل أيضا من خلال التفاعلية فزمن القبض على المحبس قد أفل، نحن نعيش وفقا لجدلية مفادها مدى الحفاظ على قيمة الخبر في ظل هذا الزخم

التقني، فالصحفي المهني قد يصطدم مع المواطن الصحفي في تحقيق السبق الصحفي، ومدى تأثير هذا المهني بما ينشر من مصادر تبعا للحرية الإعلامية وسرعة وصول المعلومة.

بين الإعلام الموازي والإعلام المهني "التوافق والتنافر":

إن من أهم صور الاستفادة من إمكانات الإعلام الجديد ظهور إعلام من نوع آخر يطلق عليها إعلام المواطن أو البديل، الذي يعد ظاهرة حديثة في المشهد الإعلامي على المستوى الدولي، بزغ هذا الأخير بفعل مقتضيات البيئة الرقمية مفاده جعل النشر الإعلامي ملك للجميع دون استثناء، هذا المولود الجديد الذي اعتبر كبديل عن الإعلام الرسمي تعود عوامل ظهوره إلى النقاط التالية:

- التكنولوجيات وتقنيات الاتصال الحديثة.

- القيود السياسية لنظام الحكم.

- عدم ثقة الجمهور المستقبل في المعلومة، التي تأتي من وسائل الإعلام التقليدية التي غالبا ما تكون محابية للسلطة كالتلفزيون الرسمي الراديو والصحف ذات الطابع العمومي.

- وجود متنفس للجمهور يقضي بأن يكون المواطن صحفيا.

صحافة المواطن هي وسيلة للتغيير الاجتماعي فالحراك الشعبي خير مثال ناهيك عن الثورات الشعبية في مختلف الدول العربية، علاوة على ذلك فإن هذا النوع من الإعلام هو متنفس للجمهور لكي يعبر عن رأيه بعيدا عن القيود التي تضغط على الإعلام الرسمي، سيما دول الدول العربية التي تخضع لسلطة النظام وسياسة الخط الافتتاحي الذي يجعل الفرد أحيانا يتجرد من قيمه. إنه في كثير من الحالات والظروف نرى أن الصحفي الرسمي يعتمد بشكل كبير على هذا النوع من الإعلام بسبب صعوبة وجوده في عين المكان، أيضا لأجل نيل السبق الصحفي هذا الأخير الذي غالبا ما يكلفه الوقوع في الزلات والنعرات والإنفلات من قيم الخبر السليمة ولنضرب المثل بما يعيشه العالم حاليا، خبر انتشار فيروس كورونا covid 19 "تحت شعار وعينا يحمينا" هذا الوباء الذي شلَّ العالم برمته، واخذ حصة الأسد في كل الوسائل الإعلامية برمتها، إذ أضحى كل المواطنين يواكبون الأخبار وكأنهم صحفيين، فتارة نرى مصابا بهذا الوباء ينقل ما يعانيه صوتا وصورة داخل الحجر الصحي، هنا الصحفي الرسمي لا يمكنه أن يكون عين المكان وعليه سيعتمد على هذا النوع من المصدر لكتابة قصته الخبرية، ورغم أن المشهد الإعلامي في مثل هذا النوع من الإعلام يُنقل بشكل مباشر صوتا وصورة من خلال تقنية البث المباشر، ورغم وصوله لقلوب الجماهير واعتماد كثير من المهنيين عليه، إلا أن واقع الحال يبرز مكامن استخدام هذا النوع من الإعلام الإلكتروني الذي ما إن فك ينشر مضامين إخبارية تفتقر في جلها لأدبيات المهنة الإعلامية وأخلاقياتها، لذلك جاءت نظرية الواجب الأخلاقي لأخلة الممارسات الإعلامية وجعلها ذات طابع فطري كون الإنسان مجبول ومفطور على حب الخير، أما الوسيلة أي التأييل فيعتمد على العقل والإطغت صفة التقليد على هذه النظرية، ولعل التضليل الإعلامي الذي يمس وسائل الإعلام التقليدية التابعة لنظام الحكم، التي في مجملها تنشر فقط الخطط التنموية ونجاحات نظام الدولة خلافا للعالم المتقدم الذي يحدد أسباب ومواطن الفساد داخل الدولة، إلا أن وسائل الإعلام الجديد هي نفسها سبيل من سبل التشويه جراء ما تحمله من هامش حرية مقارنة بنظيرتها وسائل

الإعلام التقليدي، هنا يتجرد الصحفي من القيم الإلهية والواجب الإلهي، من جهة أخرى قد يكون الإعلام الموازي مردا للحق من خلال البث المباشر صوتا وصورة لسان حال الحراك الشعبي وما تداولته بعض الوسائل الإعلامية الأجنبية وحتى الداخلية الخاضعة لنظام الحكم آنذاك حول فكرة التكسير والتخريب من قبل المحتجين، وهو ماتم فيه ودحضه من قبل الشبكات الاجتماعية في إطار صحافة المواطن.

هنا لا بد القول أنه بالرغم من ما يقدمه هذا النوع من الإعلام الموازي إلا أنه يصطدم بالكثير من العوائق أهمها: انتشار الشائعات بسبب عدم التأكد من المصدر أو غياب الاحترافية في كتابة الخبر، أيضا التأهيل المهني لدى المواطن الذي يشغل دور الصحفي، كذلك المخالفات القانونية والتجاسر على خصوصيات الناس الذي يعتبر جريمة قانونية تنتفشى أكثر في البيئة الاتصالية الرقمية، وهو ما يجعل الخبر ينتقل من صفة الخبر إلى الإشاعة، لذلك طرح المنظر عزي في هذا الصدد فكرة دحض الأصالة البعيدة عن المعاصرة، والمعاصرة البعيدة عن الأصالة بمعنى قولبة النشاط الاتصالي وفق منهجية وأداة غربية وبرؤية إسلامية، كون سبل البحث عند الغرب متطورة والعمل على تكوين اتجاه يجمع بين الوسائل الغربية والمرجعية الإسلامية لنقد الواقع الغربي، وبناء اتجاه يتمشى والبيئة العربية الإسلامية، لذلك يجب على وسائل الإعلام التقليدية الاستفادة من إمكانات هذا التطور التقني والحفاظ على القيم الخبرية، ليكون إعلاميا قيميا ذا رؤية قيمة. وتكون بيئة اتصالية ليست سلبية برمتها بل ليست خيرا خالصا إنها تجمع بين الإيجاب والسلب، في شكل نسق متكامل قوامه خدمة البشرية جمعا.

خاتمة:

ناقلة قولنا تخلص إلى أن البيئة الاتصالية الرقمية من شأنها أن تؤثر على قيمة الخبر جراء تقانة الوسائل الإعلامية، وهامش الحرية الذي تتحلى به وسائل الإعلام الجديد، وعليه وجب علينا الخروج بجملة من التوصيات تصب كلها في منهج النهج القيمي الأخلاقي نوردها فيما يلي:

- يجب أن يكون الإعلام التكنولوجي كفاعل ضمن نسق قيمي .
- تجاوز كون منظور الخبر سلعة خاضعة لقانون العرض والطلب، ومبنية على أساس الإثارة فقط، بل يجب اعتباره أنه مادة محتوائية تخضع لميكانيزمات قيمة كمعطي إعلامي.
- أحقية بناء منظومة إعلامية تكنولوجية قيمة، تحاكي البيئة الاتصالية الإسلامية القائمة على إحترام الخصوصية والهوية الثقافية، لا انتهاج نهج الربح والتجارة فقط.
- إتباع المنظور القيمي في الدراسات الأكاديمية، وتفعيله كمقياس يُدرس في الجامعات وحتى داخل المؤسسات الإعلامية.
- العمل على بناء وكالات أنباء محلية تخضع للقيم العربية الإسلامية، وتبني المنظور القيمي والسرد الأخلاقي.

- 1- أبو الحسين الراغب الأصفهاني (توفي عام 502هـ-1108م) مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان داوودي عدنان، دار القلم ودار الشامية، دمشق ولبنان، ط4، 1430هـ-2009م، ص 273.
- 2- ساعد ساعد، فنيات التحرير الصحفي، دارالخلدونية للنشر والتوزيع، القبة القديمة، الجزائر، ط 2، 1430هـ-2009م، ص ص (60،61).
- 3- عبد العالي رزاق، كيف تصبح صحفيا الخبر في الصحافة والإذاعة والتلفزيون والإنترنت، سلسلة الإعلامي المحترف، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة، الجزائر، 2004م، ص27.
- 4- ابن المنظور (توفي عام 711هـ-1311م)، لسان العرب، تحقيق علي الكبير عبد الله وآخرون دار المعارف، القاهرة- مصر، دت، باب القاف، ص 3781.
- 5- أبو الحسين الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مرجع سابق، ص 691.
- 6- محمد علي التهانوي (توفي عام 1158هـ-1745م)، موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحوح، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996م، ص 1356.
- 7 - السعيد معيزة، من حتميات التحديث إلى الحتمية القيمية - محاولة قراءة مقارنة لنظرية عبد الرحمن عزي، كتاب جماعي قراءات في نظرية الحتمية في الإعلام، إعداد نصير بوعلي، منشورات مكتبة إقرأ، قسنطينة-الجزائر، ط1، 1430 هـ-2009م، ص 52.
- 8- ألامامي وب-فالي، البحث في الإتصال عناصر منهجية، ترجمة فضيل دليو وآخرون، مخبر علم اجتماع الإتصال للبحث والترجمة، الجزائر، د.ط، 2009، ص 62.
- 9- أحمد شوتري، صحافة الأطفال في الجزائر دراسة في تحليل المضمون (1962-1982)، Taksidj.com للدراسات والنشر والتوزيع الخرايسية-الجزائر، ج1، 2011ص5.
- 10- شهرزاد سوفي، القيم المتضمنة في إعلانات التلفزيون الجزائري وآثارها على جمهور الطلبة الجامعيين الجزائريين - دراسة في ضوء نظرية الحتمية القيمية للإعلام، مجلة الدراسات القيمية الإعلامية المعاصرة، الورسم للنشر والتوزيع، القبة-الجزائر، 2012، العدد3، المجلد 3، ص ص 53-54.
- 11- المرجع نفسه 55-56.
- 12- عبد الرحمان عزي، نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2016م، ص ص 21-22.
- 13- الملتقى الدولي الرابع حول الإعلام الجديد والمنظومة القيمية التحديات والرهنات المستقبلية، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم، يوم 07-08 ديسمبر 2017، متوفر على اليوتيوب، يوم المشاهدة 31-01-2020م، الساعة 23:00.
- 14- عباس ناجي، الخبر الصحفي، مؤسسة دار الصادق الثقافية، عمان، ط1، 2012، ص ص 17-19.
- 15- عبد الرحمن عزي، منهجية الحتمية القيمية في الإعلام ومقياس (ع.س.ن) للإعلام والقيم، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2013م ص ص 87، 89.

الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة: دوافع الأخلقة والمتطلبات الأخلاقية Media practice in new media: the motives of moralisation and moral requirements

د. نصر الدين بوزيان
كلية علوم الإعلام والاتصال والسمعي البصري
جامعة قسنطينة 3
nasrojour@hotmail.fr

تاريخ القبول: 2020/11/15

أ. عائشة كريكت*
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة جيجل
aichakriket18@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/28

الملخص:

يعالج البحث دوافع أخلقة الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة والمتطلبات الأخلاقية الأساسية الواجب توفرها في الممارسات الإعلامية سيما من قبل الفاعلين الجدد في إطار ما يعرف بصحافة المواطن، وذلك بالنظر للإشكاليات الناتجة عن تطورات الممارسة الإعلامية والتجاوزات المسجلة والمرشحة للارتفاع في ظل الانتشار المتزايد للوسائط الاتصالية والتكنولوجية وتزايد الإقبال عليها واستخدامها والحاجة إليها كآلية لدمقرطة الإعلام وتعزيز الممارسة الديمقراطية. ويعد هذه البحث محاولة للإحاطة بممارسة صحافة المواطن في الوسائط الجديدة التي تعد أبرز وجه للممارسة الإعلامية في البيئة الاتصالية المعاصرة. **الكلمات المفتاحية:** الممارسة الإعلامية؛ الوسائط الجديدة؛ أخلاقيات الإعلام؛ صحافة المواطن

Abstract:

The research addresses the motives of media ethics practice in the new media and the basic ethical requirements that must be met in media practices, especially by new actors in the framework of what is known as citizen journalism, in view of the problems resulting from developments in the media practice and excesses that happened which may be more because of the increasing proliferation of communication and technological media and the increasing of it use and needed as a mechanism for democratizing the media and promoting democratic practice.

This research is an attempt to brief the practice of citizen journalism in new media, which is the most prominent aspect of media practice in the contemporary communication environment.

Key words: Media practice; New media; Media ethics; Citizen journalism.

مقدمة:

تؤدي وسائل الإعلام العديد من الوظائف الحيوية في المجتمع، وفي ظل البيئة الإعلامية الإلكترونية، شهد المشهد الإعلامي والاتصالي تحولات هامة ارتبطت أساسا بدخول أطراف جدد في عملية إنتاج ونشر المحتوى الإعلامي والاتصالي.

* المؤلف المرسل.

إن تحول الجمهور من مستقبل إلى مستخدم ومنتج يضطلع بتأدية دور الصحفي، شكل جملة من التأثيرات على الممارسة الإعلامية سيما في ظل غياب قوانين تضبط هذه الممارسة من جهة، وهامش الحرية التي تتيحها بها الوسائط الإعلامية الجديدة من جهة أخرى.

ولهذا تأتي هذه الدراسة للحديث عن أخلاقيات الممارسة الإعلامية في بيئة الإعلام الجديد والتي لا تتجسد حسب هذه الدراسة في أخلاقيات الصحفي فحسب بل أيضا في أخلاقيات المواطن الصحفي، وهذا من خلال مجموعة من العناصر تراوحت بين إطار مفاهيمي وإحاطة عامة بممارسة صحافة المواطن في الوسائط الجديدة.

1- إشكالية:

إن أحد أبرز الإشكاليات الخاصة بأخلاقيات الممارسة والنشاط الإعلامي ترتبط بما بات يعرف بالإعلام "الجديد"، فعملية جمع الأخبار ومعالجتها وتحليلها والتعليق على الأحداث لم تعد حكرا على المؤسسات الإعلامية التي هيمنت لزمان طويل على وظيفة إعلام الجمهور وإشباع حاجاته المعرفية، فبعدها حل مفهوم الجمهور النشط محل الجمهور السلبي منتصف القرن الماضي، فإن الجمهور المنتج والمواطن الصحفي أبرز ما يميز مطلع القرن الحالي.

ويمكن الحديث عن بروز معالجة المواطن لقضايا الشأن العام بالموازاة مع الصحفي عبر الوسائط الالكترونية المختلفة سواء كانت مواقع الكترونية أو مواقع للتواصل الاجتماعي أو مواقع للتدوين والتي أصبح لها أشخاص ينشطون كصحافيين يعملون على نشر الأخبار في مختلف المجالات.

وبالرغم من انتشار الظاهرة إلا أن هذه الممارسات الإعلامية غير مؤطرة قانونيا ولا تخضع لضوابط ومواثيق في الكثير من الدول خلافا للنشاط الصحفي الذي يمارسه متخصصون ويخضع لتنظيم قانوني وأخلاقي مكتوب، وهو ما يطرح إشكالية الالتزام القانوني والأخلاقي للمواطن الصحفي ويستوجب التفكير في آليات معالجة هذه الإشكالية التي تأخذ أبعادا أوسع في ظل الانتشار المضطر للوسائط الاتصالية وتزايد إنشاء المنصات والحسابات الالكترونية والتطورات المتلاحقة المنتظرة.

وبالرغم من أهمية ودور التشريع القانوني في مواجهة الكثير من الاختلالات الناتجة عن توظيف واستغلال الوسائط الإعلامية الالكترونية، تبقى أخلة نشاط المستخدمين الإعلاميين أو ما سنصطلح عليه بصحافة المواطن -كما يشاع تسميتها- أحد أهم السبل في تقديرنا لمجابهة والوقاية من الانحرافات والاختلالات التي ترافق استخدام الوسائط الاتصالية المعاصرة.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث ليتساءل: ماهي دوافع أخلة الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة والمتطلبات الأخلاقية الأساسية الواجب توفرها في الممارسات الإعلامية سيما من قبل الفاعلين الجدد في إطار ما يعرف بصحافة المواطن؟

2- أهمية الدراسة:

تعد الدراسة إضافة للتراث العلمي الموجود حول أخلاقيات الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة، إذ لا يزال النقاش قائما خصوصا حول مواثيق الشرف الخاصة بالإعلام الجديد وأخلاقياته، فهذه الدراسة جزء من الدراسات الممهدة لذلك وهذا من خلال صحافة المواطن، للخروج باستنتاجات عامة حول دوافع ومتطلبات أخلة الإعلام الجديد.

3- أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى:

- إلقاء الضوء على الدوافع والمتطلبات الأخلاقية للممارسة الإعلامية عبر الوسائط الجديدة وهذا من خلال صحافة المواطن كممارسة إعلامية
- التوصل إلى استنتاجات لتفسير أخلاقيات الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة وهذا نظرا للتداخل الموجود بين ما هو مهني وغير مهني

4- الإطار المفاهيمي للدراسة:

نستعرض فيما يلي عددا من المفاهيم المرتبطة بموضوع البحث:

4-1- أخلاقيات الإعلام: نتطرق قبل ذلك إلى مفهوم الأخلاق والأخلاقيات كالتالي:

4-1-1- الأخلاق:

لغة: مفردا خلق وهو الدين والطبع والسجية، وهو اسم لصورة الإنسان الباطنة وأوصافها ومعانيها المختصة بها، ولها أوصاف حسنة وقيحة¹.

اصطلاحا: تعرف بأنها القاعدة أو القواعد من السلوك التي يلتزم بها الإنسان الذي يعيش في جماعة. كما تعرف أيضا بأنها مجموعة الأفكار والأحكام والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم تجاه بعضهم البعض، والتي تجد قبولا واعترافا من قبل أفراد حضارة أو عصر ما².

ونلاحظ أن الأخلاق اكتست صفة القاعدة في التعريف الأول والتي غالبا ما توظف في الاصطلاح القانوني تدليلا على أهمية الأخلاق في الحياة الاجتماعية، فضلا عن كونها تحدد وتضبط سلوك الفرد ضمن الجماعة، فالأخلاق لها بعد تنظيمي للسلوكيات ما يجعلها تتقاطع مع القانون في نفس الغاية، في حين يعتبر التعريف الثاني الأخلاق على أنها عادات تحكم الجماعة وتنظم الحقوق والواجبات، فيبرز صفة توارثها من جيل لآخر واشتراك الناس في مرجعيتهم للحكم على سلوك معين. وعليه، فإن الأخلاق هي بمثابة القواعد والأحكام التي تحكم الجماعة وتحدد سلوك الأفراد، فالهدف هو تنظيم الحقوق والواجبات.

4-1-2- الأخلاقيات: الأخلاقيات تشترك مع المصطلح السابق في الاشتقاق اللغوي لكنها تعبر في مدلولها على نظام من المبادئ التي ترشد وتوجه العمل وتكون مبنية على قيم شخصية ومهنية واجتماعية وأخلاقية وتنشأ عن التفكير السليم، وهي أداة مهمة لإلزام المهنيين بتقديم خدمة جيدة للمجتمع ولها أهمية في تحسين مستوى أي مهنة³. إنها أيضا، مجموعة من المعايير السلوكية التي من المفروض أن يلتزم بها صاحب المهنة، فهناك أخلاقيات مهنة الطب، مهنة المحاماة، التعليم وغيرها، وهي تتكون من جزأين: أخلاقيات عامة وهي أخلاقيات مشتركة بين جميع المهن مثل الصدق والأمانة... الخ وأخلاقيات خاصة بكل مهنة على حدة، وهي في الواقع الأخلاق الحسنة التي يجب أن يتحلى بها سائر الناس⁴.

وعليه فالأخلاقيات هي كل ما يمكن أن ننظم به مهنة معينة من مبادئ تفرض على المزاولين للمهنة الالتزام بها من خلال موثيق شرف، وهذا كله في سبيل خدمة الصالح العام.

وعليه فإن أخلاقيات الإعلام التي تسمى كذلك بأخلاقيات المهنة الصحفية وأخلاقيات الممارسة الإعلامية تمثل الالتزامات الأساسية التي يجب أن يتحل بها كل صحافي والمتمثلة أساسا في ضرورة العمل من أجل الوصول إلى تغطية منصفة وشاملة ودقيقة مع مراعاة حماية المصادر وتحقيق الصالح العام عن طريق احترام القانون وحقوق الحياة الخاصة للأشخاص وتصحيح الأخطاء في حال وجودها⁵. إنها أيضا مجموع المبادئ الأخلاقية التي تحكم مهنة الصحافة كمهنة، وهذا من خلال الممارسة الأخلاقية التي تتطلب بدورها مسالة الاحتراف⁶.

ولهذا فأخلاقيات الإعلام هي مجموع المبادئ والمعايير التي يخضع لها الصحفي في الممارسة الإعلامية عبر وسائل الإعلام المختلفة التي تحدد ما يجب وكيف يجب أن يكون عليه المضمون الإعلامي في إطار المسؤولية الاجتماعية، سواء نصت عليها القوانين أو المواثيق المهنية.

4-2- الممارسة الإعلامية: هي تلك الممارسة المرتبطة بالوسائط وذات الصلة بوسائل الإعلام، تزيد من قدرة الأفراد على التعبير وتطرح إشكالات مختلفة من النشاط الإعلامي⁷.

4-3- الوسائط: كلمة "الوسائط" Media هي جمع كلمة "وسيط" "Medium"، وله معان كثيرة منها كل شيء يستطيع إيصال المعلومة⁸.

4-4- الإعلام الجديد: يرى البعض الإعلام الجديد على أساس الانتقال السريع من الكلام المكتوب والمسموع والمطبوع إلى مرحلة الصورة المشاهدة والملموسة، وهو ما وصفه "مشيل ستيفن" بصعود الصورة وانهايار الكلمة سيما بعد التزاوج بين الكمبيوتر وتكنولوجيا الاتصال والوسائط المتعددة، ما أفرز إشكالات جديدة ومتعددة من التطبيقات الإعلامية كانت التفاعلية سمتها البارزة⁹.

ووفق هذه الرؤية المعرفية، يعرفه "محمد سيد ريان" بأنه مجموعة من الوسائط والأنشطة الرقمية الجديدة التي تمكن الأشخاص ت والتي تتيح إمكانيات هائلة للتواصل والاتصال الاجتماعي كما هو الحال في خدمات الهاتف المحمول والشبكات الاجتماعية على الأنترنت¹⁰، كما يعرف على أنه كافة الأشكال التفاعلية للتواصل والتي تستخدم كل من الأجيال الأولى والثانية من تكنولوجيا الأنترنت والتي يطلق عليها بصورة جماعية الإعلام الجديد 1.0 والإعلام الجديد 2.0، ففي الوقت الذي تشتمل فيه وسائل الإعلام الجديد 1.0 على رسائل البريد الإلكتروني، محرركات البحث والمنتديات، تتضمن وسائل الإعلام الجديد 2.0 استخدام الكلمات والصور على أجهزة الحواسيب المحمولة، الهواتف الذكية والمنصات الخاصة بشبكات التواصل الاجتماعي وغيرها¹¹.

وعليه يمكن أن نخلص إلى اعتبار أن الوسائط الجديدة هي مختلف التطبيقات والوسائط الإلكترونية للويب 2.0، والتي ظهر معها المستخدم النشط الذي ينشر ويتبادل المحتوى بشكل تفاعلي بين كل من المرسل والمستقبل، وهذا على عكس ما كان موجود من قبل.

4-5- الصحفي: هو الإعلامي الذي يمتهن الصحافة ويقوم بجمع الأخبار ومعالجتها، وعادة ما يندرج في إطاره كل مراسل أو مخبر أو محقق أو مصور ومساعدتهم في الصحف والراديو والتلفزيون الذين يمارسون هذا النشاط كعمل أصلي¹² ويعرفه القانون العضوي للإعلام 2012 بأنه كل من يتفرغ للبحث عن الأخبار وجمعها وانتقائها ومعالجتها، وتقديم الخبر لدى نشرية دورية أو وكالة أنباء أو خدمة اتصال سمعي بصري أو وسيلة إعلام عبر الأنترنت، ويتخذ من هذا النشاط مهنته المنتظمة ومصدرا رئيسيا لدخله¹³.

وعليه فإن الصحفي هو من يزاول مهنة الصحافة والإعلام، بحيث يشكل جمع المعلومات ومعالجتها ونشرها عبر مختلف المؤسسات الإعلامية بصفة رسمية ومنتظمة عمله الأساسي والدائم الذي يتقاضى عليه أجرا ثابتا.

4-6- الصحفي المواطن: اكتسب هذا المفهوم وجوده من مفهوم عام شاع وانتشر منذ فترة وهو "صحافة المواطن" الذي ارتبط بشبكة الأنترنت كفضاء للنشر والتعبير عن الرأي يعبر عن حضور المواطن في قضايا الشأن العام ودعم الممارسة الديمقراطية، حيث يشير إلى أنه بإمكان أي شخص أن

يكون صحفياً ينقل رأيه ومشاهداته للعالم دون الحاجة لأن يكون مختصاً في الإعلام أو ينتمي لمؤسسة إعلامية¹⁴.

وعليه ينزح البعض إلى اعتبار صحافة المواطن على أنها شكلاً جديداً من أشكال نشر الأخبار ومعالجتها من طرف المواطن تتقارب إلى حد ما مع الصحافة كوسيلة إعلامية، فأساس صحافة المواطن يكمن في وجود علاقة بين البعد الإعلامي والديمقراطية، بحيث أنها شكل من أشكال الديمقراطية التشاركية والتي تقوم على مشاركة المواطن في العملية الإعلامية من خلال إعداد التقارير ونشر الأخبار، ما يجعل من الصحفي المواطن بمثابة كل شخص يجمع الأخبار بالاعتماد على ما يتوفر من وسائل تكنولوجية وينشرها على مختلف مواقع الأنترنت سواء مواقع إخبارية أو مواقع للتواصل الاجتماعي أو مواقع للتدوين سواء من مصدرها أو بإعادة نشرها من مصادر أخرى دون أن يكون تابعاً لأي مؤسسة إعلامية ولا يتقاضى عليه أي مقابل.

ومنه نستنتج أن الفرق الجوهرى بين الصحفي والصحافي المواطن يكمن في مبدئين هما: المهنية أو الاحترافية من جهة والأجر من جهة ثانية، فالصحافي يمارس الإعلام كمهنة يخضع فيها لقوانين ومبادئ داخل المؤسسة الإعلامية ويحصل مقابلها على راتب، في حين الصحفي المواطن يمارس الإعلام كهواية أو نوع من التواصل الاجتماعي لا يحصل منه على أي أجر بالضرورة، ولا يخضع في الغالب لأي قوانين أو مبادئ محددة.

1- صحافة المواطن وبيئة الإعلام الجديدة: لقد أتاحت الوسائط الاتصالية المعاصرة فرصاً جديدة، بحيث باتت تمكن المواطن من جمع المعلومات وإدراجها على محامل اتصالية عبر الأنترنت ما أفرز واقعا جديداً للممارسة الإعلامية، فهذا النوع الجديد أدى إلى تغيير واضح في نموذج الاتصال الإعلامي الذي تبدلت ملامحه، فاندماج المصدر والمرسل والمتلقي، وذابت الرسالة في الوسيلة ولم يعد مفهوم رجوع الصدى كما كان في النموذج التقليدي للاتصال.

وقد ظهرت بعض الرؤى والأفكار لرسم ملامح لصحافة المواطن وفقاً لمحددات اشتراطها باحثون مثل Mark Deuze الذي يرى ضرورة أن يعي الصحفي المواطن شكل التغييرات التي طرأت على البيئة الإعلامية حتى يستوعب الطرق الجديدة في كيفية إنتاج المحتوى الإعلامي وتسويقه¹⁵. وفيما يلي نتوقف عند بعض أشكال صحافة المواطن:

- **المدونات:** فضاء المدونات يفيض بالتعليقات والقصص واليوميات في مجالات شتى محدثاً تداخلاً هائلاً مع التغطية الإخبارية لوسائل الإعلام، فهذه المحتويات ليست هدفاً لوسائل الإعلام التي تركز على الخبر والتحليل والتقرير، وبالتالي فإن ظاهرة التدوين تعد نوعاً مختلفاً من الصحافة، لهذا فهي أقرب إلى أن تكون صحافة بديلة على شبكة الأنترنت تتميز بدرجة أعلى من الحرية والتنوع، بالإضافة إلى قدرتها على متابعة الأخبار ومشاركة القراء بالنقد والتعليق والمناقشة العلنية، فالقائمون عليها يرون أنها تعبر عن قوة ومصداقية الصحافة الشعبية.

وعلى المستوى العربي، يغطي المدونون الأحداث التي لم تحظ باهتمام كبير في وسائل الإعلام الرسمية، فقد نشر أحد المدونين تغريداً عن اللاجئين السودانيين الذين كانوا يتظاهرون سلمياً أمام مقر المفوضية العليا للاجئين في القاهرة، وعن العنف الذي مورس ضدهم أدى إلى هلاك العديد منهم في حين لم يحظى هذا الخبر باهتمام أغلب وسائل الإعلام¹⁶. وإدراكاً لأهمية التدوين فقد تم تأسيس رابطة "مدونون بلا حدود" التي تهتم بالتدوين عامة وفي العالم العربي خاصة، بهدف رفع مستوى التدوين العربي¹⁷.

- **المواقع الإعلامية المتعاونة:** وهي مواقع إخبارية تقدم أخبار بشكل كامل عبر اسهامات المستخدمين، وتعتبر عن اندماج الناس في عمليات الإنتاج المستمرة، ومناقشة عناصر الأخبار في منتدى عبر الإنترنت هو ما يمكن أن يتم من خلال التقارير والمقالات والمراجعات¹⁸، مثل Newsvine¹⁹، Oh My News، Slashdot²⁰.

- **مواقع التواصل الاجتماعي:** وجد بعض المواطنين في الميديا الاجتماعية فضاء للتعبير عن مشاغلهم المختلفة السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية، فعمد البعض إلى نشر فيديوهات عبر اليوتيوب والآخر عبر فيسبوك، وقد وجدوا في الميديا الاجتماعية مجالاً للنقاش والواقع يؤكد منافسة هذه الوسائط للوسائل الكلاسيكية

ولهذا فإن وكالة الأنباء الفرنسية في دليلها للميديا الاجتماعية تشجع صحفيها على استخدام فيسبوك وتويتر للبحث عن الأخبار ورصد الأحداث وتعزيز علاقتهم بالجمهور، الأمر نفسه بالنسبة لوكالة الأنباء البريطانية "رويترز"²¹.

إنتنوع وتعدد مشاركات المواطنين يرتبط بممارسة ديمقراطية قبل أن تكون إعلامية لكنها تبقى ممارسات هواة قد تتصف بالعشوائية، فتتنظيم هذا الشكل من أشكال ممارسة الديمقراطية أمر ضروري في عصرنا الحالي على نحو يكفل شروط ممارسة حرية التعبير ضمن هذه الفضاءات الاتصالية في ضوء احترام حقوق وواجبات المدونين باعتبارهم مواطنين صحافيين يغطون الأحداث ويعالجونها ضمن سياق خاص.

لكن ولحد الآن لا يمكن اعتبار صحافة المواطن ممارسة إعلامية مهنية كونها بعيدة في كثير من جوانبها عن الممارسة الصحفية، فالخبر الذي ينشره المواطن الصحافي خال من القيم الخبرية والمبادئ المهنية التي يحتوي عليها الخبر الصحافي، وبالتالي تبقى صحافة المواطن كأى ممارسة اتصالية عبر الفضاء الافتراضي نتجت عن الرغبة الكامنة للجمهور ليصبح مساهماً فعالاً في إنتاج المعلومة والمعرفة سواء اقتناعاً منه أن وسائل الاتصال الجماهيري لطالما كانت بعيدة عن اهتماماته واحتياجاته أو لغايات وأسباب أخرى موضوعية أو ذاتية لكن الأشكال الأكبر مرة أخرى غياب الالتزام بقيم ومعايير مهنة الإعلام.

وفيما يلي نشير لبعض النماذج من صحافة المواطن التي رسمت لنفسها ميثاق مهني ذاتي:

- **موقع Agora vox:** أول مبادرة أوروبية في صحافة المواطن وذلك على مستوى جماهيري ومجاني واسع، فهو موقع على هيئة قاعدة بيانات متعددة الوسائط متوفر لكل المواطنين في نشر أخبار ومعلومات حصرية. يعتمد الموقع على سياسة تحرير خاصة به، فالأخبار التي تنشر يجب أن تكون دقيقة ولها صلة بالأحداث، وأن تتميز بأقصى قدر من السبق ويعتمد على هيئة تحرير تقوم بدور الغرلة، حيث يتم إخضاع كل معلومة إلى المراجعة وذلك مخافة أي توظيف سياسي أو أيديولوجي.

- **موقع www.BlogNews.fr:** وهو مدونة إخبارية النسخة الغربية للموقع الكوري الجنوبي الشهير oh my news، ويعتمد هذا الأخير على قاعدة المواطن المخبر أو المحقق المواطن. كل مقال أو خبر ينشر في الموقع يتم مراجعته من قبل مجموعة من المدققين وبعض المواطنين المرسلين، وذلك بالاعتماد على مجموعة من المعايير الصارمة، عملاً بميثاق النشر المعتمد من قبل الموقع، ويهدف هذا الموقع حسب مؤسسيه إلى أن يكون عبارة عن وكالة أنباء للمواطن المرسل

- موقع **Mediacitoyen.fr** يقوم نفسه باعتباره صحافة بديلة تتيح لأي شخص أن ينشر على شبكة الأنترنيت أخبار قصيرة ومقالات وصور وفيديو، ويمكن أن تكون تلك المقالات في شكل وجهة نظر أو تساؤل حول قضية معينة أو نقلا لوقائع مهما كانت صفة الناشر صحفيا كان أم مدونا أو مديرا لمؤسسة، وهذا لإثارة بعض القضايا أو شرح بعض الرسائل التي تتجاهلها الصحافة التقليدية²².

2- **الممارسة الإعلامية في البيئة الجديدة: دوافع البحث عن الأخلاقيات المهنية:** إن أخلاقيات الإعلام تنبثق من حق الوصول إلى المعلومات والحق في البحث وحرية تدفق المعلومات في إطار الحق في المعرفة. ومن شروط أخلاقيات المعلومات والإعلام ومقتضياتها توخي الموضوعية والمسؤولية والدقة والنوعية في نشر المعلومات واستعمالها، التسامح واحترام المعتقدات عند استعمال المعلومات، واحترام التنوع الثقافي واللغوي والإعلامي كإرث مشترك²³. وعلى حد تعبير **Matthew Kieran** "الصحافة الجيدة هي الصحافة الأخلاقية"، فوسائل الإعلام بمختلف أشكالها يجب أن تؤدي وظائف تتعلق بتقرير وتقييم الأحداث بالشكل المناسب فالصحافي مطالب أن يكون محايدا للوصول إلى ما هو واقع في القضية، فالهدف الحقيقي للصحافة هو الوصول إلى الحقيقة²⁴.

وفي ضوء هذه الفكرة نجد أن الصحافة كمهنة مطالبة بالالتزام بالمبادئ الأساسية لخدمة الحقيقة التي تعد واجبا مفروضا عليها، فالأخلاق هي التي تضي النوعية والمهنية على أي ممارسة إعلامية وتبقى المتغير الذي يفصل الصحافة المهنية عن صحافة المواطن، فأغلب الصحفيين الراضين لها والمعتبرين أنها تهديدا لمهنة الإعلام متخوفون من التأثير على جودة ونوعية الأخبار ورسالة الإعلام، بحيث يمكن أن تغيب الحقائق وتنتشر الشائعات، وتضيع حقوق وحرية الآخرين، وبالتالي على المواطن الصحفي أن يعي أن أخلاقيات المهنة والصحافة كمهنة لها قيم نموذجية يمكن تطبيقها لتحديد الهوية المهنية للصحفيين التي تشمل الخدمة العامة، الموضوعية، الاستقلالية، الفورية والأخلاق، فكل واحدة من هذه القيم تعتبر خاصية رئيسة تشير إلى التعريف الذاتي المهني للصحفيين، وفي الوقت نفسه تعزز الشرعية ومصداقية الأدوار التي يؤديها الصحفيون في المجتمعات²⁵، وأهم هذه القيم:

- **الخدمة العامة** التي تعد القيمة الأولى لمهنة الصحافة طرأت عليها تحولات في العصر الرقمي بسبب زيادة المشاركة المؤثرة لمستخدمي وسائل الإعلام الجديد في جمع الأخبار ونشرها، فمواقع التواصل الاجتماعي سمحت للأشخاص بالتمتع بوضع المراقب، ويطرح هذا التغيير بعض الأسئلة حول مدى التحولات الجارية في وسائل الإعلام اليوم من حيث كونها عززت أو قللت دور الصحفيين كمراقبي مصلحة عامة.

- **أما جودة المعلومات** التي لها أثر على المنافسة بين التدفقات الإعلامية والصحفيين أنفسهم، فعمل الصحافة بات يستلزم اتخاذ قرارات سريعة والعمل في الوقت المتسارع، وفي ظل تطور وسائل التواصل الاجتماعي لم تعد الفورية تحتكرها منظمات الصحافة، وهذا بدوره يمكن أن يؤدي إلى نشر أخبار غير مكتملة وغير دقيقة من طرف المواطن الصحفي.

- **وبالنسبة للدقة** فمعلوم أن التحقق من المعلومات يعتبر أمرا جوهريا للصحفيين في مهنتهم وفي تعاملهم مع مواقع التواصل الاجتماعي، على عكس الصحفيين الهواة حيث يعدون غير محترفين وليس لديهم غالبا مهارات البحث والتقارير والكتابة والتحرير، فالصحافي المواطن لا يملك مهارات محددة خاصة وأنهم ملزمون أيضا بالتحقق من المصادر والمحتوى²⁶. إن الصحفيين المهنيين حتى ولو كانوا في الإعلام الجديد فإنهم ملزمون بالحفاظ على نفس المبادئ المهنية والأخلاقية التي يعملون بها في

مؤسساتهم الإعلامية، فأخلاقيات الإعلام بالنسبة للصحافي لا تتغير بتغير الوسيط خاصة وأن هناك قوانين إعلامية أو مواثيق مهنية تنظم ذلك، على عكس المواطن الصحافي الذي لازال ينشط في ظل غياب نصوص تنظيمية.

وبالرغم من أن المواطن الصحافي قد يسعى هو الآخر إلى خدمة الصالح العام سيما من خلال إظهار الحقائق وكشف الفساد بحثاً عن إصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإلقاء الضوء على التفاصيل اليومية لبعض المجتمعات أو الفئات المهمشة والغائبة في وسائل الإعلام إلا أنه بالنسبة لمبدأي جودة المعلومات ودقتها فيعاب عليه السعي وراء نشر الأخبار الفورية وعدم محاولة التأكد من صدقيتها، فأغلب مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي والمواقع الإلكترونية يقومون بنشر الخبر بمجرد وقوعه دون البحث في مدى دقة أو صحة مجرياته.

وفيما يتعلق بالحيادية التي تعد من أهم المبادئ الأخلاقية الواجب التقيد بها، فالصحافي المهني يعي أهمية فصل الخبر عن الرأي وعدم التدخل في مجريات الأحداث عكس المواطن الصحافي الذي قد يكون له تدخل كلي في الخبر، هذا الأمر قد يجعل له تأثيراً على عملية تكوين الرأي العام خاصة وأن صحافة المواطن قد أصبحت كما يطلق عليها البعض "سلطة خامسة" وكان لها الأثر الواضح في ثورات ما يعرف بـ "الربيع العربي".

وعطفاً على ما سبق، يمكن أن نقف على عدد من الإشكاليات المتصلة التي تدفع إلى ضرورة إرساء أخلاقيات مهنية للممارسة الإعلامية في البيئات الاتصالية الجديدة:

3- صحافة المواطن: بين السبق وغياب المهنية: صحافة المواطن تعتمد على المعلومة والسبق الصحفي دون المعالجة الرصينة في الغالب، فهناك فرق بين الحصول على المعلومة التي تنشر وتطرح للتداول من قبل الصحفيين والمعلومة التي ينشرها الصحافي والتي تراعي جملة من الضوابط المهنية، فأغلب المواطنين الصحفيين يتسابقون على النشر دون إدراك الأخلاقيات المهنية التي تخضع لها عملية النشر، فيقعون في العديد من المرات في تجاوزات أخلاقية، وهنا يبرز بشكل واضح الفرق بين الصحافي المحترف والصحافي المواطن، فالأول يتمتع بوعي كامل بأخلاقيات النشر وقيم المهنة ويتحرى الطرق المناسبة لمعالجة هذه المعلومات ونقلها إلى الجمهور بصورة لائقة ويتحمل مسؤولية ذلك، بينما لا يراعي الثاني ذلك بالضرورة. ومن بعض تجليات ذلك أن المواطن الصحافي يتناول جوانب متعددة، فالمشاهد المروعة وصور الأشلاء والدماء وحالات القتل المباشر والحوادث وغيرها تجد طريقاً إلى الناس دون التعريف بين ما يجوز نشره ولا يجوز، دون مراعاة من سيتابع هذه المواد والآثار والأضرار التي قد تحدثها لدى الجمهور²⁷.

4- صحافة المواطن وغياب الأطر القانونية: بالرغم من أهمية وحيوية الدور الذي يقوم به والأضرار التي يمكن أن يحدثها إلا أن الأطر القانونية المنظمة لنشاطه تظل غائبة -كما سبق الإشارة لذلك-، فمجموع المواثيق والنصوص الأخلاقية للصحافة "التقليدية" لم تعد تساير كليا النسق السوسيولوجي الجديد، إذ يحيلنا هذا الإشكال إلى تموقع المواطن الصحافي فيما يتعلق بالأخلاقيات في بيئة تغيب فيها مواثيق خاصة بالبيئة الإلكترونية سواء كانت صحافة إلكترونية أو شبكات التواصل الاجتماعي أو المدونات²⁸.

ومن جهة أخرى، لا يقع المواطن الصحافي تحت أي مظلة حماية قانونية كالصحافي المحترف، وهذا ما قد يعرضه قانونياً لإجراءات جزائية مختلفة تؤثر الممارسة الديمقراطية وتوسيع المساهمة

الإيجابية في التفاعل ونشر المعلومات التي تخدم المصلحة العامة نتيجة غياب القوانين من جهة وقلة الوعي في التعامل مع بعض المسائل من جهة أخرى على غرار القضايا الأمنية مثلا فالصحافي المحترف يمتلك الوعي الأمني في التعامل مع مثل هذه الملفات ويدرك طرائق عرضها ومعالجتها بشكل يحفظ حق الجمهور في المعرفة ويقدم خدمة عامة دون تعريض نفسه للملاحقة قانونية أو الإضرار بسير المؤسسات²⁹.

وبطبيعة الحال وبالنظر للحالات المسجلة، فإن هناك حاجة ماسة -في تقديرنا- إلى وضع إشكالية أخلاقيات صحافة المواطن في إطارها الفكري والتاريخي المناسب، خاصة مع تزايد تناول المواطن الصحافي للأحداث اليومية والقضايا المجتمعية.

5- صحافة المواطن كسلطة: صحافة المواطن أصبحت سلطة فعلا وسيما في البعد الرقابي بالنظر لتأثيرها في قضايا الشأن العام بشكل متزايد، وبالإضافة إلى الحاجة لتنظيم هذه السلطة، فإنه من الضروري حسن توجيهها والاستفادة منها وتفادي أضرارها، فكما تمثل فضاء للمشاركة الديمقراطية والمساهمة الإعلامية، فهي فضاء للتضليل والتزييف والاستغلال المنحرف في شتى المجالات. أيضا لقد أصبحت لهذه الممارسة دورا في ترتيب الأولويات السياسية والاقتصادية وغيرها³⁰، وهو أمر يبرز مرة أخرى أهمية الاهتمام بها والسعي لأخلاقها سيما في ظل انتشار الكثير من الممارسات المضللة والسلبية.

6- صحافة المواطن وغياب الاحترافية: صحافة المواطن تعطي قيمة الفرد والموهبة الصحفية على القيمة الاحترافية للمؤسسة الإعلامية، وهذا ما يجعلها تتجاوز معايير الموضوعية والدقة والمصادقية، فصحافي المدونات والمواقع الإلكترونية ليس كصحافي الصحف الإلكترونية سواء من حيث المهارات والقدرات أو من حيث طريقة العمل والمهنية خاصة وأن المدونات فتحت الباب على مصراعيه لمساهمة الجميع في صناعة الحدث وبالإضافة إلى المدونات، فإن مواقع التواصل الاجتماعي أثرت هي الأخرى في صناعة الخبر باعتبارها ذات انتشار واسع، فموقع فيسبوك أو تويتر أو ماي سبايس وغيرها قد وفرت لروادها فرصا واسعة للتفاعل مع ما يكتب أو يبيت، بالإضافة أيضا لتمكين المستخدمين من إنتاج أعمال إعلامية متكاملة ازداد عددها بعد أن دخلت الهواتف الذكية ميدان العمل الإعلامي وأخذت بالتطور حتى أصبح الهاتف الذكي يكاد يختزل مؤسسة كاملة لصناعة الأخبار³¹.

7- المتطلبات الأساسية لأخلاق الممارسة الإعلامية عبر الوسائط الجديدة: إن الصحافي المواطن ملزم هو الآخر مثله مثل الصحافي المهني بمراعاة مجموعة من الجوانب أثناء تغطيته للأحداث ونشر الأخبار والمعلومات حولها في الإعلام الجديد، لأنه بالرغم من أنها قد لا تبدو إعلاما للبعض إلا أنها كظاهرة إعلامية واتصالية يجب أن تلتزم ببعض الضوابط:

7-1- التأكد من صحة المعلومات: يجب على المواطن الصحافي أن يتحقق من صحة ما ينشره على أي موقع على الانترنت، وهذا ما يستوجب وضع موثيق شرف للمواطن الصحافي³² فما يعتبره البعض قوة وسائل الإعلام الرقمية والمتمثل في مقولة "يمكن سماع الجميع" يمكن أن يكون ضعف أيضا، ولهذا فإن مفهوم تربوي مثل محو الأمية الرقمية لا يجب أن يرتبط بمهارات الانترنت وحسب، بل يتضمن أيضا القدرة على تقييم القيمة الأخلاقية لما يقدمه الأنترنت³³.

7-2- احترام المصادر: فمستخدمي الانترنت خاصة منهم متصفح مواقع التواصل الاجتماعي يأخذون المعلومات من مصادر متعددة دون الإشارة إليها أو الإحالة لها، وهو تعدي على أعمال الغير، فضلا عن

ذلك يجب في الأصل الاعتماد على مصادر موثوقة وذات مصداقية وعدم المساواة بين المصادر الموثوقة والمشبوهة...

7-3- عدم تغليب المصالح المادية أو السياسية والآراء الشخصية للمواطن الصحفي على مضمون المعلومة: والتعامل بمسؤولية وموضوعية ونزاهة وأمانة مع المعلومات والمتعاملين فيها حتى يتحقق الهدف من صحافة المواطن في المشاركة في نقل الأحداث³⁴، فصحافة المواطن بقدر ما تساهم في إيصال وقائع وأحداث للرأي العام ما كان للصحافة التقليدية أن تقدمها فإنها من ناحية أخرى قد يتم توظيفها لتحريف الوقائع وتأجيج مشاعر الرأي العام لجهات معينة، ذلك أن أساس الإعلام هو الاعتماد على مصادر مختلفة للتحقق من صحة الحدث³⁵.

7-4- عدم الاعتداء على الخصوصية أو الحياة الخاصة: سواء تعلق الأمر بالمعلومات ذات الطابع الحميمي (العائلي أو العائلي) أو المعلومات الطبية، حيث تنص المادة 12 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنه لا يعرض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، أو شرفه أو سمعته ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل، لهذا فالصحافي المواطن ملزم باحترام ما تنص عليه القوانين والمواثيق الدولية. والخصوصية من أكثر الحريات الشخصية تجاوزا عبر الفضاء الرقمي وهذا من خلال عدة أشكال، فأحيانا نجد نشر لصور ضحايا الجرائم والعنف، صور لأشلاء الموتى، التدخل في العلاقات الشخصية للأفراد من العامة أو من المشاهير... الخ، وهذا بدوره يحتاج إلى ضبط ومساءلة للمواطنين الصحفيين

7-5- عدم المساهمة في ترويح معلومات غير صحيحة أو من مصادر غير موثوقة: هذا الأمر يتكرر كثيرا بالنسبة للمواطن الصحفي حيث يحدث أحيانا نشر معلومات كاذبة ويتم تداولها بين الرأي العام، لتظهر فيما بعد أنها مجرد إشاعات، ضف إلى ذلك أن هناك من الأخبار المنشورة خصوصا على مواقع التواصل الاجتماعي بلا مصدر وهذا بدوره يشكل خطرا على عملية صناعة الرأي العام.

7-6- عدم نشر الفضائح³⁶: فالفضاء الرقمي بيئة خصبة للفضائح حيث أن وسائل الإعلام غالبا ما تمتنع عن نشرها، لأنها ستخرج عن وظيفتها ومسؤوليتها الاجتماعية وتدخل في الصحافة الصفراء، على عكس المواطن الصحفي الذي لا يتضمن هذا المبدأ، ما فتح المجال لنشر الفضائح دون مراعاة الكرامة الإنسانية للأفراد وحررياتهم الشخصية.

خاتمة:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها:

1. إن العديد من الاختلالات المسجلة في الممارسة الإعلامية في الفضاءات الاتصالية الجديدة والتي أوجدت حاجة ملحة لأخلاق الممارسات الإعلامية وصحافة المواطن خصوصا تتعلق بـ:
 - تمجيد السبق الصحفي ونشر المعلومات دون مراعاة المبادئ أو الأخلاق.
 - نشر المواطن الصحفي لأي مضمون إعلامي دون اعتبار ما إذا كان الموضوع يحتاج للنشر وبشكل مسيء.

- غياب الإطار القانوني المنظم لصحافة المواطن، بحيث ينشر المواطن الصحفي في الفضاء الافتراضي دون قوانين واضحة على عكس الصحفي وهذا ما يفتح الباب للتجاوزات الأخلاقية
- غياب الاحترافية في صحافة المواطن، ما قد يشكل خطرا على معايير وأخلاقيات المهنة مثل: الموضوعية والدقة والمصداقية...

الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة: دوافع الأخلقة والمتطلبات الأخلاقية

- الدور الذي أصبح يلعبه المواطن الصحفي بالنسبة للتأثير في القضايا العامة بحيث أنه بمثابة المراقب 2. من أهم أشكال المتطلبات الأخلاقية التي يجب أن تلتزم بها الممارسة الإعلامية في الوسائط الجديدة سواء تعلق الأمر بالصحفي أم المواطن الصحفي:
- التأكد من صحة المعلومات قبل النشر وهذا لتفادي الأخبار الكاذبة والوقوع في الشائعات.
- ذكر المصادر أثناء النشر حتى تتضمن المصادقية خاصة وأن الجميع ينشر ويتبادل المعلومات، فالمصدر من نقاط القوة بالنسبة للمعلومة خاصة في ظل الفضاء الرقمي.
- الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية، وهذا للمشاركة في القضايا العامة للمجتمع.
- عدم الاعتداء على الخصوصية بنشر أخبار الحياة الشخصية للأفراد وعلاقتهم ونشاطات حياتهم اليومية وتنقلاتهم....
- الامتناع عن نشر الفضائح.

لهذا فإنه يستوجب وضع تنظيم أخلاقي يقوم على تحديد مجموعة من المبادئ والأخلاقيات المهنية في الإعلام الجديد لا تركز على الصحفي فحسب، باعتباره العنصر المحوري في الممارسة الإعلامية كما كان من قبل، بل تجعل للمواطن الصحفي مسؤولية اجتماعية مثله في ذلك مثل الصحفي المحترف، وهذا عبر مواثيق شرف أو قوانين إعلام أم مبادرات مؤسسية وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة للعديد من المبادرات، فعدد من المدونات أعلنت وأقرت أهمية وضرورة الوصول إلى مجموعة من القواعد الأخلاقية، والغاية هو استخدامها في إطار من المسؤولية حتى لا تعرض وحدة المجتمع والفرد إلى الخطر. نفس الأمر يمكن تسجيله في وسائط التواصل الاجتماعي لكن في ظل الانتشار الواسع والاستخدام الكبير تظل المبادرات جد محدودة والحاجة لمعالجة أوسع وأشمل وأعمق للاختلالات المسجلة في الوسائط الجديدة.

ومن هذا المنطلق فإننا نقدر أن المبادرات يجب أن تتوسع وأن تأخذ أبعاداً أوسع وأشمل وأن تشرك الشركات الحاضنة للمواقع الإلكترونية، سواء أكانت مواقع إخبارية، مدونات أو مواقع التواصل الاجتماعي، هذه الأخيرة التي بادرت -تحت الضغط- بوضع آليات لحظر بعض المحتويات وسيما الإرهابية.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 10، د.ت.
2. اتحاد إذاعات الدول العربية، عصر الميديا الاجتماعية: سلسلة بحوث ودراسات إذاعية، د.م، 2016.
3. أغادير سالم العيدروس، أخلاقيات المهنة والسلوك الوظيفي: نظرة إسلامية، مركز الخبرات المهنية للإدارة، القاهرة، 2014.
4. باري جونتير وآخرون، الاعلام العربي في عالم مضطرب، دار الشرق للطباعة والنشر، الدوحة، 2013.
5. باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، زهران للنشر، عمان الطبعة الأولى، 2010.
6. بول مرقص، أخلاقيات المعلومات: حق الوصول إلى المعلومات والمسؤولية عن إدارتها واستخدامها، مكتب اليونسكو الإقليمي للربحية، بيروت، 2018.
7. جمال الزرن، إذاعة المواطن وأخلاقيات إعلام تفاعلي، مجلة الإذاعات العربية، اتحاد الإذاعات العربية، تونس، العدد 4، 2012.
8. جمال الزرن، المدونات الإلكترونية وسلطة التدوين، مجلة شؤون عربية، العدد 130، 2007.

9. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، القانون العضوي للإعلام رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 يناير 2012، العدد 2، يناير 2012.
10. حسنين شفيق، الوسائط المتعددة وتطبيقاتها في الإعلام، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.
11. سليمان صالح، ثورة الاتصال والحرية الإعلام، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، د.ت.
12. سمير الباجوري، أخلاقيات الإعلام: القيم التنظيم القانون، دليل تدريبي للإعلاميين، المؤسسة المصرية للتدريب وحقوق الإنسان، مصر، د.ت.
13. عبد اللطيف حيدر، أخلاق متأرجحة في صحافة المواطن الصحفي باليمن، معهد الجزيرة للإعلام.
14. فتحي حسين عامر، صحافة الفيديو: تقنياتها واشكالياتها، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2020.
15. ماهر عودة الشمايلة وآخرون، أخلاقيات المهنة الإعلامية، دار الإحصاء العلمي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2015.
16. محمد سيد ريان، الإعلام الجديد، الأهرام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012.
17. محمد علي الخولي، أساليب التدريس العامة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2000.
18. محمود عبد السلام علي، الحملات الإعلامية، دار المعزز للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018.
19. مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، تأثير صحافة المواطن ومستقبلها في ظل التطور التكنولوجي، القاهرة.
20. المعز بن مسعود، أخلاقيات الصحافة الإلكترونية العربية: رؤية جديدة للممارسة المهنية، مركز الجزيرة للدراسات، 7 فبراير 2019.
21. نورهان سليمان، تكنولوجيا الإعلام المتخصص، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2020.

المراجع الأجنبية:

- 1- Jesus Diaz –campo and Francisco Segado-Boj, Global Communication and Media Ethics, Wiley Blackwell Publishing, United Kingdom volume 2, 2011.
- 2- Mathew Kieran, Media Ethics, Routledge, London, first edition, 1998.
- 3- Yousuf Humaid AL Yousufi , The Role of Social Media Journalists in TV News: Their Effect on the Profession and Identity of TV Journalism, the Quality of News and the Audience Engagement, Master thesis, college of Arts and Science, university of South Florida, 2019.

المواقع الإلكترونية:

<https://johnpostill.com>
<https://onlinelibrary.wiley.com>

الهوامش

- ¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 10، د.ت، ص 194.
- ² - أغادير سالم العيدروس، أخلاقيات المهنة والسلوك الوظيفي: نظرة إسلامية، مركز الخبرات المهنية للإدارة، القاهرة، 2014، ص ص 15-16.
- ³ - سمير الباجوري، أخلاقيات الإعلام: القيم التنظيم القانون، دليل تدريبي للإعلاميين، المؤسسة المصرية للتدريب وحقوق الإنسان، مصر، د.ت، ص 12-13.
- ⁴ - محمد علي الخولي، أساليب التدريس العامة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2000، ص 174.
- ⁵ - ماهر عودة الشمايلة وآخرون، أخلاقيات المهنة الإعلامية، دار الإحصاء العلمي للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2015، ص 30.
- ⁶ - Jesus Diaz –campo and Francisco Segado-Boj, Global Communication and Media Ethics, Wiley Blackwell Publishing, United Kingdom volume 2, 2011, p p 8, 10.

- ⁷⁻ M.Hobort, what do we mean by media practices, published on 6.7.2008 visited on 22.03.2019 available on <https://johnpostill.com>
- ⁸⁻ حسنين شفيق، الوسائط المتعددة وتطبيقاتها في الاعلام، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص13.
- ⁹⁻ نورهان سليمان، تكنولوجيا الإعلام المتخصص، مؤسسة حورس الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2020، ص 14-15.
- ¹⁰⁻ محمد سيد ريان، الإعلام الجديد، الأهرام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2012، ص 11.
- ¹¹⁻ باري جونتير وآخرون، الإعلام العربي في عالم مضطرب، دار الشرق للطباعة والنشر، الدوحة، 2013، ص167.
- ¹²⁻ باسم خلف العساف، حماية الصحفيين أثناء النزاعات المسلحة، زهران للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2010، ص47.
- ¹³⁻ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، القانون العضوي للإعلام رقم 12-05 المؤرخ في 18 صفر 1433 الموافق لـ 12 يناير 2012، العدد 2، يناير 2012، ص28.
- ¹⁴⁻ فتحي حسين عامر، صحافة الفيديو: تقنياتها واشكالياتها، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2020، ص ص171-172.
- ¹⁵⁻ المعز بن مسعود، أخلاقيات الصحافة الالكترونية العربية: رؤية جديدة للممارسة المهنية، مركز الجزيرة للدراسات، 7 فبراير 2019، ص12.
- ¹⁶⁻ جمال الزرن، المدونات الالكترونية وسلطة التدوين، مجلة شؤون عربية، العدد 130، 2007، ص ص 177، 178.
- ¹⁷⁻ جمال الزرن، المدونات الالكترونية وسلطة التدوين، مجلة شؤون عربية، المرجع نفسه، ص180، بتصرف
- ¹⁸⁻ فاطمة الزهراء عبد الفتاح، الاندماج الإعلامي وصناعة الأخبار، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص55.
- ¹⁹⁻ كان موقعًا إخباريًا صحفيًا تعاونيًا مدعومًا من المجتمع يستمد المحتوى من مستخدميه والمحتوى المشترك من المصادر الرئيسية مثل وكالة أسوشيتد برس. تم تقديم هذه المواد الإخبارية من قبل المستخدمين والصحفيين المحترفين. لم تكن شركة Newsvine مكتب أخبار ولم تمارس أي صوت تحريري، ولكنها قدمت منصة إخبارية اجتماعية لمجتمع الإنترنت الذي نما حوله. تم تسمية Newsvine كأفضل موقع أخبار لعام 2006 وواحد من أفضل 50 موقع ويب لعام 2007 من قبل مجلة تايم. انظر <https://en.wikipedia.org/wiki/Newsvine>
- ²⁰⁻ هو موقع إخباري عبر الإنترنت لكوريا الجنوبية يحمل شعار "كل مواطن مراسل" أسسها أوه يون هو في 22 فبراير 2000، إنه أول موقع إخباري في كوريا يقبل المقالات ويحررها وينشرها من قرائه بأسلوب مفتوح المصدر لتقارير الأخبار، يكتب حوالي 20٪ من محتوى الموقع بواسطة 55 موظفًا، في حين أن معظم المقالات يكتبها مساهمون مستقلون آخرون معظمهم من المواطنين العاديين.
- ²¹⁻ اتحاد اذاعات الدول العربية، عصر الميديا الاجتماعية: سلسلة بحوث ودراسات إذاعية، د.م، 2016، ص41، 43.
- ²²⁻ محمود عبد السلام علي، الحملات الإعلامية، دار المعزز للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، ص87-88.
- ²³⁻ بول مرقص، أخلاقيات المعلومات: حق الوصول إلى المعلومات والمسؤولية عن إدارتها واستخدامها، مكتب اليونسكو الإقليمي للربحية، بيروت، 2018، ص14.
- ²⁴⁻ Mathew Kieran، Media Ethics، Routledge، London، first edition, 1998, p 42.
- ²⁵⁻ Yousuff Humaid AL Yousufi، The Role of Social Media Journalists in TV News: Their Effect on the Profession and Identity of TV Journalism، the Quality of News and the Audience Engagement، Master thesis، college of Arts and Science، university of South Florida, 2019, p p14-15.
- ²⁶⁻ Ibid. p p17, 22.
- ²⁷⁻ عبد اللطيف حيدر، أخلاق متأرجحة في صحافة المواطن الصحفي باليمن، معهد الجزيرة للإعلام، تاريخ النشر 23 يوليو 2018، تاريخ الدخول 13 مايو 2020، <https://institute.aljazeera.net/ar/ajr/article/302>

- ²⁸- جمال الزرن، إذاعة المواطن وأخلاقيات إعلام تفاعلي، مجلة الإذاعات العربية، اتحاد الإذاعات العربية، تونس، العدد 4، 2012، ص 38.
- ²⁹- عبد اللطيف حيدر، أخلاق متأرجحة في صحافة المواطن الصحفي باليمن، معهد الجزيرة للإعلام، مرجع سابق.
- ³⁰- جمال الزرن، إذاعة المواطن وأخلاقيات إعلام تفاعلي، مجلة الإذاعات العربية، مرجع سابق.
- ³¹- المعز بن مسعود، أخلاقيات الصافة الالكترونية العربية: رؤية جديدة للممارسة المهنية، مركز الجزيرة للدراسات، مرجع سابق، ص ص 10-11.
- ³²- سليمان صالح، ثورة الاتصال والحرية الاعلام، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، القاهرة الطبعة الأولى، د.ت، ص 299 بتصرف.
- ³³- Marco Van Leeuwen, Social Media Ethics, published on 11 February 2015, visited on 5 December 2019
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118767771.wbiedcs092>
- ³⁴- بول مرقص، أخلاقيات المعلومات: حق الوصول إلى المعلومات والمسؤولية عن إدارتها واستخدامها مرجع سابق، ص 15 بتصرف.
- ³⁵- مركز هردو لدعم التعبير الرقمي، تأثير صحافة المواطن ومستقبلها في ظل التطور التكنولوجي، القاهرة، 2016، ص 22.
- ³⁶- بول مرقص، أخلاقيات المعلومات: حق الوصول إلى المعلومات والمسؤولية عن إدارتها واستخدامها، مرجع سابق، ص 23 بتصرف.

الإعلام الفائق بين خيبة الواقع ورهان الأخلاق من منظور الفلسفة الاجتماعية لبودريار

Hyper modernity between reality and ethics from the scope of sociological philosophy of Baudrillard

عقوني آسيا

جامعة محمد لمين دباغين
سطيف 2

assia.agouni@hotmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/28

نبيل سعو *

مركز بحث اللغات والثقافة الأمازيغية
بجاية

nabileprof@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/09

المخلص:

اتسعت حدود الواقع في القرن 20 م أين أصبح لا يخضع لحدود المرئي فقط بل تجاوزه إلى العالم الافتراضي الذي طبعه الإعلام والتكنولوجيا المعاصرة من خلال تطورها المذهل الذي قلص الزمن وقزم المكان، مما جعل الفرد المعاصر مكبلا ضمن نمط حياتي جديد تتحكم فيه وسائل جديدة، وهذا ما خلق له قضايا وإشكاليات راهنة تستوجب عليه إيجاد سبل للتأقلم مع المُعطيات التي اختزلت العالم في الفضاء الافتراضي. كما برزت تساؤلات حول الخطاب الأخلاقي الذي أصبح مجرد قضية ميثاق واتفاقيات، لا أخلاق واقعية نابعة من أعماق الإنسانية. وإذا كان هذا هو واقع الأخلاق حسب " جان بودريار " في عصر ما بعد الحداثة، فهل يعني ذلك أنه أصبح قدرا للإنسانية المعاصرة أم هناك إمكانية لتحقيق الصحة، وتهدف هذه الدراسة لإظهار تأثيرات الإعلام والتكنولوجيا المعاصرة على واقع الإنسان المعاصر وأخلاقه، ومن ثمة البحث عن مخرج أخلاقي للأزمة الراهنة.

الكلمات المفتاحية: الإعلام؛ العالم الافتراضي؛ التكنولوجيا المعاصرة؛ الخطاب الأخلاقي؛ ما بعد الحداثة، الإنسانية المعاصرة.

Abstract:

The extent of reality has expanded significantly since the 20th century .it is no longer bound by the limits of the visual but it goes even beyond to the virtual world, which is created by modern media and contemporary technology that witnessed a significant development, reducing time and space. Thus, as time goes by, the modern individual finds himself constrained in a new way of life controlled by new means. This shall create recent problems and problematic necessitating ways to adapt with the data at hand, in which the world is reduced in the virtual space. In this circumstance we find also questions proposed around ethical discourse, which has become a mere charter and agreements and not real ethics sourced from the depth of humanity. If this is the reality of ethics according to Jean baudrillard in the age of post modernism, then is this situation the fate of this era or is there a possibility for awakening. This study aims at showing the effect of modern media and technology on the modern man as well as his ethics. It aims to find a solution to the ethical crisis of the current era.

Key words: Media; the virtual world; contemporary technology; ethical discourse; post-modern; humanity modernism.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لقد فتح الإعلام الفائق المجال لاتساع حدود الواقع، حيث أصبح يتخطى حدود الافتراض التكنولوجي المعاصر، بفضل تغييره لمفهومي الزمان والمكان في الفترة المعاصرة أو ما يُعرف بما بعد الحداثة اليوم لم تُعد تعترف لا بعد أفضل، ولا بعقل منتصر، فقد أصبحت تترجم التحولات العصرية، وترجعها لعامل الحاجة واللذة، أين أصبح الفرد المُعاصر مهتماً بالنرجسية وهجران الحقل الاجتماعي نحو طموح أفضل يُحقق له حلمه المُنتظر، الذي أصبح يطارده باستمرار، وهذا من دون شك ما وجده وأتاحه له مجال الغواية، والاهتمام المبالغ بالموضة، وكذا الإعلام الفائق المعاصر المحفوف بكل أنواع الإغراءات، وهو ما جعل الفرد المعاصر أو الإنسان الفائق مكبلاً ضمن نمط ودائرة حياة جديدة تتحكم فيها وسائل جديدة بدورها، وهذا ما يخلق له قضايا وإشكاليات راهنة تستوجب عليه إيجاد سبل للتأقلم مع هذه المُعطيات، التي اختزل فيها العالم في فضاء افتراضي رمزي، بحيث تحول العالم إلى نسخة عن المجرّد، والحقيقة باتت مجرد تأويلات فردانية يطغى عليها الجانب الإمتاعي، أين يبرز اختفاء الإنسان، وتفسح المجالات لإغراءاته، وتسلل عبر الكبت الغريزي، وهكذا يتجلى تدريجياً اختفاء، وانمحاء كل ما هو إنساني عن العالم المعاصر، ليغزو العالم الرمزي كل أبعاد الوجود، وهكذا تنسلخ الحياة عن بعدها الحيوي، مادام كل شيء بات يستقي وجوده من عالم الشاشة؛ فحتى الأخلاق المعاصرة لم تعد تهتم بالحقيقة، بل باتت غرضها يتوقف في حدود كسب الفضاء العمومي، بالمعلومات المسوقة من طرف الإعلام المُعاصر الذي فرض منطقته على الواقع، واختزله في بعده الرمزي، أين أصبح خطاب الأخلاق فيه مجرد قضية ميثاق، واتفاقيات، لا أخلاق واقعية نابعة من أعماق الإنسانية.

وبناء على ما تقدم فتساؤل الدراسة كالتالي:

إذا كان هذا هو واقع الأخلاق حسب "جان بودريار" في عصر ما بعد الحداثة فهل هناك إمكانية لتحقيق إعلام أخلاقي لمعالجة الأزمات الراهنة؟

من هنا فإن أهمية هذا الموضوع تتبدى من كونه يهدف لوضع الإعلام والفضائيات الإعلامية المعاصرة على محك النقد الأخلاقي، إضافة لتسليط الضوء على الأزمات الأخلاقية التي مست مختلف المجالات بما في ذلك المجال الإعلامي. كما أن أهميته تظهر أيضاً من خلال تبيان توسع مساحة الافتراضي على حساب الواقعي في الفترة المعاصرة، ومدى تزييف الأحداث الواقعية، مما ولد فراغاً أخلاقياً رهيباً. أما عن أهداف هذه الدراسة فتكمن في إبراز انعكاس التغييرات القيمية المعاصرة على مبادئ، وأهداف الإنسان الفائق، الذي أصبحت تسيره المتعة والغريزة. وكذا في البحث عن إمكانية لانفراج أخلاقي في ظل طغيان التكنولوجيا المعاصرة، وفي ظل فقدان الإنسان المعاصر للسيطرة على واقعه. إضافة للبحث عن سبل لاسترجاع إنسانية الإنسان المهذورة.

وبناء على ما سبق فقد قسمنا هذه الدراسة إلى أربع عناصر، أما العنصر الأول فيعنوان: الإعلام والعنف الرمزي، وفيه عالجنا انعكاسات الإعلام المعاصر على الفرد، وسلوكياته، وتوجهاته، وكذا انعكاساته على المجتمع ككل، والثاني بعنوان: الإعلام والاقتصاد التقني الجديد، وفيه عالجنا طغيان الرمزية على الواقع بسبب الإعلام المعاصر، وخلق له لقيم جديدة أصبحت تتحكم وتوجه الإنسان، والثالث بعنوان: الإعلام والبؤس الأخلاقي، وفيه عالجنا انفصال الإعلام عن الأخلاق، وضمور الطابع الأخلاقي اليوم، مما جعل من أزمة الإنسان المعاصر أزمة أخلاقية بامتياز، أما الرابع فيعنوان: الفلسفة الاجتماعية والانفراج الأخلاقي للإعلام المعاصر، وفيه وضعنا كيف يراهن جان بودريار وبعض معاصريه على الأخلاق كمخرج ناجع

للأزمات التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر، والتي كان الإعلام المنفصل عن الأخلاق سببا فيها، مما جعل من إعادة الربط بينهما حلا وضرورة حسب بودريار لتجاوز الخيبات المترتبة عن هذا الفصل.

أما بخصوص الدراسات السابقة فنجد بعض الأبحاث حول فكر جان بودريار ومنها نذكر:

كتاب ل " كريس هوروكس وزوران جيفتك " بعنوان: "أقدم لك جان بودريار"، وقد ترجمه إلى العربية " حمدي الجابري " ، وصدر عن دار النشر: المجلس الأعلى للثقافة سنة 2005م، وفيه حاول الباحث القبض على هوية جان بودريار التي رأى بأنه من الصعب تحديدها، لأن فكره متشعب، حيث نجده تارة كفيلسوف، وتارة أخرى كعالم اجتماع، كما حاول الإحاطة بقاموسه المفاهيمي .

كما نجد أيضا كتاب: سوزان عبد الله إدريس: "لا أخلاقية العنف عند جان بودريار: عنف التكنولوجيا، عنف الإعلام، الواقع الافتراضي"، وقد صدر عن دار منشورات الاختلاف سنة 2018م، ولقد خصصت الباحثة هذه الدراسة لمعالجة مفهوم مركزي في فلسفة جان بودريار وهو " العنف " وصلته بالإعلام خصوصا في عصر الحداثة الفائقة، وانعكاساته على جميع جوانب المجتمع، وتغييبه للمعايير والضوابط الأخلاقية، مما يجعل من المطلب الأخلاقي أمرا ضروريا لتجاوز نكسات وخيبات الإنسان المعاصر.

مفاهيم الدراسة:

إن رغبتنا في التعرف على انعكاسات الإعلام المعاصر على واقع الإنسان المعاصر، والأزمات الأخلاقية التي خلفها دفعتنا لاختيار البحث في إمكانية الاعتماد على الرهان الأخلاقي حسب بودريار لتجاوز خيبات ونكسات الإعلام الفائق.

1- الإعلام والعنف الرمزي: يذهب " ميشال فوكو " (Michel Foucault) (1929- 1984) إلى أن الإنسان لم يتمكن من تجاوز السلطة الحيوية إلا مع حلول الإمكانيات التقنية والسياسية، والتي لم تكن مهمتها تنظيم الحياة فقط، بل المساهمة في صناعة الكائن الحي، والاهتمام بكل ما هو شاذ. ولهذا يعرف التصنع بأنه فيروسات لا يمكن مراقبتها، فهي فيروسات هدامة ومُخرِبة عالميا، وأنه امتداد هائل ورهيب للسلطة الحيوية، فرغم كونها ذرية إلا أنها تتجاوز كل سيادة إنسانية⁽¹⁾. وهذا ما نجده أيضا عند "ماك لوهان"^(*) (Mac luhan) (1911- 1980) الذي يرى أن أجهزة الميديا المعاصرة بأشكالها المختلفة خاضعة لأشكال متعددة من الرقابة، وبهذا فيمكن حدوث ثورة في مجتمعاتنا المعاصرة عن طريق استراتيجيات التخطيط السياسي الموجه نحو تحقيق أهداف تسلطية⁽²⁾.

وما يؤكد صدق تنبؤ كل من " فوكو "، و"ماك لوهان" واقعا الحالي الحافل بالأمثلة على غرار الإشاعة التي أطلقتها مصادر الإعلام، ومفادها أن "أمريكا" خاضت حرب الخليج كبديل عن حرب عالمية ثالثة لم تقع، فهذه "الحرب المُعلنة" حرب عسكرية حقيقية، بل إعلام يهدف لتضليل الحرب أو هو تضليل للحرب، حيث مارس به الأمريكيون حربا شرسة على الرأي العالمي عبر وسائل الرقابة والإعلام، وخاصة قناة: "س إن إن" (CNN) التي تتحول في حد ذاتها إلى حدث، حيث انفصلت عن سرد أحداث الواقع كما هي، وانصرفت للتوقع داخل عالمها الخاص، لتصبح بذلك قناة إعلامية بلا أخلاقيات، وبلا مصداقية، وذلك من أجل تغطية عجزها عن الإجابة على جميع الأسئلة التي تُوجه لها، وذلك ما حتم عليها تحويل جراحها، وصراعاتها، وتناقضاتها، وفسادها إلى فرجة تقدمها في شكل مشحون بالوهم⁽³⁾. ومن بين الآليات التي تساعدها على فعل ذلك حسن تركيبها بين المتناقضات؛ فالصورة في الإعلان المعاصر تنفخ في إنتاج الموت عندما تحاول أن تحفظ الحياة و"تخلدها"، وحينما تأمل في جعل الغياب حضورا فإنها تغدو شهادة على حقيقة غياب الحضور، لهذا فالتصوير في معناه الحقيقي هو ضرب من التحنيط، فهو استلاب وتحويل الشيء إلى

صورته، والأصل إلى نسخته، والوجود إلى مظهره، والواقع إلى تمثيله⁽⁴⁾، فكل شيء أصبح على صعيد الصورة متغيراً، ففي كل مكان هناك استبدال لمكان الواقع ومكانته بواقع جديد مصطنع برمته انطلاقاً من عناصر ترميزية⁽⁵⁾.

إضافة لذلك فالقيمة كذلك أصبحت تتبادل علاقاتها بالعدم في الإعلام المعاصر، وما عدمية القيمة في الأصل إلا مصيرنا الذي تتأني منه النتائج الأكثر سعادة، والأكثر بؤساً معاً، وهنا يبرز لنا فهم آخر للقيمة نو علاقة بتحديد مصير الوجود الإنساني، حيث من وراء تبادل القيمة مع الوجود، هنالك دائماً تبادل للعدم الذي يقوم في المقام المقابل غير المرئي، ويأخذ أشكالاً مختلفة: كالموت، والوهم، والغياب، والسلب، والشر. وعلى هذا فهم "فريدريك نيتشه" (F. Nietzsche) (1844 - 1900) إستراتيجية موت الإله تماماً كما حاول الله استرداد الدين من الإنسان عبر التضحية بابنه، ليخلق بذلك إمكانية لتداول الدين إلى ما لانهاية.

إن مكر الإله يشبه إلى حد بعيد مكر الرأسمالي، فمن ناحية يغرق العالم في دين مُتنام على الدوام، ومن ناحية أخرى يسعى لاسترداد دينه من الآخر، وذلك يلغي إمكانية سداد الدين، واستبداله بشيء آخر. فالسريان اللامتناهي للإفتراضي يجعل من المستحيل استبدال الواقعي بشيء آخر مهما كان نوعه⁽⁶⁾، لذلك يبدو لنا أن تأويل الإعلان، والموضة، والعلاقات البشرية العامة يتم بنوع من الاستفتاء الدائم، والذي يطلب من المستهلكين أن يؤيدوا في كل لحظة رموزاً معينة من القيم، ويكون ذلك ضمنياً⁽⁷⁾ فإذا ما أخذنا معلومة المذبة في عصرنا الحالي، وقمنا بتحليلها سنكتشف أن بإمكانها عبر قدرتها الفائقة اختراق مواضيعها المُذاعة في الأوساط الاجتماعية.

كما أنه غالباً ما تتوصل لتحقيق وظيفتها بطريقتين: الأولى: تتمثل في دور وسائل الإعلام المختلفة الذي يتوقف في المستوى الإخباري، حيث تكتفي فيه بالمساهمة في صنع المشهد الإخباري الذي توصله للرأي العام، أما الدور الثاني المُحتمل: فيحدث عندما تحول وسائل الإعلام ذاتها إلى وسائل متحركة في المعنى، وتصطنعه من خلال الرموز والعلامات⁽⁸⁾.

أما العلامة فهي صناعة التأمل المحض للعالم الافتراضي، أين أصبح عالم الشاشة يهيمن فيه كلياً اللابيين على الواقع ذاته، ونتيجة انفصالهما كف العالم الواقعي عن استمداد قوته من العلامة، كما كفت العلامة هي الأخرى عن أخذ قوتها من معناها الخارجي، ولكن بالمقابل يستطيع أي نظام أن يخترع لنفسه مبدأه التوازني، والتبادلي، والقيمي، والسببي، والغائي؛ بحيث يدور كل نسق في فلك تناقضات منتظمة في شكل ثنائية: الصحيح والخطأ، الخير والشر... فالكل يتحرك في حركة جدلية تُحيل في الأخير إلى الرمز⁽⁹⁾.

كما أن الرمزية تكشف عبر بنيتها الثنائية عن المعنى، ويكمن سحرها وأهميتها معاصراً في تمجيدها لغموض فكرة الكينونة، وفي إعطائها إمكانيات متعددة للذات للتعبير عن نفسها، وذلك هو السبيل الأنجع لفهم الوجود والعالم⁽¹⁰⁾. ومن إشكاليات مواضيعنا في العالم المعاصر أنها لم تعد تقتصر على التجاوب معنا فحسب، بل أصبحت بدورها تتخاطب فيما بينها، لذلك يرى "بودريار" (J. Baudrillard) (1929 - 2007) أنه من الأصح أن نقول بأنه ليس هناك وجود لمواضيع بصيغة مفردة، بل تأخذ المواضيع دائماً في بنيتها شكلاً متناسقاً شاملاً، ولهذا نراها تمتد أيضاً نحو البنيات الاجتماعية للمجتمعات، والتي أصبحت تتساءل عن كيفية التأقلم مع الماديات المنتشرة في واقعنا المعيش⁽¹¹⁾.

إضافة لذلك فالعمل أيضاً لم يسلم من هذا الزحف، بل أصبح على حد تأويل "بودريار" هو الآخر ليس سوى مجرد رمز يُنتج ويُستهلك كباقي المنتجات الأخرى. فالعمل اليوم بات يتصالح مع اللاعمل، وعامل اليوم أصبح يشعر بالراحة عندما يستغل أوقات فراغه خارج العمل، أي في اللهو، والترويح عن النفس. فالعمل اكتفى بأن يكون نمط إنتاج، وأصبح أيضاً يخضع للإستنساخ، والتفريغ الدلالي لمختلف الشبهات

والذات⁽¹²⁾، ومن هنا يرى جانفرانسوا دورتيي (Jean François Dortier) (*) (1956 -) "أن "جان بودريار" قد سلك سبيلا جديدا خالف فيه سلفه، إذ لم يعتبر المادية أساسا مسيطرا على العلاقات المباشرة بين البشر، بل اختزل الصراع حاليا في سوق الإشارات غير المتكافئة، والمتبادلة بين الأفراد، حيث أنها احتلت المركز، وذاب فيها كل مكان يُعتقد به أنه ثابت⁽¹³⁾؛ ولقد عمل بودريار في فلسفته جاهدا ليوضح كيف صرنا نأخذ بالصورة الزائفة للحقيقة على أنها الحقيقة نفسها، كما حصل عندما أبدى الناس حزنا حقيقيا لموت الأميرة "ديانا"، رغم أن الناس لا يعرفونها إلا من خلال صورتها الإعلامية المشكلة بدقة، وأدهى ما في الأمر أن ذلك استمر حتى أخذت الصورة المُزيّفة مكان الصورة الأصلية، وحل الوهم مكان الحقيقة⁽¹⁴⁾. ولقد حصل هذا التحول حسبه عندما ألغيت ثنائيات الوجود، وكفى الوجود عن التعبير بالند في الحياة، ليعطي بذلك الفرصة للمبدأ الواحد المتمثل في تكنولوجيا الشاشة لسيادة مجتمعنا حاليا، وتمهيش الواقع، وهذا ما ينبئ بقرب وقوع الجريمة الكبرى⁽¹⁵⁾ ونتيجة لتدرج عصر الاصطناع بخطوات ثابتة نحو تجسيد حلمه المتمثل في الخروج عن منطق التحديد، وتكريس عامل الضرورة والصدفة، فإنه تنكشف نيته الإجرامية حيث أنه يهدف إلى سلك سبيل القتل، واختفائه وراء قواه الخلاقة⁽¹⁶⁾.

2- الإعلام والاقتصاد التقني الجديد: يرى "جان بودريار" في الفترة المعاصرة أن العقد الاجتماعي بين الأشياء قد انقطع كانهيار العقد السياسي، وهو ما ولد صعوبة أكثر في تمثّلنا للعالم، وفي فك شفراته، مما جعل فك رموز الأشياء مستعصيا، وربما يرجع ذلك لفقدان الرغبة في فكها، أو لأن كل شيء أصبح يسري بشكل سريع لدرجة أنه لا وقت لنا لمبادلته بقيمة ما، فقد اختفى الواقع، وأصبحنا نعيش اليوم في عالم ليس بعالمنا، فواقعنا الحالي تحول لمجرد وهم⁽¹⁷⁾؛ وخير دليل على ذلك الاقتصاد السياسي المعاصر، ونظرياته التي لم تكتف فقط بوضع الفرد في مقابل عمله، أي في شكل المقايضة المعتادة منذ القديم، بل أصبح هذا النظام يعمل على استنزاف قوى العامل، لدرجة أن قيمة العمل التبادلية أصبحت تُباع وتُشتري في الأسواق التجارية، والأدهى من ذلك أنه لم يتوقف عند هذا الحد، بل امتد ليديمج الفرد المعاصر في النسق الذي ينسجه حتى استحاله عليه الآن الخروج منه⁽¹⁸⁾.

ولقد عمل من قبل الفيلسوف الألماني "كارل ماركس" (Marx) (1818 - 1883) في كتابه "رأس مال" (Le Capital) على تحليل أبعاد النظام الرأسمالي حيث يرى بأنه تتم فيه ترقية الإنتاج الاجتماعي للعمل على حساب العامل الفرد، كما تتحول فيه أيضا وسائل تطوير الإنتاج بذاتها إلى وسائل للهيمنة على المُنتجين، ولاستغلالهم. كما أنها تشوه العامل بتحويله إلى جزء من الإنسان، وتخفّضه إلى مستوى ملحق بالآلة⁽¹⁹⁾. وبسبب هذه "التبعية" فقد ربط ماركس بين حال العامل وزيادة الرأسمال، إذ يرى بأن العامل لا يعيش إلا لأجل زيادة رأس المال، كما أنه لا يعيش إلا في حدود ما تتطلبه مصلحة الطبقة المُهيمنة. علما أن الصناعة الحديثة قد حولت المشغل الصغير للحرفي الأبوي إلى مصنع كبير للرأسمالي الصناعي⁽²⁰⁾، كما تنبأ فيه أيضا بوصول اغتراب العامل لذروته في المجتمع الرأسمالي الحالي، وبأن حال الطبقة العاملة سيصبح أكثر اغترابا، نظرا لكونها لا تُشارك في إدارة العمل، فيجد الإنسان نفسه في المقابل في ظل هذا النظام قد تحول إلى مجرد شيء نتيجة تتبعه المُبالغ لرأس المال⁽²¹⁾، كما أنه يحول العلاقات الإنتاجية داخل النظام الرأسمالي إلى أشياء وسلع، وهذا بالطبع ما ساهم في جعل المجتمعات المعاصرة لا تمتلك القدرة الكافية على سداد حاجات المُنتجين، نتيجة تطور الرأسمال المشروط بالقوانين الغريبة عن الإنسان، والتي يتم التسلط فيها على قوى العمال الإنسانية، والتي تُشتري من طرف مالكي وسائل الإنتاج⁽²²⁾. ومن بعد ذلك ستتكفل علاقات الإنتاج الاجتماعية على حد قول "ماركس" بتغيير وتحويل وسائل الإنتاج المادية وتطويرها، من أجل تطوير العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية⁽²³⁾، وفي هذه الأثناء كما يرى "جان بودريار" يتحول الرأسمال من خدمة

الاقتصاد السياسي إلى الاصطناع، ويسيطر على كل المجالات⁽²⁴⁾. وهو ما سيؤدي لتوغل اللابقيين من دون شك فيها، نتيجة لتنافر المعطيات الحاضرة، إذ لم يُعد الآن بإمكاننا الإمساك بنشأة الحدث وفرادته في نفس الوقت، بل سنجد أنفسنا نطفو على ظاهر الأشياء، بينما يختفي لنا معناها، فإما أن نمسك بالمعنى وينفلت منا الظاهر، أو نمسك بالظاهر وينفلت منا الباطن، وهنا تظهر لنا مأساة التطور الإنساني التي نعيشها اليوم، والتي تبدو أنها مأساة مرض، وحب انتقام من الذات التي أصبحت مجرد "مُنادات وإلكترونيات" حرة تشتغل حول ذاتها، وتبحث عن الآخر بدون جدوى، لينتهي بها الأمر في الوقوع في فخ العبودية⁽²⁵⁾.

ولعل هذا ما تلخصه لنا رؤية "ثورستين باند فيلبين"^(*) (Torstein Veblen) (1857-1929) للمرأة وظروفها في ظل المجتمع الأبوي، والذي يكون فيه الاهتمام بالمرأة من خلال إطعامها، وتزويدها باللباس ما هو إلا تعبير عن الرغبة في امتلاكها من طرف سيدها، فتصبح بذلك عبارة عن ملك، وهذا لا يختلف عن ملكية المواضيع التي نتبادل معها، والتي تفرض حضورها بيننا. ومن هنا نخلص لنتيجة أخرى مفادها أن المواضيع تختلف، وتتعدد ليس في علاقتها فقط لتحقق رغباتنا المختلفة، وقدراتنا الإستعمالية، بل تختلف أيضا في قيمتها الرمزية التي أبدع السوق الاستهلاكي المعاصر في إظهارها لنا⁽²⁶⁾.

إن انسحاب الإله كسيد لأسباب، قد فتح مجال اللامبالاة، والصدفة المحضة واللاتحد، وربما الإغراء الخالص، فلم يعد مصير الإنسان يحدد مسبقا، فقد تركه في حيرة للأبد، وترك العالم لمآله الخفي، ولهذا فالعالم اليوم قد تحول للاعب، والملاعب إلى عالم، فلم نعد نحن من يختار اليوم، بقدر ما أصبحنا مُختارين. كما أن سعادتنا تبلغ ذروتها اليوم عندما نُحس بأننا مُنتخبين في حياتنا اليومية، وتزداد مُتعبنا حينما نحلم برؤية الأشياء تنتظم وحدها وفق منطقها الخفي المستقل تماما عن إرادتنا⁽²⁷⁾، والخاضع لمنطق العبث المرتبط بالسعادة الذي يتم فيها تحويل التجربة إلى نقيضها، وهذا التحول هو من يبعث فينا النشوة، والغبطة التي تجعلنا نُحس بحالة الفرح وتخلصنا ولو مؤقتا من فعل الإكراه واللزوم⁽²⁸⁾، وللخروج من مأزق الذات أصبحنا مضطرين لممارسة نوع من اللعب مع حاجياتنا، حيث نقوم دائما باستبدال إحداها بالأخرى، ولكن للأسف الشديد ما أن نتمتع حتى نصطدم بحقيقة مفادها أن اختيارنا الشخصي لم يكن خيارنا، بل أفرزه النظام الاقتصادي فنصاب باليأس لفقدان الأمل في التحرر، لأن كل شيء أصبح يسبح في نمط الاستهلاك⁽²⁹⁾. وهكذا سيحل اللامتوقع في كل المجالات نتيجة التقدم التكنولوجي⁽³⁰⁾ الذي أوقع الصناعة الحديثة في مأزق نتيجة تركه الموضوع أمام خيار الحياة أو الموت، من أجل عمله البائس المتمثل عموما في الاستثمار في رأس المال، باستغلال قوى الفرد الجزئية حيث لا يكون سوى حامل لوظيفة اجتماعية فردية⁽³¹⁾. وقد شخص الناقد الأمريكي "فريدريتش جيمسن" (Fredric Jameson) ^(*) (1934) هذا الوضع أيضا على أنه ضرب من اكتمال هيمنة الثقافة، أو غلبة الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى، ويحدث هذا حسبه عند اجتماع أمرين متناقضين، الأول: عندما يتراكم المنتج الثقافي لدرجة يصبح فيها مكتفيا بنفسه دون حاجة إلى الواقع الذي يفترض أن يعبر عنه. والثاني: يحدث عندما تنضوي الثقافة بشكل شبه تام، وتقع في فخ الاقتصاد الاستهلاكي الذي أصبح يضفي مساحة جمالية على واقعه⁽³²⁾.

وختاماً ننتهي إلى أن أسباب بوادر هذه الأزمة تتلخص حسب "بودريار" في العُصاب المرضي الذي سببه لنا إنتاج، وإعادة إنتاج الواقع، لدرجة أن صارت المجتمعات حالياً تتنافس دون قطيعة على خلق الإنتاج، والاستمرار في كسب الثروات بهدف ضخ الحياة في الواقع الذي يفلت منها، وهكذا مات الواقع، ولم يعد له أي معنى، وأية فعالية، وتم تعويضه بواقع فائق يشير له بالرمز والإشارة⁽³³⁾. حيث تُنتقى الدلالات بشكل رمزي تعسفي يحدده النظام الرمزي، والذي يدين في وجوده للشروط الاجتماعية، ولتناسق وظائف البنية مع

مقابلاتها الدلالية⁽³⁴⁾، ومن يحدث ذلك بالتواطؤ مع مجال الإعلام لإعلاء، وتحريف، وإذابة الواقع وتحويله بعد ذلك لنسخة مشابهة له أي مصنعة (simulacre)⁽³⁵⁾.

3- الإعلام والبؤس الأخلاقي: تزامن ظهور الآلات الصناعية عند "بودريار" مع عصر هيمنة آلات الوعي العقلاني والمرجعية التاريخية، والآن يتزامن ظهور الآلات الصدفوية مع نظام الذي يعتمد أساسا على اللامرعية، واللاداعي، بل حتى اللاوعي ذاته أصبح خاضعا للتحويل، وفقد مرجعيته، وثوابته ليصبح تظليلا استراتيجيا⁽³⁶⁾. كما أن العلم مؤخرا بدأ يتحول أكثر فأكثر نحو اللائيقين، والفوضى، والارتباب. إضافة للاقتصاد، والذي بدأ يخضع أكثر فأكثر لبنية اللاتوقع الشامل. كما أن انفجار تقنيات الاتصال بدأ يفسر مزيدا من الإبهام⁽³⁷⁾ في عالم السلعة التي تُثير دائما في حركتها حالة من التباعد والتفرقة بين البشر⁽³⁸⁾، ويبرر "بودريار" ذلك بالقول بأنه يملك انطبعا باطنيا بعودة شلعة المواضيع التقنية، وبوتيرة متصاعدة، نظرا لوجود لعبة متبادلة بيننا وبين التقنية، وربما أيضا ليس من الخطأ أن نفكر بأنه حان الوقت الآن لإدراك انتقام المواضيع والأشياء منا، وكل هذا ينبأ بأن الغرب اليوم يعيش حياة يسودها الملل واليأس⁽³⁹⁾، فالتقنية والأشياء اليوم تعمل على خلق حاجات زائفة عند الأفراد والمجتمعات المعاصرة، وهو ما يؤدي لإفراغ حياتنا من هدفها المنشود، ويتم تحويل اهتمامنا نحو المادة والأشياء الأكثر زيفا كالاهتمام بالأزياء، والموضة... وغيرها. ومما لا ريب فيه أن هذا التحول لم يكن عفويا بل كان مخططا له من طرف النظام الليبرالي الذي أراد تجهيل الناس، وتحويلهم لمجرد فضوليين وغرباء تتمثل وظيفتهم الجديدة في المشاهدة فقط، لا في المشاركة⁽⁴⁰⁾؛ وذلك خدمة لسياسة ترويج السلعة، والتي باتت في وقتنا هذا جوهر السوق والمحور الذي يدور حوله الفرد والمجتمع. ولقد أظهر الأفراد قوة ارتباطهم بالسوق الذي يلبي حاجاتهم، ومتطلباتهم اليومية، وبعبارة أخرى تحولت السيادة في يومنا تجاه الأشياء، واتجهت الأعين صوب منطق البيع والشراء، ومن هنا انحرف السوق نحو التشيؤ والتوثن⁽⁴¹⁾. وهذا يدل أن مجتمعاتنا اليوم أصبحت خاضعة في بنيتها لما يُسمى بالتطور التقني الذي حتم علينا ضرورة الاستجابة، والخضوع لمنطق الأشياء⁽⁴²⁾، أي أنها بتعبير "ماركيوز" (Marcuse) (1889-1979) اختزلت الطابع الاستهلاكي في مختلف المجالات الصناعية والثقافية، والذي يخلق فينا رغبات تقتضي المداومة على إشباعها⁽⁴³⁾، فالتقنية المعاصرة، وعصر الاصطناع المعاصر قد تمكنا من وضع الفرد في مأزق الخلق اللامتناهي الرغبات التي يصطنعها في كل مرة حتى يوقعه في فخ الاستهلاك⁽⁴⁴⁾، وأما "بودريار" فيرى أن حياة الإنسان المعاصر تبدو ثمينة ليس لكونها ذات قيمة، بل عندما تتخذ شكلا مفرطا، وغير أخلاقي، ومن هذا المنطلق فهي غير قابلة للمبادلة بأية حياة أخرى أو قيمة أخرى أيا كان نوعها⁽⁴⁵⁾.

4- الفلسفة الاجتماعية والانفراج الأخلاقي للإعلام المعاصر: لقد بحث أعلام الفلسفة الاجتماعية عن إمكانية الانفراج الأخلاقي للإعلام المعاصر كما ذهب لذلك جيل ليبوفيتسكي (Gilles Lipovetsky) (1944) من خلال حديثه عن مفهوم عودة الأخلاق التي لم تعد تعني إحياء الواجب الأخلاقي المطلق، بل تفتح المجال لموجة الأخلاق عبر الإعلام " بحيث تتشكل الأخلاق من جديد في العروض واتصالات الشركات، ويتحول نضال الواجب إلى استهلاك متفاعل واحتفالي للأحاسيس الطيبة"⁽⁴⁶⁾ وذلك عن طريق أسلوب الدعاية الذي خلقته وسائل الاتصال المعاصرة وجعلت منه طريقة في التعبير عن الاسترخاء والمتعة في العمليات الوظيفية للاتصال⁽⁴⁷⁾. وعلى هذا ففي وسائل الإعلام المعاصرة، لم نعد نشهد فيها أخلاق الالتزام، بل سكنت فيه أخلاق شعورية أين أصبح فيه القلب ينتصر على الواجب، ويرجع هذا التحول لرغبة الميديا المعاصرة بإيقاظ التعاطف الوجداني للجمهور والبؤساء⁽⁴⁸⁾.

ولقد سعى الإعلام الجماهير المعاصر لإعلاء قيم الحياة والرفاه والسعادة الفردية وهذا من أجل الترويج لأخلاق حياتية جديدة تسودها المتعة والاستهلاك (49).

ولعل الإحسان الإعلامي عبر الأعمال الخيرية بات يؤكد لنا مدى تمسكنا بثقافة المتعة بحيث أنه حتى في المحن لم نعد قادرين على إفساد سعادتنا الاستهلاكية نتيجة اعتبارها فرصة للتسلية والترفيه، خاصة بمشاركة لنجوم والفنانين، حيث في ذلك الظرف نصبح نشعر شيئاً فشيئاً بأننا ملزمون بأداء واجبات إلزامية تجاه الآخر (50). وأكد أن هذا ما أوصفه لنا ليو فيفيتسكي بتسطيح الواجب إعلامياً من حيث كونه يتعزز من خلال فكرة الإحسان وأخلاق الشعور، إضافة إلى فكرة التطوع والمتطوعين وذلك بعد أن "تراجعت فكرة التضامن كمجال خاص بالدولة فحسب" (51)، التطوع الآن أصبح جماهيرياً إذ بات يُراعى مفهوم الغيرية ولكن من دون أن يكون تضحويًا، والتطوع أصبح الآن يمكن تسطيحه وإن كان ظاهريًا يتنافى مع الاستهلاك المفرط. وما يجعلنا نستفيق لتحليل مفهومي الإحسان والتطوع هو تساؤلنا عما يبطنه مفهوم الإحسان وأخلاق الشعور الإعلامية، ومسألة مفهوم التطوع عن إمكانية تجاوزه للتراتبية التي تبقى قائمة بين (المتطوع والمتطوع له)، وبين (المُحسن والمحسن إليه)، وعن مدى استمرارية مشاعر الحسرة والألم مع المشاهد التراجيدية التي نشاهدها عبر شاشات التلفزيون، أم أنها تنتهي بنهاية العرض، أو بتغيير القناة؟ وكذا عن طبيعة السعادة التي يشعر بها من يحسن إليه تحت أضواء الكاميرا هل هي سعادة حقة؟ أم أنها إهانة مغلقة في قالب الإحسان والتطوع؟ وهل المتطوع يشعر بسعادة العطاء تحت شاشات الكاميرا أم أنها بروتوكولات تزيد من شهرته وسطوعه ولا تنفك عن قيم السوق الاستهلاكية؟

خاتمة:

على ضوء ما سبق تقديمه فقد توصلنا لجملة من النتائج والتوصيات.

أما النتائج فيمكن أن نجملها في النقاط التالية:

- الإعلام الفائق قد ولد لنا إنساناً نرجسياً، يؤمن بمبدأ التغيير، فهو لا يقبل برتابة اليومي، بل يبحث دائماً على التجديد، ولا يؤمن بسعادة مؤجلة، إنه يهتف للمتعة الفورية، وللسعادة المادية الآنية، إنه زمن السعادة النرجسية.
- سعادة الإنسان المعاصر مرتبطة بمغريات السوق الاستهلاكية، مما جعله يخرط في العملية الاستهلاكية دون ترشيد، ولذلك نجد أن تقسيم المجتمع بدوره لطبقات قد أصبح خاضعاً لمدى انخراطها في هذه العملية، مما رسخ لكوجيتو جديد هو كوجيتو الاستهلاك، الذي أصبح يحدد وجود الفرد بحسب استهلاكه.
- أقول الواجب التقليدي وبزوع ما بعد الواجب، فالواجب لم يعد تضحويًا، ذلك أن التضحوية اليوم أصبحت مخففة ونسبية، لا تكون على حساب المصلحة الذاتية، ولا تجعل من الغير أولوية، فقد انتهى زمن العيش من أجل الآخر، فالذات وسعادتها مقدمة على الغيرية.
- منافذ السعادة متعددة اليوم، وفي المقابل فمنافذ الخيبة والحزن لا تقل تعداداً، وذلك نظراً لطغيان مساحة الرمزي والافتراضي على الواقعي. فالإعلام المنفصل عن الأخلاق سبب خيبات ونكسات للإنسان المعاصر، وفتت عائقاً في سبيل تحقيق سعادته المنشودة.
- طغيان الغواية الشاملة بفضل موجة الاستهلاك والتكنولوجيا، والإعلام الفائق، مما جعل بودريار يؤكد على ضرورة تخليق الإعلام وترشيد الاستهلاك لتجاوز الأزمات المعاصرة، والخروج من دائرة الوهم، والمزيف، والمضلل.
- أما التوصيات فتتمثل في:
- ضرورة ترشيد الاستهلاك الإعلامي أخلاقياً لتجاوز خيبات ما بعد الحداثة.

• ضرورة التجديد الأخلاقي المتمثل في أخلاق المسؤولية من خلال خلق استهلاك تشاركي عوض الاستهلاك الفائق، هذا التحدي لا يعني نهاية الاستهلاك ولكنه يخلق ما نحتاجه مستهلكا ذكيا فطنا، يشارك في العملية الاستهلاكية التي تكون فيها فرص الربح والتوفير والظفر بما نرغب به مجتمعة، بدل المُستهلك المُنساق الذي يقع في فخ الكأبة، والقلق عندما يعجز عن مجارات تنوع وتجديد السوق الاستهلاكية.

الهوامش:

- (1) - ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة: الزاوي بغورة، (دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- ط1، 2003م)، ص244.
- (*) - مارشال ماكلوهان (1911-1980) أستاذ وكاتب كندي، أحدثت نظرياته في وسائل الاتصال الجماهيري جدلا كبيرا، فهو يرى بأن أجهزة الاتصال الإلكترونية - خاصة التلفاز تسيطر على حياة الشعوب، وتؤثر على أفكارهم.
- (2) - Jean Baudrillard, pour une critique de l'économie politique des signes, (édition Gallimard, 1972), p219.
- (3) - جان بودريار، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، ترجمة: منير الحجوجي وأحمد قصوار، دار توبقال للنشر و التوزيع، المغرب ط1، 2006 م) ص ص (43، -51).
- (4) - عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة فنا للعيش، (دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2012 م)، ص25.
- (5) - جان بودريار، المجتمع الاستهلاكي (دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكييه)، تعريب: خليل احمد خليل، (دار الفكر اللبناني، ط1، 1995 م)، ص164.
- (6) - جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة: جلال بدلة، (دار معابر للنشر والتوزيع سوريا، ط1، 2013 م)، ص ص17، 18.
- (7) - جان بودريار، المجتمع الاستهلاكي (دراسة في أساطير النظام الاستهلاكي وتراكييه)، مصدر سابق، ص227.
- (8) - Jean Baudrillard, simulacre et simulation, (édition Galilée, 1981), p121.
- (9) - جان بودريار، التبادل المستحيل، مصدر سابق، ص15.
- (10) - فريال جبوري غزول، الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة البلاغة المقارنة (مجلة غير دورية، العدد 8، 1988 م)، ص ص(137، 153).
- (11) - Jean Baudrillard, le système des objets, (édition Gallimard 1986), p p (29,35,09).
- (12) - Jean Baudrillard, l'échange symbolique et la mort, (édition Gallimard, 1976), p24.
- (*) جون فرانسوا دورتيي (J-F- Dortier) عالم اجتماع معاصر، من مواليد 1956.
- (13) - جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، منشورات دار الاختلاف الجزائر، ط1، 2009 م)، ص182.
- (14) - إريك دورسون، ما بعد الحداثة وعلم نفس الإنسان- كتاب نصوص مختارة في ما بعد الحداثة- ترجمة: حارث محمد حسين وباسم خريسان، (ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2017 م)، ص68.
- (15) - Jean Baudrillard, mots de passe, (édition Fayard, paris 2000), p p (64-65).
- (16) - Jean Baudrillard, les stratégies Fatales, (édition Fasquelle, 1983), p p (244,268).
- (17) - جان بودريار، التبادل المستحيل، مصدر سابق، ص ص(123-124).
- (18) - Jean Baudrillard, le miroir de la production, (l'illusion critique du matérialisme historique), (édition Casterman, 1973), p20.
- (19) - إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص، (دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق-سورية، ط1، 1998 م)، ص69.
- (20) - جاك أتالي، كارل ماركس فكر العالم، ترجمة: محمد صبح، (دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، 2008 م)، ص129.
- (21) - إريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، مرجع سابق، ص68.
- (22) - Karl Marx, œuvres choisies, (Gallimard, paris 1963), p p (89-41).
- (23) - كارل ماركس، العمل المأجور، (المطبعة التعاونية السويسرية، 1884 م)، ص42.
- (24) - Jean Baudrillard, l'échange symbolique, op-cite, p09.
- (25) - جان بودريار، التبادل المستحيل، مصدر سابق، ص ص(30، 60، 62).

- (*) ثورستاين باند فيلبن (Velben Thorstein Bunde) (1929-1857) عالم اجتماع، واقتصاد أمريكي، اشتهر بنزعه النقدية للنظام الرأسمالي.
- (26) - Jean Baudrillard, pour une critique de l'économie politique du signe, op-cite, pp (10,11,09)
- (27) - جان بودريار، التبادل المستحيل، مصدر سابق، ص ص (101، 102، 103).
- (28) - فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، (دار إفريقيا الشرق المغرب، 2002 م)، ص ص (116-117).
- (29) - كريس هوركس، روزان جيفتك، أقدم لك بودريار، ترجمة: حمدي الجابري، (المجلس الأعلى لثقافة القاهرة، ط1، 2005 م) ص 24.
- (30) - Paul Valery, Regards sur le monde Actuel et autres essais, (édition Gallimard, 1945), p195.
- (31) - اريش فروم، ماوراء الأوهام، ترجمة صالح حاتم، ط2، (دار الحوار للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1994 م)، ص 53.
- (*) - فريديريتش جيمسن ولد (1934 -) ناقد أدبي أمريكي معاصر ومنظر سياسي ماركسي، يُعتبر من أفضل المعروفين في مجال تحليل الثقافة المعاصرة.
- (32) - كامل شياح، في الثقافة والاستهلاك، (سلسلة كتاب قضايا فكرية، القاهرة، 1999م)، ص 317.
- (33) - جان بودريار، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، مصدر سابق، ص 42.
- (34) - بيبير بورديو، العنف الرمزي، (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، ترجمة: نظير جاهل، (المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1994 م)، ص 11.
- (35) - نيكولاس رزبرج، توجهات ما بعد الحداثة، ترجمة: ناجي رشوان (المشروع القومي للترجمة القاهرة، القاهرة، 1993 م)، ص 45.
- (36) - جان بودريار، الفكر الجذري (أطروحة موت الواقع)، مصدر سابق، ص 29.
- (37) - المصدر نفسه، ص 59.
- (38) - جي ديبور، مجتمع الاستعراض، ترجمة: أحمد حسان، (دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000 م)، ص 19.
- (39) - Jean Baudrillard, D'un Fragment l'autre- entrients avec François Lyvonnet, (édition Albin Michel, S .A 2001), p43.
- (40) - نعوم تشومسكي، الدول المارقة- استخدام القوة في الشؤون العالمية-، تعريب: أسامة اسير، (مكتبة العبيكان، ط1، 2004 م)، ص ص (444، 441).
- (41) - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006 م)، ص 65.
- (42) - Jean Baudrillard, le système des objets, op-cite, p09.
- (43) - Herbert Marcuse, Eros et Civilisation contribution a Freud, (édition Minuit, 1963), p195.
- (44) - Michel Bellefleur, le loisir contemporaine- essai de la philosophie sociale, (presses universitaire de Québec, 2012), p12.
- (45) - جان بودريار، التبادل المستحيل، مصدر سابق، ص 51.
- (46) - جيل لبيوفتسكي، أفول الواجب، الأخلاق الغير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، ترجمة: بشير عصام المراكشي، (مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت-لبنان، ط1، 2018م) ص 54.
- (47) - جيل لبيوفتسكي، عصر الفراغ: الفر دانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: حافظ ادوخراز، (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- لبنان، ط1، 2018 م)، ص 165.
- (48) - جيل لبيوفتسكي، أفول الواجب، الأخلاق الغير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، مرجع سابق، ص ص (151، 152).
- (49) - Gilles Lipovetsky, l'empire de l'éphémère, (éditions Gallimard, 1987), p 262.
- (50) - جيل لبيوفتسكي، أفول الواجب، الأخلاق الغير المؤلمة للأزمة الديمقراطية الجديدة، مرجع سابق، ص ص (147، 152).
- (51) - Gilles Lipovetsky : le crépuscule du devoir, op-cite, p181 .

الشاهد الشعري عند سيبويه بين التقعيد النحوي والضرورة الشعرية The poetic witness of Sibawayh between grammatical laying down and poetic necessity

أ.د/ علي بن محمد الشهري

الكلية الجامعية بالقنفذة - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية

amshehre@uqu.edu.sa

تاريخ القبول: 2021/01/09

تاريخ الإرسال: 2020/07/25

الملخص:

تتناول هذه الدراسة الشواهد الشعرية التي وردت عند سيبويه، وحركة حرف الروي فيها تخالف ما قعد له سيبويه والنحويون قبله، لنتبين موقف سيبويه، هل قال: إنها حركة القافية أو الروي، أو أنه استخدم ما لديه من أدوات لرد هذا الخروج إلى ما أصل له هو والخليل في نظرية العامل والمعمول. وتتبع أهمية هذا البحث من أنه يلقي الضوء على هذه الشواهد في أهم كتاب نحوي؛ لتعرف على منهج سيبويه منها، وهل كان موقفه صحيحًا، أم أنه بحاجة إلى نظرٍ ومناقشة. وقد اقتضت طبيعة المقال أن يكون في مبحثين، يسبقان بمقدمة وتمهيد، وتتلوها خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

وقد تناولت المقدمة خطة البحث، وأهميته، والمنهج المتبع فيه. أما التمهيد فقد تعرضت فيه لظاهرة التعارض بين قواعد النحو وقواعد العروض والموسيقى في القافية وحرف الروي، وكيف كان العلماء ينظرون إلى الإقواء. وقد جاء هذا البحث في مبحثين على النحو التالي: الأول: الشواهد في باب إعراب الأفعال وبنائها، وهي ثلاثة عشر شاهدًا. الثاني: الشواهد في بابي المرفوعات والمنصوبات من الأسماء، وهي ثلاثة شواهد. وقد لخصت الخاتمة أهم نتائج البحث.

الكلمات المفتاحية: سيبويه؛ الشاهد؛ التقعيد؛ الضرورة؛ القافية.

Abstract:

His study is tackling the poetic witness that was stated in Sibawayh's works in which the movement of the final letter contradicts what Sibawayh and earlier grammarians abstained. Now, let's reflect on the position of Sibawayh, whether he said: It is the movement of the rhyme or the final letter, or he used his prepositions to return this dissent to its origin, as Sibawayh and El Khalil did in the factor and applied theory.

The value of this research stems from the fact that it highlights these witnesses in the most important grammatical book. Let's get to know Sibawayh's approach from it, and whether his position was correct, or he needs consideration and discussion?

The nature of the research required two subjects, preceded by an introduction and a preamble, followed by a conclusion and a list of sources and references.

The introduction examined the research plan, its significance, and the methodology used.

As for the preamble, I addressed the phenomenon of contradiction between the rules of grammar, prosodic rules, music in the rhyme and the final letter, besides, the way by which scholars perceived the irregular rhyme .

This research included two subjects as follows:

First - Witnesses in the parsing and building of verbs, which are thirteen.

Second - Witnesses in the sections of nominatives and accusatives of nouns, which are three .

The conclusion summarized the most important search findings.

key words: Sibawayh - Witness - Laying down - Necessity – Rhyme.

تمهيد

نطقت العرب على مقتضى سجيبتها التي فطرها الله عز وجل عليها، فجاءت هذه اللغة الشريفة على ألسنة متكلميها معربة في نظمها ونثرها، وقد كان العرب الفصحاء الذين يتكلمون بالعربية قبل وضع علم النحو يدركون مواضع الخطأ واللحن، إلا أنهم لم يكونوا على علم بما تقتضيه نظرية العامل والمعمول التي يفسر النحويون اللغة العربية من خلالها، فقد جاء عند الجاحظ "قال الربيع: قلت لأعرابي: أتهمز إسرائيل، قال: إني إذا لرجل سوء، قلت: أتجر فلسطين، قال: إني إذا لقوي"⁽¹⁾، وجاء عند ابن فارس: "قالوا: وسمع بعض فصحاء العرب ينشد:

نحن بني علقمة الأخيار، فقيل له: لم نصبت "بني" ؟ فقال: ما نصبته، وذلك أنه لم يعرف من النصب إلا إسناد الشيء"⁽²⁾، فنظرية العامل النحوي التي جاءت مكتملة في كتاب سيبويه تعتمد على عمل الكلمات في بعضها، حيث تتفاوت الكلمات في اللغة بين الإعمال والإهمال، وبين القوة والضعف في العمل، وقد وجد النحويون عندما وصفوا اللغة العربية أن الكلمات فيها تنقسم إلى أقسام عدة، على النحو التالي:

أولاً: كلمات مختصة إما بالأسماء أو الأفعال، وهي الحروف التي تأتي عاملة، ولا تأتي معمولة.
ثانياً: كلمات تكون عاملة ومعمولة، كالأفعال المتصرفة، والمصادر، والأسماء المشتقة التي تعمل عمل الفعل.

ثالثاً: كلمات تأتي معمولة فقط، وهي الأسماء التي لا تشبه الأفعال.
رابعاً: كلمات لا تكون عاملة ولا معمولة، وهي الحروف غير المختصة، كحروف الاستفهام وغيرها، وهي التي يسميها النحاة الحروف الهوامل.

ولذا فإن من أهم مقتضيات هذه النظرية أنه لا بد لكل معمول من عامل يعمل فيه، والأصل أن يكون العامل ظاهراً موجوداً، فإن لم يوجد فإنه يقدر مضمراً، إذ يستحيل أن يوجد معمول بلا عامل، كما يستحيل وجود عامل من غير معمول يعمل فيه.

ولما كانت اللغة لا تسير على وتيرة واحدة، سواء في الشعر أم في النثر، كما هو الأمر في قوانين الطبيعة والمادة؛ ولما كانت لغة الشعر خاضعة لقواعد العروض وموسيقاه فقد جاءت نصوص شعرية كثيرة تخالف ما وضعه النحويون من قواعد، فكثيراً ما تأتي أبيات فيها ألفاظ على خلاف ما يقتضيه العامل، فينشأ الخلاف بين النحاة والشعراء، ولعل بيت الفرزدق المشهور الذي أتعب النحويين، وهو قوله:

وعدس زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحاً أو مجلف

خير دليل على ما نقول، فقد جاء "مجلف" مرفوعاً، وحقه النصب؛ لأنه معطوف على مفعول به منصوب، والعامل فعل قوي، وهو "يدع"، وقد تأوله النحويون بتعاليل ضعيفة لا تثبت عند النظر، يقول ابن قتيبة: "وعض زمان يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مسحتاً أو مجلفاً فرفع آخر البيت ضرورة، وأتعب أهل الإعراب في طلب العلة، فقالوا وأكثروا، ولم يأتوا فيه بشيء يرضي، ومن ذا يخفى عليه من أهل النظر أن كل ما أتوا به من العلال احتيال وتمويه؟ وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه إياه، فشتمه، وقال: علي أن أقول، وعليكم أن تحتجوا"⁽³⁾. وقد عابوا على الفرزدق أيضاً قوله:

على عمائنا تلقي وأرحلنا على زواحف تزجي مخها رير
يقول ابن قتيبة: "وقد أنكر عليه عبد الله بن إسحق الحضرمي من قوله:

مستقبلين شمال الشام تضربنا بحاصب من نديف القطن منثور
على عمائنا تلقي وأرحلنا على زواحف تزجي مخها رير
مرفوعاً، فقال: ألا قلت: على زواحف نزجها محاسير

فغضب، وقال:

فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى مواليا
وهذا كثير في شعره على جودته"⁽⁴⁾.

لقد كان الشاعر العربي الفصيح في عصور الاحتجاج يراعي قواعد الموسيقى والقافية إذا تعارضت مع قواعد النحو والعامل، فالتجوز في قواعد النحو أخف وطأةً عليه من ضياع الوزن والقافية، يقول ابن سلام عن بيت "أو مجلف": "قال أبو عمرو: ولا أعرف لها وجهاً . وكان يونس لا يعرف لها وجهاً.

قلت ليونس: لعل الفرزدق قالها على النصب، ولم يأبه، فقال: لا، كان ينشدها على الرفع، وأنشدنيها روبة على الرفع"⁽⁵⁾.

ولقد كان الإقواء معيباً، فلا يجوز أن ينشد بعض القصيدة منصوباً، وبعضها مرفوعاً على طريق الإقواء، وهو معيب عند العرب، يقول الأخفش: "أما الإقواء فمعيب"⁽⁶⁾، ويقول قدامة بن جعفر: "ومن عيوبها الإقواء، وهو أن يختلف إعراب القوافي، فتكون قافية مرفوعة مثلاً، وأخرى مخفوضة أو منصوبة، وهذا في شعر الأعراب كثيراً جداً، وفي من دون الفحول من الشعراء أكثر، ولا يجوز لمولدي؛ لأنهم قد عرفوا عيبه،، وقد ركب بعض فحول الشعراء الإقواء في مواضع، مثل ما قال سحيم بن وثيل الرياحي:

عذرت البزل إن هي خاطرتني فما بالي وبال ابني لبون
وماذا يدري الشعراء مني وقد جاوزت حد الأربعين

فنون الأربعين مفتوحة، ونون اللبون مكسورة، ولكنه كأنه وقف القوافي، فلم يحركها"⁽⁷⁾. ولذا فإنهم كانوا، كما قال قدامة، يتخلصون من الإقواء بالوقف على القوافي؛ لأنه وجه من وجوه الإنشاد عند العرب، وقد نص عليه سيبويه في (باب وجوه القوافي في الإنشاد)، يقول: "هذا باب وجوه القوافي في الإنشاد، أما إذا ترنموا فإنهم يلحقون الألف والياء والواو ما ينون، وما لا ينون؛ لأنهم أرادوا مد الصوت، وذلك قولهم، وهو لامرئ القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل....

وإنما أحقوه هذه المدة في حروف الروي؛ لأن الشعر وضع للغناء والترنم، فألحقوا كل حرفٍ الذي حركته منه، فإذا أنشدوا، ولم يترنموا فعلى ثلاثة أوجهٍ...
وأما الثالث فأن يجروا القوافي مجراها لو كانت في الكلام، ولم تكن قوافي شعرٍ، جعلوه كالكلام حيث لم يترنموا، وتركوا المدة لعلمهم أنها في أصل البناء، سمعناهم يقولون لجرير:
أقلي اللوم عادل والعتاب"⁽⁸⁾.

ولكن سيبويه والنحويين من بعده نظروا إلى الغالب في الإنشاد، وهو الترنم، فحاكموا الشعراء في ضوئه؛ إذ الأصل والقياس أن تتوافق قواعد النحو مع قواعد الشعر، حتى وإن كانت مقيدةً، يقول أبو سعيد السيرافي: "والشاعر المقتدر بيني القافية على موجب الإعراب رفعًا أو نصبًا أو جراً، ثم يجري باقي القصيدة على تقدير ذلك الإعراب، وإن لم يظهر ذلك الإعراب، ولم يلفظ به، حتى لو أطلقت كانت بحسب موجب الإعراب، كما قال الحطيئة:

شافتك أظعانٌ لليلي يوم ناظرةٍ بواكرُ

في الأل ترفعها الحداة كأنها سحقٌ مواقرُ

وهذه القصيدة موقوفةٌ، ولو أطلقت أبياتها لكانت مرفوعةً كلها"⁽⁹⁾.

ويرى الدكتور عبدالله الطيب أنه ربما كانت أذواق الجاهليين تقبل الإقواء؛ لأنهم كانوا ينشدونه بالسكون، يقول: "ويظهر أن الأذواق الجاهلية كانت تقبل هذا، ولعل السبب في قبولها له أنهم كانوا يقفون كثيرًا بالسكون في القوافي المطلقة، فيقولون: (مزود)⁽¹⁰⁾، و(الأسود)⁽¹¹⁾، ولكن أذواق المحدثين، وأكثر شعراء الإسلام نبت عن الإقواء، فتجنبوه في منظوماتهم"⁽¹²⁾.

وقد تباينت مواقف النحاة من المخالفات الشعرية، فذهب بعضهم إلى أنها ما يضطر إليه الشاعر، وليس له عنه مندوحة، ومنهم ابن مالك، يقول عن أحد الأبيات، وهو قول الشاعر:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ولا الأصيل ولا ذي الرأي والجدل

: "وليس هذا فعل مضطر، بل فعل مختار؛ لتمكنهما من أن يقولوا:

ما أنت بالحكم المرضي حكومته .."⁽¹³⁾.

وقد ذهب بعضهم إلى أنها ما وقع في الشعر، سواء كان عنه مندوحة أم لا⁽¹⁴⁾.

أما ابن فارس فيراها خطأً، يقول: "والشعراء أمراء الكلام، يقصرون الممدود، ولا يمدون المقصور، ويقدمون ويؤخرون، ويومنون ويشيرون، ويختلسون ويعيرون ويستعيرون، فأما لحنٌ في إعرابٍ أو إزالة كلمةٍ عن نهج صوابٍ فليس لهم ذلك، ولا معنى لقول من يقول: إن للشاعر عند الضرورة أن يأتي في شعره بما لا يجوز،...، فكله غلطٌ وخطأً، وما جعل الله الشعراء معصومين يوقون الخطأ والغلط"⁽¹⁵⁾، ومنهم من ذهب إلى أنها شذوذٌ وخروجٌ على القاعدة⁽¹⁶⁾.

ولسنا بصدد التعرض لظاهرة الضرورة الشعرية، فقد كتب فيها كثير من الكتب والمقالات، لكن الذي يعنينا في هذه الدراسة هو الشواهد الشعرية التي وردت عند سيبويه، وحركة حرف الروي فيها تخالف ما قعد له سيبويه والنحويون قبله، هل قال سيبويه: إنها حركة القافية أو الروي، أم أنه استخدم ما لديه من أدوات لرد هذا الخروج إلى ما أصل له هو والخليل في نظرية العامل والمعمول.

وكان الدافع إلى اختيار هذه الأبيات التي الشاهد فيها في نهايتها، أي: حرف الروي هو الخروج من إشكاليين: أولهما تحديد مفهوم الضرورة، والآخر وجود روايةٍ أخرى صحيحةٍ لا شاهد فيها؛ لأن هناك

أبياتاً فيها رواياتٌ أخرى ذكرها خدام كتاب سيبويه من النظائر والمفتشين، كالسيرافي وابنه ، وأبي جعفر النحاس، والأعلم الشنتمري، وغيرهم ممن اعتنوا بشرح أبيات الكتاب.

إن هذه الدراسة ستلقي الضوء على هذه الشواهد الشعرية التي تعارضت فيها قواعد النحو مع قواعد العروض والموسيقى، حيث سيقوم الباحث بجمع هذه الشواهد الشعرية من كتاب سيبويه فقط؛ لأن ما عداه من الكتب النحوية تدور في فلكه مع زياداتٍ لا تقدم أو تؤخر كثيراً، ثم سيقوم الباحث بدراسة نماذج من هذه الشواهد النحوية؛ لنرى كيف تعامل معها سيبويه، وهل انتصر للشاعر على حساب أصوله وقواعده، أم أنه راعى ما وضعه من أصولٍ وقواعد، وخطأ الشعراء، أو أنه ارتضى رأياً وسطاً، يحاول فيه التوفيق بين قواعده وخروج الشعراء عليها، ثم سنبين في كل شاهدٍ ما يراه الباحث صواباً.

المبحث الأول: في باب إعراب الأفعال وبنائها.

وقد درسنا هذا المبحث اثني عشر شاهداً، وهي على النحو التالي:

أولاً: أنشد سيبويه الأبيات الآتية شاهداً على نصب المضارع، الذي هو (أستريحا)، و(فيعقبا) و(فيعصما) بعد فاء السببية، مع أنها ليست مسبوقه بطلب أو نفي، اضطراراً:

سأترك منزلي لبني تميمٍ وألحقُ بالحجاز فأستريحا

ثمت لا تجزونني عند ذاكم ولكن سيجزيني الإله فيعقبا

لنا هضبةٌ لا يدخل الذل وسطها ويأوي إليها المستجير فيعصما

يقول: "وقد يجوز النصب في الواجب في اضطرار الشعر، ونصبه في الاضطرار من حيث انتصب في غير الواجب؛ وذلك لأنك تجعل (أن) العاملة، فمما نصب في الشعر اضطراراً قوله:

سأترك منزلي لبني تميمٍ وألحقُ بالحجاز فأستريحا

وقال الأعشى، وأنشدناه يونس:

ثمت لا تجزونني عند ذاكم ولكن سيجزيني الإله فيعقبا

وهو ضعيف في الكلام.

وقال طرفة:

لنا هضبةٌ لا يدخل الذل وسطها ويأوي إليها المستجير فيعصما"⁽¹⁷⁾.

فالنصب عند سيبويه والنحويين ضعيف في النثر لا يجوز، أما إن ورد في الشعر فهو ضرورة، وعامل النصب (أن) مقدره، ولكنهم لم ينقلوا لنا جواز النصب إلا في آخر الألفاظ، وهي خاضعة لقواعد الإنشاد وموسيقى الشعر.

والأبيات التي استدلت بها سيبويه لا يصح الاستدلال بها من ثلاثة أوجه:

الأول: لو سلمنا بصحة الرواية في هذا الأبيات فإنه لا يقوم دليلاً على النصب بأن المضمرة في الواجب؛ لأن النصب ناشئٌ عن حركة الروي التي يقتضيها الإنشاد وموسيقى الشعر، وليست بآثرٍ من عاملٍ، كما يتوهم النحويون، وقد صرح بذلك بعض النحويين، يقول ابن السراج: "تغير وجه الإعراب للقفية:

من ذلك إدخال الفاء في جواب الواجب ونصب ما بعدها، وهذا لا يجوز في الكلام"⁽¹⁸⁾.

ويقول ابن مالك: "أصل الكلام: ألحقُ بالحجاز فأستريح، ولكن لما كان الروي مفتوحاً اضطر، فنصب"⁽¹⁹⁾.

الثاني: إن في كل الأبيات التي أوردها سيبويه رواياتٍ أخرى لا ضرورة فيها، ولا شاهد، ولذا فإننا سنناقش كل بيتٍ على انفرادٍ.

فالبيت الأول "فأستريحا" يحتاج إلى نظرٍ من وجهين:

أولاً: إنه رُوي "لأستريحا"، يقول الأعم الشنتمري: "وقد قيل: الرواية (لأستريحا)"⁽²⁰⁾، ويقول أيضاً: "ويروى (لأستريحا)، ولا ضرورة فيه على هذا"⁽²¹⁾، ويقول القيسي: "ويروى: (لأستريحا)، ولا شاهد فيه على هذه الرواية"⁽²²⁾، ويقول السيوطي: "قال ابن يسعون: وقد زعم بعض المتأخرين أنه روي: (لأستريحا)، ولا إشكال على هذا"⁽²³⁾، ويقول البغدادي: "قال الأعم: ويروى: (لأستريحا)، ولا ضرورة فيه على هذا"⁽²⁴⁾.

ثانياً إن هذا البيت بيت مفرد، وقد نسب للمغيرة بن حبناء، وليس في ديوانه، يقول البغدادي: "والبيت لم يعزه أحد من خدمة كتاب سيبويه إلى قائل معين، ونسبه العيني، وتبعه السيوطي في "أبيات المغني" إلى المغيرة بن حبناء بن عمرو بن ربيعة الحنظلي التميمي. وقد رجعت إلى ديوانه، وهو صغير، فلم أجد فيه"⁽²⁵⁾، لذا فإن الاستشهاد بهذا البيت يسقط، ولا داعي لأن يقعد النحويون للنصب في الواجب اعتماداً على مثل هذا الشاهد المشكوك في روايته ونسبته.

أما بيتا طرفة والأعشى فقد جاءت فيهما رواية أخرى لا شاهد فيها، ولذلك اعترض المبرد على سيبويه، وزعم أن رواية سيبويه رواية رديئة، والرواية الجيدة هي "ليعصما"، يقول المبرد: "وقال الشاعر:

لنا هضبةٌ لا يدخل الذل وسطها ويأوي إليها المستجير فيعصما

هذا إنشاد بعضهم، وهو في الرداءة على ما ذكرت لك، وأكثرهم ينشد: ليعصما، وهو الوجه الجيد"⁽²⁶⁾، وقد أشار السيرافي والأعم الشنتمري إلى هذه الرواية، يقول السيرافي: "ويروى: (ليعصما)، و(ليعقبا)؛ ولو روي جميع ذلك باللام لكان مستقيماً غير خارج من المعنى، ولا داخل في الضرورة"⁽²⁷⁾. ويقول الأعم الشنتمري: "ويروى (ليعصما)، ولا ضرورة فيه على هذا"⁽²⁸⁾ والرواية في شرح ديوان الحماسة: (ليعصما)"⁽²⁹⁾.

والقصيدة التي ورد فيها الشاهد، ليست من شعر طرفة الثابت الذي رواه الأصمعي وغيره من الثقات، ولكنها من صلة الديوان⁽³⁰⁾.

الثالث: إن النصب بعد الفاء لا يكون إلا بعد سبعة أشياء، هي: الأمر، والنهي، والتمني، والاستفهام، والنفي، والترجي، والدعاء، وليس الواجب منها، يقول ابن عصفور: "وتنصب الفعل الذي بعد الفاء إذا كان مخالفاً لما قبله، وكان ما قبله أمراً أو نهياً، أو استفهاماً، أو تحضيضاً، أو عرضاً، أو دعاءً، أو نفياً"⁽³¹⁾.

والذي نراه إن صحت الرواية في (أستريحا) و (يعقبا) و (ليعصما) أنها ليست منصوبة بأن المقدر، وإنما نصبت بسبب موسيقى الشعر مراعاة لحرف الروي، لأنها وقعت في قوائد منصوبة القوافي، فلغة الشعر هي التي أوجبت هذا، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال، لكن سيبويه قدر لها عاملاً مضمراً مع تصريحه بأنها ضرورة، وهذا القول بإضمار (أن) التزام منه بنظرية العامل والمعمول التي يفسر اللغة في ضوءها، والتي تنص على أنه لا بد أن يكون لكل معمول عامل يعمل فيه ظاهراً أو مضمراً.

ثانياً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

وما ذاك أن كان ابن عمي ولا أخي ولكن متى ما أملك الضرر أنفعُ
شاهدًا على رفع (أنفع) في موضع الجواب، إذ جعله على التقديم والتأخير، كأنه قال: ولكن أنفع
متى ما أملك الضرر، يقول: "ولا يجوز في (متى) أن يكون الفعل وصلًا لها، كما جاز في (من) و(الذي)،
وسمعناهم ينشدون قول العجير السلولي:

وما ذاك أن كان ابن عمي ولا أخي ولكن متى ما أملك الضرر أنفعُ
والقوافي مرفوعة، كأنه قال: ولكن أنفع متى ما أملك الضرر، ويكون (أملك) على (متى) في
موضع جزاء، و(ما) لغو، ولم يجد سبيلا إلى أن يكون بمنزلة (من)، فتوصل" (32).
وقد أورده النحويون بهذا المعنى، يقول ابن السيرافي: "الشاهد فيه أنه رفع (أنفع) في موضع
الجواب، وإنما رفعه؛ لأنه قدره قبل الشرط، كأنه قال: ولكن أنفع متى ما أملك الضرر" (33).
فسيبويه أول البيت على التقديم والتأخير؛ لئلا يرد جواب الشرط مرفوعًا، لكن المبرد لم يسلم له
بهذا التأويل، وجعل الضرورة في حذف الفاء، أي: فأنا أنفع، يقول البغدادي: "والضرورة عند المبرد إنما
هي في حذف الفاء من (أنفع) و(تصرع) (34) (35).

وقد أورد ابن السراج رد المبرد على سيبويه دعواه في التقديم والتأخير، يقول: "قال أبو العباس
رحمه الله: أما قوله: أتيتك إن أتيتني فغير منكر ولا مرفوع استغنى عن الجواب بما تقدم،... ولم تجزم
(إن) شيئًا فيحتاج إلى جواب مجزوم أو شيء في مكانه،... وهذه الأبيات التي أنشدت كلها لا تصلح إلا
على إرادة الفاء في الجواب، كقوله:

(الله يشكرها)، لا يجوز إلا ذلك" (36).

وما قاله سيبويه والمبرد لا يستقيم من وجوه:

أولاً: إن كلا القولين يؤدي إلى التقدير والإضمار، وهما خلاف الأصل، يقول الأنباري: "وما لا
يفتقر إلى تقدير أولى مما يفنقر إلى تقدير" (37)، فسيبويه والمبرد يرفضان أن يظهر لأداة الشرط عمل في
اللفظ في فعل الشرط، ثم لا يكون له جواب مجزوم جزماً ظاهراً؛ ولذا حملا النص على غير ظاهره،
وهذا لا يستقيم.

ثانياً: إن (أنفع) هو جواب الشرط، كما هو ظاهر من معنى البيت، والرفع إنما كان لأجل قواعد
الشعر وضوابطه؛ لأن البيت من قصيدة مرفوعة، رواها صاحب الأغاني، وإليك بعضاً من أبياتها (38):

ألما على دار لزينب قد أتى لها بلوى ذي المرخ صيفاً ومربع
رددت له ما أفرط القتل بالضحى وبالأمس حتى اقتاله فهو أصلع
ولست بمولاه ولا بابن عمه ولكن متى ما أملك النفع أنفعُ

ثالثاً: ذكر ابن عصفور أن (أملك) مرفوع، وعلى هذا فلا شاهد، يقول: "وإذا تقدم أسماء الشرط
(لكن)، أو أضيف إليها ظرف زمان فإن الفعل يرتفع، ويبطل معنى الشرط كقوله:
ولكن متى ما أملك الضرر أنفع" (39).

وكان الرمانى قد جوز الرفع في (أملك)، يقول الرمانى: "ويجوز في (أملك) الرفع على إلغاء
(ما)، كأنه قال: ولكن أنفع متى أملك الضرر، وتكون (متى) على طريقة الاستفهام، وموضع (متى) نصب
ب(أملك)" (40)، فسيبويه يدرك أن (أنفع) جواب الشرط الجازم وقع مرفوعاً بدليل قوله: "والقوافي

مرفوعة"، غير أن هذا مخالف لما تنص عليه نظرية العامل من وجوب عمل (ما) الشرطية في فعلين؛ لذا فإنه أول البيت على التقديم والتأخير حتى تسلم له قواعده وأصوله التي وضعها.

ثالثاً: أشد سيبويه البيت الآتي:

فلم أر مثلها خباسة واحدٍ ونهنت نفسي بعد ما كدت أفعله

شاهداً على نصب (أفعله) بإضمار (أن)، أراد: بعد ما كدت (أن أفعله)؛ يقول: "ومثله قول

الأحوص:

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرةً ولا ناعبٍ إلا ببينٍ غرابها

فحملوه على ليسوا بمصلحين، ولست بمدرِكٍ، ومثله لعامر بن جوين الطائي:

فلم أر مثلها خباسة واحدٍ ونهنت نفسي بعد ما كدت أفعله

فحملوه على (أن)؛ لأن الشعراء قد يستعملون (أن) ههنا مضطرين كثيراً⁽⁴¹⁾.

وما قاله سيبويه عن هذا البيت يحتاج إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: إن (أن) من عوامل الأفعال، وعوامل الأفعال ضعيفة، ولا تعمل وهي محذوفة، يقول الأنباري: "وعوامل الأفعال ضعيفة، فينبغي ألا تعمل مع الحذف"⁽⁴²⁾، كما أن سيبويه يرى أن دخول (أن) في خبر (كاد) خاص بالشعر كما ذكر في النص السابق، ويقول في نص آخر: "وقد جاء في الشعر كاد أن يفعل، شبهوه بـ(عسى)، قال رؤبة:

قد كاد من طول البلى أن يمصحا"⁽⁴³⁾.

فيكون في كلام سيبويه ضعفٌ من وجهين: عمل (أن) محذوفة، ودخولها في خبر (كاد).

ثانياً: إن التوهم في العربية ضعيف، وقد وصفه سيبويه بالرداءة والغلط، يقول: "وزعم أبو الخطاب أن ناساً من العرب، يقولون: ادعه من (دعوت)، فيكسرون العين، كأنها لما كانت في موضع الجزم توهموا أنها ساكنة، إذ كانت آخر شيء في الكلمة في موضع الجزم، فكسروا حيث كانت الدال ساكنة؛ لأنه لا يلتقي ساكنان، كما قالوا: (رُدِّ يا فتى)، وهذه لغة رديئة، وإنما هو غلط، كما قال زهير:

بدا لي أن لست مدرِكٌ ما مضى ولا سابقٍ شيئاً إذا كان جائياً"⁽⁴⁴⁾.

ثالثاً: إنه لا حجة لسيبويه في هذا البيت، لأن استدلاله معتمد على آخر حرف في البيت، وهو خاضع لموسيقى الشعر وقواعده، لا لقواعد النحو وضوابطه، ففتحة اللام في (أفعله) اقتضت ضوابط الشعر وقوانينه، والشاعر إذا تعارضت قوانين الشعر مع قواعد النحو، التزم قواعد الشعر وموسيقاه، وترك النحو جانباً، وإليك القصيدة تجد اللام مفتوحة فيها، يقول أبو محمد بن الأعرابي الغندجاني: "وهذه الأبيات قالها عامر بن جوين الطائي في هندٍ أخت امرئ القيس ابن حجر، لما هرب من النعمان بن المنذر، ونزل عليه، فأراد عامر الغدر به، فتحول عنه. وهي:

أظعان هندٍ تلکم المتحمله لتحزني أم خلتي متدللّه

فما بيضةً بات الظليم يحفها ويفرشها زفا من الريش مخمّله

فلم أر مثلها خباسة واحدٍ ونهنت نفسي بعد ما كدت أفعله"⁽⁴⁵⁾.

وقد كان سيبويه في سعة ومندوحة لو قال: إن النصب في هذا الشاهد إنما كان من أجل القافية، ولكن هذا يتعارض مع ما وضعه من أصول وقواعد؛ إذ تنص أصول النحويين على أنه لا بد لكل معمول من عامل ظاهر أو مضمّر، إذ يستحيل وجود معمول من غير عامل.

رابعاً: أنشد سيبويه البيتين الآتيين:

ترفع لي خندفٌ والله يرفع لي ناراً إذا خمدت نيرانهم تقد
إذا لم تزل في كل دارٍ عرفتها لها واكفٌ من دمع عينك يسجُم
شاهدين على الجزم بـ (إذا) اضطراراً، يقول: "وقد جازوا بها في الشعر مضطرين، شبهوها
بـ(إن)، حيث رأوها لما يستقبل، وأنها لا بد لها من جواب،.....، وقال الفرزدق:
ترفع لي خندفٌ والله يرفع لي ناراً إذا خمدت نيرانهم تقد
وقال بعض السلوليين:

إذا لم تزل في كل دارٍ عرفتها لها واكفٌ من دمع عينك يسجم
فهذا اضطرار، وهو في الكلام خطأ⁽⁴⁶⁾.

وما قاله سيبويه عن الجزم بـ (إذا) مستدلاً بهذين البيتين يحتاج إلى نظرٍ من وجهين:

أولاً: إن سيبويه لم يفرق بين الضرورة وبين قواعد الشعر، فالشاعران لم يرتكبا ضرورةً في
(تقد) و (يسجم)، ولكنهما ملتزمان بقواعد الشعر وموسيقاه في المحافظة على حرف الروي المكسور،
يقول البغدادي عن البيت المنسوب للفرزدق: "وهو مجزومٌ، وكسرة الدال للروي"⁽⁴⁷⁾.

ثانياً: ليس البيت الأول من شعر الفرزدق، فهو مجهول القائل، ولكنه منسوب إليه، وهو بيت
مفرد لا سابق له ولا لاحق، والبيت المجهول لا يحتج به، يقول الأنباري: "البيت مجهول لا يعرف قائله،
فلا يجوز الاحتجاج به"⁽⁴⁸⁾.

وأما البيت الثاني فنسبه سيبويه لبعض السلوليين، ولكنه لجريه في ديوانه من قصيدة بائية، مطلعها:

عجبت لهذا الزائر المترقب وإدلاله بالصرم بعد التجنب

ورواية الشاهد في ديوانه⁽⁴⁹⁾:

إذا لم يزل في كل دارٍ عرفتها لها ذارفٌ من دمع عينيك يذهب

فالكسرة في (يذهب) أو (يسجم) على رواية سيبويه ليست أثراً لعامل، ولكنها حركة حرف الروي.

خامساً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

عجبت والدهر كثيرٌ عجبهُ من عنزي سبني لم أضربهُ

شاهداً على نقل حركة الهاء في "أضربه" إلى الباء قبلها، يقول: "هذا باب الساكن الذي تحركه في
الوقف إذا كان بعده هاء المذكر الذي هو علامة الإضمار؛ ليكون أبين لها، كما أردت ذلك في الهمزة،
وذلك قولك: ضربته، واضربه، وقده، ومنه، وعنه، سمعنا ذلك من العرب، ألقوا عليه حركة الهاء، حيث
حركوا لتبينانها، قال الشاعر، وهو زيادٌ الأعجم:

عجبت والدهر كثيرٌ عجبهُ من عنزي سبني لم أضربهُ

وقال أبو النجم: فقرين هذا وهذا أزلحه"⁽⁵⁰⁾.

وما قاله سيبويه في هذا النص يحتاج إلى نظرٍ من ثلاثة أوجه:

أولاً: إن سيبويه خلط بين مستويين لغويين مختلفين، وهما لهجة بعض العرب في الكلام، والشعر
الذي أورده، ولكل ضوابطه.

ثانياً: إن الضمة التي على الفعلين (أضربهُ) و (أزلحه) ليست دليلاً على هذه اللغة؛ لأن الحركة
في الفعلين حركةٌ اقتضتها موسيقى الشعر وأحكامه، وهذه بعض من أشطار أرجوزة أبي النجم
العجلي⁽⁵¹⁾.

نمد حبلاً فوق خط نعدله نقول قدم ذا، وهذا أرحله

وقام مشقوق القميص يعجله

أما بيت زياد الأعجم فهو بيت مفرد لا سابق له ولا لاحق⁽⁵²⁾.

ثالثاً: إن هذه اللغة التي حكاها ضعيفة، وقد غلطها ابن مجاهد، يقول: "قوله: " وتواصوا بالصبر" [البلد: 17] ، حدثني سلمان بن يزيد البصري، قال حدثنا أبو حاتم قال قرأ أبو عمرو "بالصبر"، يشم الباء شيئاً من الجر، ولا يشيع، وحدثني الجمال عن أحمد بن يزيد عن روح عن أحمد بن موسى عن أبي عمرو بالصبر مثله، قال أبو بكر بن مجاهد: هذا الذي قال أبو حاتم لا يجوز إلا في الوقف؛ لأنه ينقل كسرة الراء إلى الباء" (53)

سادساً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

فقلت تحمل فوق طوقك إنها مطبوعة من يأتها لا يضيرها

شاهداً على رفع الفعل في جواب الشرط المجزوم، حيث ورد الفعل (يضيرها) مرفوعاً، وحقه الجزم، يقول: "ونقول: آتي من يأتيني، وأقول ما تقول، وأعطيك أيها تشاء، هذا وجه الكلام وأحسنه، وذلك أنه قبيح أن تؤخر الجزاء إذا جزم ما بعده، فلما قبح ذلك حملوه على (الذي)، ولو جزموه هاهنا لحسن أن تقول: آتيك إن تأتني، فإذا قلت: آتي من أتاني، فأنت بالخيار إن شئت كانت (أتاني) صلة، وإن شئت كانت بمنزلتها في (إن)، وقد يجوز في الشعر آتي من يأتني، وقال الهذلي:

فقلت تحمل فوق طوقك إنها مطبوعة من يأتها لا يضيرها

هكذا أنشدناه يونس، كأنه قال: لا يضيرها من يأتها"⁽⁵⁴⁾.

وما قاله سيبويه في هذا النص يحتاج إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: إن سيبويه ساوى بين (ما) الموصولة و (ما) الشرطية، وكذلك الأمر في (من)، وهذا محل نظر؛ لأن لكل منهما دلالة خاصة.

ثانياً: إن الذي يفرق بين الموصولة والشرطية عند سيبويه هو العمل، فإذا جازمت كانت شرطية، وإذا لم تعمل كانت موصولة.

ثالثاً: إن سيبويه خلط بين مستويين من مستويات اللغة، وهما الكلام والشعر، حيث حكم على أنه قبيح في النثر، يقول: "وذلك أنه قبيح أن تؤخر الجزاء إذا جزم ما بعده، فلما قبح ذلك حملوه على (الذي)"⁽⁵⁵⁾، وأجازه في الشعر مستدلاً ببيت الهذلي.

رابعاً: إنه لا حجة لسيبويه في بيت الهذلي من وجهين:

أولاً: إن استدلاله بالبيت معتمد على آخر حرف في البيت، وهو خاضع لموسيقى الشعر وقواعده، لا لضوابط النحو ومقتضياته، وإليك بعضاً من أبيات هذه القصيدة⁽⁵⁶⁾:

ما حمل البختي عام غباره عليه الوسوق برها وشعيرها

أتى قرية كانت كثيراً طعامها كرفغ التراب كل شيء يميزها

ثانياً: إن في موضع الشاهد رواية أخرى، يقول السكري: "ويروى: (من نأبها)"⁽⁵⁷⁾، ولا شاهد على هذه الرواية.

سابعاً: أنشد سيبويه الأبيات الآتية:

نبتم نبات الخيزراني في الثرى حديثاً متى ما يأتك الخير ينفعاً

فمهما تشأ منه فزارة تعطكم ومهما تشأ منه فزارة تمنعاً

يحسبه الجاهل ما لم يعلمًا شيخًا على كرسيه معممًا
شاهدًا على إدخال النون الخفيفة في (ينفعا) و (تمنعا)، و (يعلما)، وذلك قليل في الشعر، يقول
سيبويه: "وقد تدخل النون بغير (ما) في الجزاء، وذلك قليل في الشعر، شبهوه بالنهي حين كان مجزومًا
غير واجب، وقال الشاعر:

نبتم نبات الخيزراني في الثرى حديثًا متى ما يأتك الخير ينفعا
وقال ابن الخرع:

فمهما تشأ منه فزارة تعطكم ومهما تشأ منه فزارة تمنعا

وقال:

يحسبه الجاهل ما لم يعلمًا شيخًا على كرسيه معممًا

شبهه بالجزاء، حيث كان مجزومًا، وكان غير واجب، وهذا لا يجوز إلا في اضطرار⁽⁵⁸⁾.

وما قاله سيبويه في هذه الأبيات بحاجة إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: إن سيبويه ذكر أن النون الخفيفة تلحق الأفعال في الواجب في الشعر قليلاً، مستدلاً بهذه
الأبيات، مع أن هذه الأبيات لم تنته بالنون، وإنما انتهت بالألف، والألف في الأبيات ألف الإطلاق،
والواجب في هذه الأفعال حسب قواعد النحو أن تكون مجزومة، ولكنها جاءت بالألف وفق ما تقتضيه
صناعة الشعر، لكن سيبويه زعم أنها مؤكدة بنون انقلبت ألفاً.

ثانياً: إن تأكيد الفعل المجزوم بـ(لم) النافية شاذ ونادر، يقول البغدادي: "ودخلت النون على الفعل

المنفي بـ(لم)، كما دخلت عليه في قول الآخر: يحسبه الجاهل ما لم يعلمًا

ولا يجوز مثل هذا في سعة الكلام إلا شاذاً، نحو قراءة أبي جعفر المنصور: "ألم نشرح لك"⁽⁵⁹⁾.

و(ما لم يعلمًا) ليس مؤكداً بالنون المنقلبة ألفاً، بل أصله الإسكان، وجاء بالألف وفقاً لقواعد الشعر

والإنشاد، يقول البغدادي: "وقال الشاعر: يحسبه الجاهل ما لم يعلمًا.

ولا يجوز أن يكون ها هنا بالنون لمكان قوله: (معممًا) بالألف؛ لأن النون لا تكون وصلاً مع

الألف في لغة من يجعلها وصلاً ولا رويًا مع الميم إلا في الإكفاء وهو عيب في قوافي الشعر"⁽⁶⁰⁾.

ثالثاً: إن قول النحويين إن نون التوكيد الخفيفة تقلب ألفاً ناتج عن رؤيتهم لها في المصحف مكتوبة

بالألف، ولذا قالوا بهذا الحكم، وهذا وهم منهم، يقول ابن خالويه: "لنسفًا { [العلق: 15] اللام لام تأكيد،

و(نسمع) فعل مستقبل، والنون نون التوكيد، وتكتب في الخط ألفاً؛ لأنها كالتنوين، وليس في القرآن نون

التوكيد مخففةً إلا قوله: "لنسفًا"، وقوله: {وليكوناً من الصاغرين} [يوسف: 32]"⁽⁶¹⁾.

رابعاً: إن في البيت الأول روايةً أخرى بالكسر، يقول العيني: "وقد ذكره الجاحظ في (فخر

قحطان على عدنان) في شعرٍ كله مخفوض، وهو:

أيا راكبًا إما عرضت فبلغن بني عامر عني وأبناء صعصع

نبتم نبات الخيزراني في الوغى حديثًا متى ما يأتك الخير ينفع

وهذا البيت كذا رواه سيبويه، وتبعه من جاء بعده، ولم يذكر خدمة كتابه تتمته، ولا شرحه شرحاً

وافياً بمعناه، وإنما قال الأعم: هجا قوماً، فوصفهم بحدثان النعمة....، هذا كلامه بحروفه، وقد رواه غير

سيبويه بكسر العين من (ينفع)، على أنه جواب مجزوم، وكذا رواه الأصمعي بلفظ: متى ما يدرك الخير

ينفع"⁽⁶²⁾، وهذه هي رواية ديوان النجاشي⁽⁶³⁾.

خامساً: إن في الشاهد الثالث روايةً أخرى، يقول ابن السيرافي: "كذا أنشده سيبويه:

يحسبه الجاهل ما لم يعلم

والذي رأيته: (يحسبه الناظر لو تكلم).

وعلى هذه الرواية لا شاهد فيه، والشاهد في إنشاد سيبويه، على أنه أدخل النون الخفيفة على الفعل المجزوم ب(لم)"⁽⁶⁴⁾، وقد ذهب بعض من النحويين إلى أن الألف ليست مبدلة من النون، ولكنها ألف الاثنيين؛ لأنه خاطب الواحد بخطاب الاثنيين، يقول السهيلي: "وقد قيل في مثل هذا: إنه لم يرد النون الخفيفة وإنما خاطب الواحد بخطاب الاثنيين، وزعموا أنه معروف في كلام العرب، وأنشدوا في ذلك: فإن تزجراني يا ابن عفان أزدجر وإن تدعاني أحم عرضاً ممنعا"⁽⁶⁵⁾.

ثامناً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

يا أقرع بن حابس يا أقرع إنك إن يصرع أخوك تُصرع

شاهداً على وقوع جواب الشرط مضارعاً مرفوعاً، وحقه الجزم، فجعله على التقديم والتأخير، يقول: "ولا يحسن إن تأتني أتيتك من قبل أن (إن) هي العاملة، وقد جاء في الشعر، قال جرير بن عبد الله البجلي:

يا أقرع بن حابس يا أقرع إنك إن يُصرع أخوك تُصرع

أي: إنك تصرع إن يصرع أخوك"⁽⁶⁶⁾.

وكلام سيبويه في هذا البيت يحتاج إلى نظرٍ من ثلاثة أوجه:

أولاً: إن ما ذهب إليه من تعليق الشرط بين المبتدأ والخبر ضرورة أيضاً، فقد خرج من ضرورة إلى ضرورة، يقول الرضي الاسترأباضي: "لا يعلق الشرط بين المبتدأ والخبر، إلا ضرورة، فلا يقال: زيد إن لقيته كريم، بل يقال: فكريم، أي: فهو كريم"⁽⁶⁷⁾.

ثانياً: إن الذي منع سيبويه من جعل (تُصرع) هو جواب الشرط أمر شكلي يتعلق بنظرية العامل التي تنص على أن لكل عامل معمولاً، ولذا فإنه رفض أن يظهر لأداة الشرط عمل في اللفظ، ثم لا يكون له جواب مجزوم؛ ولذا حمل النص على غير ظاهره، وهذا لا يستقيم.

ثالثاً: إن زعم سيبويه أن هذا قد جاء في الشعر مستدلاً بهذا البيت لا يصح؛ لأن الحركة في (تصرع) حركة حرف الروي الذي تراعى فيه موسيقى الشعر، ولذا فهي لا تقوم دليلاً على رفع الجواب.

رابعاً: إن في البيت روايةً أخرى، يقول ابن السيرافي: "وجدت هذا الشعر في الكتاب منسوباً إلى جرير بن عبد الله البجلي، والشعر لغيره من بجيلة، وقال أبو الخثارم البجلي في منافرة بجيلة وكنب، وتحاكموا إلى الأقرع بن حابس، فقالت بجيلة: نحن إخوة نزار، ولهم الأحاديث، فقال في ذلك أبو الخثارم:

يا أقرع بن حابس يا أقرع إنني أخوك فانظرن ما تُصنع

إنك إن تصرع أخاك تصرعوا إنني أنا الداعي نزاراً فاسمعوا

وجعل (تصرعوا) للجماعة. يريد: الأقرع وقومه، ولا شاهد فيه على هذا الوجه"⁽⁶⁸⁾.

كما أن هناك قصيدةً أخرى وردت مجرورة القوافي، أوردها الغندجاني، يقول:

إنك إن تصرع أخاك تُصرعوا إنني أنا الداعي نزاراً فاسمعوا

قال: جعل "تصرعوا" للجماعة، يريد الأقرع وقومه، ولا شاهد فيه على هذا الوجه. ويروى هذا

الرجز مجروراً، وأنشد:

يا أقرع بن حابس يا أقرع إنك إن تصرع أخاك تُصرع

ها إن ذا يوم علأ ومجمع ومنظر لمن رأى ومسمع"⁽⁶⁹⁾.

والدليل متى تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

المبحث الثاني: في الأسماء في بابي المرفوعات والمنصوبات.

وقد حصرنا في هذا المبحث ثلاثة شواهد على النحو التالي:

أولاً: أنشد سيبويه البيتين الآتيين:

من صد عن نيرانها فأننا ابن قيسٍ لا براخُ

شاهدًا على أن (لا) هنا عاملة عمل (ليس)، يقول: "وقد جعلت، وليس ذلك بالأكثر، بمنزلة (ليس)، وإن جعلتها بمنزلة (ليس) كانت حالها كحال (لا) في أنها في موضع ابتداء، وأنها لا تعمل في معرفة، فمن ذلك قول سعد بن مالك:

من صد عن نيرانها فأننا ابن قيسٍ لا براخُ" (70).

وما قاله سيبويه يحتاج إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: الذي نراه أن لغة الشعر هي التي جعلت (لا براخ) مرفوعة، وما يراه الخليل تعليل ضعيف، لأنه يعتمد على نظرية العامل والمعمول التي يلجأ فيها النحويون إلى التعليل والأقيسة الفاسدة التي لا تستقيم مع واقع اللغة.

ثانياً: إن القول بعمل (لا) عمل (ليس) ضعيف، وقد ضعفه كثير من النحويين، يقول الزجاجي:

"وإن شئت جعلتها بمعنى (ليس)، فرفعت بها، وهو أضعف الوجهين، كما قال الشاعر:

من صد عن نيرانها فأننا ابن قيسٍ لا براخُ" (71).

ويقول الرضي: "وهي في نحو: (براخ)، (ولا مستصرخ)، الأولى أن يقال هي التي في نحو: لا

إله إلا الله، أي: "لا" التبرئة،.... ويشذ في غير ذلك نحو: (لا براخ)، وذلك لضعفها في العمل، كما يجيء في المنصوبات عند ذكر اسمها" (72).

ويقول الرضي أيضاً: "ولا نقول: إن (لا) الثانية ههنا تعمل عمل (ليس)، كما قال بعضهم؛ لما

قدمنا: أنه لم يثبت في كلامهم عمل (لا) عمل (ليس)، بل لم يرووا إلا كون الاسم بعدها مرفوعاً، والخبر محذوف، نحو: (لا براخ)، و(لا مستصرخ)، فظنوا أنها عاملة عمل (ليس)، والحق أنها (لا) التبرئة، ملغاة، لم تكرر للضرورة" (73).

أما أبو حيان فذهب إلى عدم جواز أعمالها عمل (ليس)؛ لأن البيتين نادران، وأن ذلك غير مسموع، يقول: "ولو ذهب ذاهب إلى أنه لا يجوز أن تعمل (لا) هذا العمل لذهب مذهباً حسناً؛ إذ لا يحفظ ذلك في نثر أصلاً، ولا في نظم إلا في ذلك البيتين النادرين، ولا ينبغي أن تبنى القواعد على ذلك، وليس في كتاب سيبويه ما يدل على أن أعمالها عمل (ليس) مسموع من العرب لا قليلاً ولا كثيراً، فيكون قياساً مطرداً، بل قال سيبويه: "وزعموا أن بعضهم قرأ: "ولات حينٌ مناصٍ"، وهي قليلة، كما قال بعضهم في قول سعد بن مالك:

من صد عن نيرانها فأننا ابن قيسٍ لا براخُ

فجعلها بمنزلة (ليس). انتهى كلام سيبويه" (74).

وهذا هو الذي نراه في عمل (لا) عمل (ليس)، إذ لم يثبت عملها في كلام العرب، وكل الأبيات

التي استدل بها النحويون (لا براخ) و(لا مستصرخ) يدخلها الاحتمال؛ لأنها حرف روي تراعى فيه موسيقى الشعر، فرفعها إنما كان من أجل القافية، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، لكن

سيبويه وجد ما بعدها مرفوعاً، فحملها على (ليس) مع تصريحه بضعف ذلك، يقول: " (لا براخ)، والنصب أجود وأكثر من الرفع؛ لأنك إذا قلت: لا غلام فهي أكثر من الرافعة التي بمنزلة (ليس)"⁽⁷⁵⁾. لكنه لم يصرح بأن الرفع في (لا براخ) مما يكون في الشعر اضطراراً كعادته؛ وهذا ما جعل بعض النحويين المتأخرين يجيز إعمالها عمل ليس في النكرات اعتماداً على ما ذكره سيبويه، يقول ابن مالك: "ومن عمل (لا) مجردة من التاء عمل (ليس): من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا براخ"⁽⁷⁶⁾.

ثانياً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

شاهدًا على أنه جعل (إلا الفرقدان) وصفًا لـ (كل أخ)، يقول: "وقال عمرو بن معدي كرب:

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

كأنه قال: وكل أخ غير الفرقدان مفارقه أخوه إذا وصفت به كلا، كما قال الشماخ:

وكل خليل غير هاضم نفسه لوصل خليل صارم أو معارز"⁽⁷⁷⁾.

وما قاله سيبويه يحتاج إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: إن زعمه أن (إلا) في هذا الشاهد بمعنى (غير) التي تفيد الوصف لا يستقيم؛ لأن المعنى

متوجه إلى الاستثناء لا إلى الوصفية.

ثانياً: إن الوصف لا يكون إلا بالأسماء المشتقة أو المؤولة بالمشتقة، و(إلا) حرف لا علاقة له

بالوصفية.

ثالثاً: إن الذي دعا الشاعر إلى رفع (الفرقدان) هو ضوابط الشعر وقواعده، فالقصيدة منتهية

بالألف والنون، ولا يصح أن يقول الشاعر: (إلا الفرقدان)، يقول الفارقي: "...، ولا يكون في البيت إلا

الرفع؛ لأن القوافي مرفوعة كلها، وإنما ذكرنا فيه ما يجوز في مثله لو كان كلاماً"⁽⁷⁸⁾.

وهذه بعض أبيات القصيدة⁽⁷⁹⁾ تدل على ما نقول:

وذي فجج عزفت النفس عنه حذار الشامتين وقد شجاني

أخي ثقة إذا ما الليل أغسى إلى تمر يد حبلي قد كفاني

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

ثالثاً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

قد كنت داينت بها حسانا مخافة الإفلاس والليانا

شاهدًا على جواز النصب على المحل، يقول: "وتقول: عجبت من ضرب زيد وعمرو إذا

أشركت بينهما، كما فعلت ذلك في الفاعل، ومن قال هنا: ضارب زيد وعمراً، قال: عجبت له من ضرب

زيد وعمراً، كأنه أضمر (ويضرب عمراً) أو (وضرب عمراً)، قال رؤبة:

قد كنت داينت بها حسانا مخافة الإفلاس والليانا

يحسن بيع الأصل والقيانا"⁽⁸⁰⁾.

وما قاله سيبويه في هذا النص الذي يقعد فيه لجواز النصب على المحل مستدلاً بأبيات الرجز التي

أوردها يحتاج إلى نظرٍ من وجوه:

أولاً: إن الحمل على المحل من الأوهام التي اخترعها النحويون، ولا تمت إلى الواقع اللغوي بصلة، والدافع للقول بالحمل على المعنى هو محاولة تبرير الحركة الإعرابية في ضوء نظرية العامل والمعمول.

ثانياً: إن النصب على المحل ليس قياساً، ولكنه خروج عن الأصل والقاعدة، فهو إلى الشذوذ أقرب، ولذا فإن الجمهور يمنعه، يقول السيوطي: "ومنع سيبويه والمحققون الإجراء على المحل؛ لأن شرطه أنه يكون محرزاً لا يتغير عنه التصريح به، وهنا لو صرح برفع الفاعل أو نصب المفعول لتغير العامل بزيادة تنوين، وجوزه الكوفيون وجماعة من البصريين، وجزم به ابن مالك لورود السماع به، كقوله: طلب المعقب حقه المظلوم" (81).

وقد نصّ سيبويه على أن الجر على الظاهر أجود من الإجراء على الموضع، يقول: "وإن شئت نصبت على المعنى، وتضمر له ناصباً، فنقول: هذا ضارب زيد وعمراً، كأنه قال: ويضرب عمراً، أو وضارباً عمراً،...، والجر أجود" (82).

ثالثاً: إنه لا حجة لسيبويه في ما رواه من أبيات الرجز، لأن استدلاله معتمد على آخر حرف في البيت، وهو خاضع لموسيقى الشعر وقواعده، لا لضوابط النحو وقواعده، كما أن هذه الأبيات من الشعر المنسوب لرؤية في ملحق ديوانه (83)، فهو من الشعر المجهول، وهو مما لا يحتج به (84).

وهذا كثير في أشعار العرب، يقول زهير بن أبي سلمى:

القائد الخيل منكباً دوابرها قد أحكمت حكمت القدِّ والأبقا (85)

جاء في الحلبيات للفارسي: "أي: أحكمت حكمت القدِّ وحكمت الأبق" (86)

ومثل ذلك قول الأعشى:

لا يسمع المرء فيها ما يؤنسه بالليل إبلا نثيم اليوم والضوعا (87)

أي: نثيم اليوم والضوع، وكذلك قول عمر بن أبي ربيعة:

كان أحور من غزلان ذي بقرٍ أعارها شبه العينين والجيدا (88)

والأصل: شبه العينين والجيد.

ثالثاً: أنشد سيبويه البيت الآتي:

كان سلافةً من بيت رأسٍ يكون مزاجها عسلٌ وماء

شاهداً على جعل المعرفة خبراً منصوباً والنكرة اسماً في باب (كان)، يقول: "وقد يجوز في الشعر وفي ضعف من الكلام، حملهم على ذلك أنه فعل بمنزلة (ضرب)، وأنه قد يعلم إذا ذكرت زيّداً، وجعلته خبراً أنه صاحب الصفة على ضعف من الكلام، وذلك قول خدّاش بن زهير:

فإنك لا تبالي بعد حولٍ أظبيّ كان أمك أم حمارٍ

وقال حسان بن ثابت:

كان سبيئاً من بيت رأسٍ يكون مزاجها عسلٌ وماء (89)

وما قاله سيبويه في هذا الشاهد بحاجة إلى نظر؛ لأن في هذا البيت روايات متعددة، يقول المبرد:

وكان المازني يروي:

يكون مزاجها عسلاً وماء.

يريد: وفيه ماء (90)

وروي برفع الجزأين، يقول ابن السيرافي: "وقيل: قد قال بعضهم:

يكون مزاجها عسلٌ وماء يجعل في (يكون) ضمير الأمر والشأن، ويرفع (مزاجها) بالابتداء، وما بعده خبره، والجملة في موضع خبر (يكون)⁽⁹¹⁾. والذي يظهر لنا أن حسان أنشد البيت برفع الجزأين، لأن القصيدة مرفوعة القوافي، ولا يمكن نصبها، وهذا ترخصٌ تجيزه اللغة للشاعر. أما رواية سيبويه بنصب (مزاجها) ورفع (عسلٌ وماء)، ورواية أبي العباس المبرد عن المازني: يكون مزاجها عسلًا وماءً فمن تجويزات النحويين التي تخضع للعمل والعامل والمعمول، ولا يتصور أن العربي الناطق على مقتضى سجيته قالها، أو كان يلتزم بها.

الخاتمة

إن سيبويه كان يحاول التوفيق بين النصوص الشعرية والقواعد النحوية، وذلك بتأويل النصوص حتى تسلم له أصوله وقواعده التي وضعها. كان سيبويه يعمد إلى تأويل النصوص عن طريق تقدير محذوف، أو بدعوى التقديم والتأخير، وذلك ليوائم بين أصوله وقواعده وبين المخالفة التي يراها في شعر الشاعر. لم يكن سيبويه يخطئ الشعراء، أو يقدح في شعرهم، إذ لم نره يتعرض لهم فيما عرضنا له من شواهد، وهذا دليلٌ على احترامه للمسموع. كان بإمكان سيبويه أن ينظر إلى هذه الشواهد نظرة واقعية، فيرجعها إلى لغة الشعر، وما تقتضيه القافية وحرف الروي، ولكنه لم يسلك هذا المسلك إلا نادرًا، وذلك عندما تكون المخالفة غير متعلقةً بالعامل والمعمول، حيث يقر بأنها ضرورة. إن اعتماد سيبويه على التأويل والتقدير في هذه الشواهد أدى إلى وجود أحكام لا وجود لها في لغة العرب، ومنها إعمال (لا) عمل (ليس) اعتمادًا على (لا براح)، أو إبدال الألف من نون التوكيد الخفيفة، كما مر معنا. يمكن القول إن سيبويه لم يكن يفرق بين أثر العامل النحوي الذي يراه واجب الظهور وبين ما تقتضيه قواعد الشعر وموسيقاه في القافية وحرف الروي. إن سيبويه كان يقدر تقديرات لا تقرها اللغة، كأن يقدر ضمير شأن لا يحتاجه المعنى، أو يقدر عاملاً محذوفاً كما مر في (بعدما كدت أفعله) إن بعضاً من الأبيات التي احتج بها سيبويه مما لا يستدل به؛ لأنها إما مغيرة الرواية، أو أنها أبياتٌ مجهولة القائل، كما أنها مفردة لا سابق لها ولا لاحق. إن بعضاً من النحاة المتأخرين جعل هذه الظواهر التي رآها في هذه الشواهد لغةً لبعض العرب اعتماداً عليها، وهذا لا يكون إلا إذا توافرت الشواهد والأدلة.

المصادر والمراجع:

- أبو البركات الأنباري (577هـ): الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بدون.
- أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد(324هـ): السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية، 1400هـ.
- أبو بكر محمد بن سهل بن السراج (316هـ): الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.
- أبو حيان الأندلسي (745هـ): التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 1418هـ.
- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني(384هـ): شرح كتاب سيبويه [جزء من الكتاب (من باب الندبة إلى نهاية باب الأفعال)] [رسالة دكتوراه]، تحقيق: سيف بن عبد الرحمن بن ناصر العريفي، جامعة: الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1431 هـ.
- أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري(275هـ): شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة المدني، بدون.
- أبو سعيد السيرافي(368هـ): شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 2008 م.
- أبو العباس المبرد (286هـ): المقتضب، تحقيق/ محمد عبدالخالق عظيمه، دار إحياء التراث الإسلامي بمصر 1399هـ.
- أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، (421هـ)، شرح ديوان الحماسة، تحقيق، أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت.
- أبو علي الفارسي (377هـ) المسائل الحلييات، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، بدون.
- أبو الفرج قدامة بن جعفر(337هـ)، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1963م.
- أبو الفرج الأصفهاني(356هـ): الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية.
- أبو محمد الحسن بن أحمد الأعرابي الملقب بالأسود الغندجاني(430هـ)، فرحة الأديب في الرد على ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد علي سلطاني، دار النبراس، بدون.
- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري(276هـ): الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاکر، دار المعارف، القاهرة، بدون.
- أبو النجم العجلي(130هـ): ديوان العجلي، تحقيق: محمد أديب عبدالواحد حمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، عام 1427هـ.
- أبو هلال العسكري (395هـ): الصنائع، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى 1952م.
- أبو نصر الحسن بن أسد الفارقي(487هـ): الإفصاح في شرح أبيات مشكلة في الإعراب، تحقيق: سعيد الأفغاني، جامعة بنغازي، 1394هـ.
- أحمد بن فارس بن زكريا(395هـ): الصحابي في فقه اللغة، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- الأخفش الأوسط (206هـ)، القوافي، تحقيق/ أحمد راتب النفاخ، عام 1394هـ.
- الأعم الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان (476هـ): تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تحقيق/ زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1415هـ.
- الأعم الشنتمري(476هـ): النكت في تفسير كتاب سيبويه، تحقيق/ زهير عبدالمحسن سلطان، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، الطبعة الأولى 1407هـ

- بدر الدين العيني(855هـ)، المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، المشهور بـ " شرح الشواهد الكبرى"، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، طبعة: الأولى، 1431 هـ.
- الجاحظ عمرو بن بحر: الحيوان، (255هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1424 هـ.
- جرير بن عطية الخطفي(110هـ): ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
- جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ): شرح شواهد المغني، تحقيق: أحمد ظافر كوجان، نشر لجنة التراث العربي، الطبعة الأولى، 1386 هـ.
- جلال الدين السيوطي(911هـ): همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر.
- الحسين بن أحمد بن خالويه (370هـ): إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، طبع عام 1985م.
- الحسن بن عبدالله القيسي (في حدود 545هـ): إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد حمود الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ.
- روبة بن العجاج (145هـ): ديوان، تحقيق: وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، بدون.
- الرضي الاسترأبادي(686هـ): شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بن غازي، بدون.
- الزجاجي (337هـ)، اللامات، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية، 1405 هـ-1985م.
- زياد الأعجم (132هـ): ديوان، تحقيق: يوسف حسين بكار، دار المسيرة، الطبعة الأولى 1403هـ.
- زهير بن أبي سلمى(609م)، ديوان، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية عام 1366هـ.
- سيبويه (180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة 1408هـ.
- طرفة بن العبد (569م): ديوان ، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية، بدون.
- عبد القادر بن عمر البغدادي(1093هـ): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفي و اميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية، 1998م، بيروت.
- عبد القادر بن عمر البغدادي(1093هـ):شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت.
- عبد الرحمن السهيلي (581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكتبة العلم بجدة، بدون.
- عبد الله بن الطيب المجذوب (1424هـ)، المرشد إلى فهم أشعار العرب، دار الآثار الإسلامية، وزارة الإعلام الكويت، الطبعة الثانية 1409 هـ .
- علي بن مؤمن بن عصفور (669هـ)، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- عمر بن أبي ربيعة (93هـ)، ديوان ، تحقيق/ فايز محمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1416هـ.
- قيس بن عمرو، النجاشي(94هـ)، ديوان، تحقيق: صالح البكاري، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ.
- محمد بن سلام الجمحي(232هـ): طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة.
- محمد بن عبد الله بن مالك(672هـ): شرح التسهيل، تحقيق: عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة، الطبعة الأولى 1410 هـ .
- محمد بن عبد الله بن مالك(672هـ)، شرح الكافية الشافية ، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، دار المأمون، الطبعة الأولى 1402هـ.
- ميمون بن قيس(629م)،ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية،

الشاهد الشعري عند سيبويه بين التقعيد النحوي والضرورة الشعرية

- يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي (385هـ): شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد علي الريح هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1974 م.

الهوامش:

- (1) الجاحظ (255هـ) الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1424هـ، 18/3.
- (2) أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ)، الصحاح في فقه اللغة، تحقيق: السيد أحمد صقر، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ص 11.
- (3) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (276هـ) الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، بدون. الشعر والشعراء ص 89.
- (4) الشعر والشعراء 90.
- (5) محمد بن سلام الجمحي (232هـ)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة. طبقات فحول الشعراء 21/1.
- (6) الأخصف الأوسط (206هـ)، القوافي، تحقيق: أحمد راتب النفاخ، عام 1394هـ. ص 46.
- (7) أبو الفرج قدامة بن جعفر (337هـ)، نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد 1963م. ص 210-211.
- (8) سيبويه (180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة 1408هـ، 206-204/4.
- (9) أبو سعيد السيرافي (368هـ)، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 2008 م 323/2.
- (10) إشارة إلى بيت النابغة: أَمِنْ آلِ مِيَّةٍ رَائِحٌ ، أَوْ مُغْتَدٍ ، عَجَلَانَ ، ذَا زَادٍ ، وَغَيْرَ مَزُودٍ .
- (11) إشارة إلى بيت النابغة: زَعَمَ الْبَوَارِحُ أَنَّ رِحْلَتَنَا عَدَاً وَبِذَلِكَ خَيْرْنَا الْغَدَاْفُ الْأَسْوَدُ .
- (12) عبد الله بن الطيب المجذوب (1424هـ)، المرشد إلى فهم أشعار العرب، دار الآثار الإسلامية، وزارة الإعلام الكويت، الطبعة الثانية 1409 هـ / 44.
- (13) محمد بن عبد الله بن مالك (672هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، دار المأمون، الطبعة الأولى 1402هـ. 124/1.
- (14) عبد القادر بن عمر البغدادي (1093هـ): خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: محمد نبيل طريفي و اميل بديع اليقوب، دار الكتب العلمية، 1998م، بيروت 62/6.
- (15) الصحاحي 469-468.
- (16) أبو هلال العسكري (395هـ): الصناعتين، تحقيق: علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى 1952م 150.
- (17) الكتاب 39/3-40.
- (18) أبو بكر محمد بن سهل بن السراج (316هـ): الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت، 471/3.
- (19) محمد بن عبد الله بن مالك (672هـ): شرح التسهيل، تحقيق: عبدالرحمن السيد ومحمد المختون، هجر للطباعة، الطبعة الأولى 1410هـ، 46/4.
- (20) الأعلام الشنتمري (476هـ): النكت في تفسير كتاب سيبويه: ، تحقيق/ زهير عبدالمحسن سلطان، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، الطبعة الأولى 1407هـ 715/1.
- (21) الأعلام الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان (476هـ): تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تحقيق/ زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1415هـ، 397.
- (22) الحسن بن عبدالله القيسي (في حدود 545هـ): إيضاح شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد حمود الدعجاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ، 347.

- (23) جلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (911هـ): شرح شواهد المغني، تحقيق: أحمد ظافر كوجان، نشر لجنة التراث العربي، الطبعة الأولى، 1386 هـ، 497/1.
- (24) خزنة الأدب 524/8.
- (25) خزنة الأدب 526/8.
- (26) أبو العباس المبرد (286هـ): المقتضب: ، تحقيق/ محمد عبدالخالق عظيمه، دار إحياء التراث الإسلامي بمصر 1399هـ، 24/2.
- (27) شرح كتاب سيبويه للسيرافي 235/3 ، وانظر: عبد القادر بن عمر البغدادي(1093هـ) ،شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، 115/4.
- (28) النكت في تفسير كتاب سيبويه 716/1.
- (29) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، (421هـ)، شرح ديوان الحماسة، تحقيق، أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، ص 113.
- (30) طرفة بن العبد (569 قبل الميلاد)، ديوان ، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الثانية، بدون 183.
- (31) علي بن مؤمن بن عصفور(669هـ)، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 249/3.
- (32) الكتاب 78/3.
- (33) يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان أبو محمد السيرافي(385هـ) ، شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد علي الريح هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 19 م، 150/2.
- (34) خزنة الأدب 72/9.
- (35) يشير إلى: إنك إن يصرع أخوك تصرع.
- (36) الأصول 194/2.
- (37) أبو البركات الأنباري(577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بدون، 249/1.
- (38) أبو الفرج الأصفهاني(356هـ): الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، 77/13.
- (39) شرح جمل الزجاجي 320/2.
- (40) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني(384 هـ)، شرح كتاب سيبويه [جزء من الكتاب (من باب النذبة إلى نهاية باب الأفعال)] [رسالة دكتوراه]، تحقيق: سيف بن عبد الرحمن بن ناصر العريفي ، جامعة: الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية. الطبعة: الأولى، 1431 هـ 981/1.
- (41) الكتاب 307/1.
- (42) الإنصاف في مسائل الخلاف 562/2.
- (43) الكتاب 160/3.
- (44) الكتاب 160/4.
- (45) أبو محمد الحسن بن أحمد الأعرابي الملقب بالأسود الغندجاني(430هـ)، فرحة الأديب في الرد على ابن السيرافي في شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد علي سلطاني، دار النبراس، بدون، 82.
- (46) الكتاب 62/3.
- (47) خزنة الأدب 20/7.
- (48) الإنصاف في مسائل الخلاف 456/2.
- (49) جرير بن عطية الخطفي (110هـ): ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص 304.
- (50) الكتاب 180/4.

- (51) أبو النجم العجلي(130هـ): ديوان العجلي، تحقيق: محمد أديب عبدالواحد حمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، عام 1427هـ، ص 319.
- (52) زياد الأعجم(132هـ): ديوان، تحقيق: يوسف حسين بكار، دار المسيرة، الطبعة الأولى 1403هـ، ص 45.
- (53) أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد(324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، الطبعة الثانية، 1400هـ، ص 696.
- (54) الكتاب 70/3.
- (55) الكتاب 70/3.
- (56) أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري(275هـ)، شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة المدني، بدون 208/1.
- (57) شرح أشعار الهذليين 208/1.
- (58) الكتاب 515/3.
- (59) خزانة الأدب 434/11.
- (60) خزانة الأدب 479/11.
- (61) الحسين بن أحمد بن خالويه (370هـ)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، طبع عام 1985م، ص 140.
- (62) بدر الدين العيني(855هـ)، المقاصد النحوية في شرح شواهد الألفية، المشهور بـ " شرح الشواهد الكبرى"، تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، طبعة: الأولى، 1431هـ، ص 1820/4.
- (63) قيس بن عمرو، النجاشي(94هـ)، ديوان، تحقيق: صالح البكاري، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ، ص 45.
- (64) شرح أبيات سيبويه 240/2.
- (65) عبد الرحمن السهيلي (581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكتبة العلم بجدة، بدون، 171 /2.
- (66) الكتاب 67/3.
- (67) الرضي الاسترابادي(686هـ): شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بن غازي، بدون، 97/4.
- (68) شرح أبيات سيبويه 127/2.
- (69) فرحة الأديب 112.
- (70) الكتاب 296/2.
- (71) الزجاجي (337هـ)، اللامات، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية، 1405هـ - 1985م، ص 103.
- (72) شرح الرضي على الكافية 293/1.
- (73) شرح الرضي على الكافية 169/2.
- (74) أبو حيان الأندلسي (745هـ): التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هندواوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى 1418هـ، ص 284/4.
- (75) الكتاب 304/2.
- (76) شرح التسهيل 376/1.
- (77) الكتاب 334/2.
- (78) أبو نصر الحسن بن أسد الفارقي (487هـ): الإفصاح في شرح أبيات مشكلة في الإعراب، تحقيق: سعيد الأفغاني، جامعة بنغازي، 1394هـ، ص 375.
- (79) انظر: فرحة الأديب 201، وشرح شواهد المغني 216/1.
- (80) الكتاب 191/1.

- (81) جلال الدين السيوطي(911ه): همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية – مصر، 242/3.
- (82) الكتاب 169/1-170.
- (83) رؤبة بن العجاج(145ه):ديوان، تحقيق: وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، ص 187.
- (84) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 456/2.
- (85) زهير بن أبي سلمى(609م)، ديوان، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية عام 1366ه. ص49.
- (86) أبو علي الفارسي (377ه) المسائل الحلبيات، تحقيق: حسن هندراوي، دار القلم ، دمشق، بدون، 296.
- (87) ميمون بن قيس(629م)،ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية، بدون. انظر: ديوان الأعشى 103.
- (88) عمر بن أبي ربيعة (93ه)، ديوان ، تحقيق/ فايز محمد، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1416ه، ص 106.
- (89) الكتاب 49/1.
- (90) المقتضب 92/4.
- (91) شرح أبيات سيبويه 39/1.

التلقي العربي للتراث الشعري في ضوء النظرية السوسولوجية

The Arab receiving of poetic heritage in the light of sociological theory

طالب دكتوراه الأمين تناح* أ.د/ الشايب ورنيني

كلية الآداب واللغات - جامعة عمار تليجي الاغواط

مخبر الانتماء: علوم اللسان

ouarniki2007@yahoo.fr

l.tennah@lagh-univ.dz

تاريخ القبول: 2020/11/15

تاريخ الإرسال: 2020/05/10

الملخص:

يتناول هذا البحث التنقيب عن القراءة السوسولوجية للشعر العربي القديم في النقد العربي الحديث عند مجموعة من النقاد العرب الذين تأثروا بالمناهج الغربية، تلك الدراسات التي ظهرت في العصر الحديث والتي أسست لمنهج نقدي عربي يتناول النصوص الشعرية العربية القديمة، فالدراسة تسلط الضوء على أهم الدراسات التطبيقية للشعر العربي القديم وفق المنهج الاجتماعي. وتهدف الدراسة إلى تقديم تلك المقاربات النقدية التي أسست لمنهج سوسولوجي عربي، وكذا الكشف عن الرؤية التي حملها النقاد العرب لذلك الخطاب الشعري وكيفية تطبيق المنهج الاجتماعي عليه، وأهم التوجهات التي ساروا عليها لمعرفة الرؤيا التي ضمنها الشعراء في نصوصهم، ومدى ملائمة هذا المنهج النقدي لدراسة ذلك الخطاب.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة للإجابة عن التساؤل الآتي: كيف تلقى النقاد العرب المحدثون النص الشعري العربي القديم؟ وما هي أهم الأدوات الإجرائية التي حاولوا تطبيقها من خلال القراءة الاجتماعية؟ وكانت أهم النتائج هي: التعرف عن المنهج السوسولوجي العربي وآلياته عند النقاد العرب، وأن هذا المنهج لم يخل من الانطباقية عند مجموعة من النقاد مثل طه حسين والنويهي وغيرهم، اختلاف النقاد في تلقي الغزل العربي سوسولوجيا تراوح بين التأويل الرمزي، والواقعية، والانعكاس.
الكلمات المفتاحية: التلقي؛ الشعر؛ العربي؛ النظرية؛ السوسولوجية.

Abstract:

Modern Arab criticism by a group of Arab critics who were influenced by Western approaches, those studies that appeared in the modern era and which established an Arab critical approach, and we will try to throw the light on the most important sociological applied studies. The study aims to present those critical approaches that established an Arab sociological approach, as well as to reveal the vision that Arab critics carried of this poetic discourse and how the social approach was applied to it. Too, the most important directions they followed were to find out the vision that poets included in their texts, and to what extent this critical approach is suitable to study that discourse.

From this standpoint, this study came to answer the following question: How did modern Arab critics receive the old Arabic poetic script? What are the most important procedural tools that they tried to apply through social reading?

* المؤلف المرسل.

The most important results were the revelation of the Arab sociological method and its mechanisms among Arab critics, and that this approach was not without impressionism among a group of critics such as Taha Hussein, Al-Noihi and others; and the critics' difference in receiving Arab spinning a sociology ranged between symbolic interpretation, realism and reflection.

Key words: Arab receiving; poetry; Arabic; theory; sociology.

مقدمة:

أول ما يطالعنا عند الحديث عن الشعر العربي القديم مقولة (الشعر ديوان العرب)، والمقصود منها بطبيعة الحال الشعر العربي القديم، والذي غلب نظمه في العصور الأولى على كتابة النثر، ففيه من التاريخ ما فيه، وفيه من صور الحياة الاجتماعية ما فيه، وأما قوته فتكمن في لغته التي جعلت منه أحد أهم مصادر اللغة التي يستشهد بها في علم النحو والصرف والتفسير وعلوم العربية؛ والدراسات الأدبية النقدية للشعر العربي القديم تجعلنا نقف طويلاً أمام تحليل واحد من نصوصه، والتفتيح عن إحدى الظواهر المتعلقة به.

وظهرت في العصر الحديث العديد من الدراسات النقدية التي تناولت الشعر العربي القديم سواء العصر الجاهلي، أو الإسلامي في صدر الإسلام وحتى العصر العباسي الثاني، وكانت تلك الدراسات تنقب عن مكونات وخبايا هذا النص المفعم بالقوة لغوية وفنية، وكانت الكثير من هذه الدراسات تنطلق من منطلق اجتماعي لقراءة تفاصيل الحياة الاجتماعية فيه، واكتشاف هذه النزعة التي افتتن بها النقاد وبالكشف عنها من خلال الشعر الذي كان يمثل في نظر العديد من النقاد وثيقة تاريخية تحدد ملامح المجتمعات العربية.

وانطلاقاً من هذه الفكرة تطرح هذه الورقة البحثية إشكالية جوهرية وهي: كيف تلقى النقاد العرب المحدثون النص الشعري العربي القديم سوسيولوجياً؟ وماهي أهم الأدوات الإجرائية التي حاولوا تطبيقها من خلال القراءة الاجتماعية؟ وكيف كانت نتائجهم؟

وتكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تكشف اللثام عن منهج نقدي اجتماعي عربي أسس له مجموعة من النقاد البارزين في العصر الحديث، والذي كان يظهر عليه في الكثير من الدراسات أنه متأثر بالمنهج الغربي؛ كما تهدف لمعرفة القراءة الاجتماعية التي قدمها هؤلاء النقاد للخطاب الشعري العربي القديم، وماهي أهم النتائج المتوصل إليها من خلال ما قدموه من تأويلات لهذا الخطاب، وكذا محاولة التفريق بين النقد العربي الذي كان يميل إلى الانطباعية في كثير من الأحيان وبين المنهج الاجتماعي الغربي الذي أسس لنظرية اجتماعية هدفها تقويم الإنتاج الأدبي وإقامة قواعد وقوانين له.

ونفترض في هذه الدراسة أن الشعر العربي القديم هو نص إبداعي له حمولات دلالية متعددة، والتي يمكن الكشف عنها من خلال عديد المناهج النقدية والتي يبرز في طبيعتها المنهج الاجتماعي الذي قدم النقاد من خلاله هذا النص في جديد يجعل القارئ يتطلع إليه بروح تأملية وأخرى نقدية فكانت نتائج التحليل تحمل أضعاف ما حمله النص. ومن هنا كان منهجنا في هذا العمل هو المنهج التحليلي الوصفي في تتبع تلك الدراسات النقدية.

أولاً: أهم الدراسات السوسولوجية التي تناولت الشعر العربي القديم

ظهرت في العصر الحديث مجموعة من الباحثين ممن تأثروا بالمناهج النقدية الغربية التي ظهرت مع بداية عصر النهضة، وتزامنت مع المحاولات العربية لتجديد الأدب العربي، كما ظهرت معها نزعات تقليدية تحاول التأسيس للشعر العربي، فظهرت في شكل دراسات أدبية ونقدية تقدم قراءات متنوعة للشعر العربي وشروحا لغوية، وبلاغية، ودلالية عبر تأويلات متنوعة؛ فكان منها ما اتكأ على منهج نقدي اجتماعي ومنها ما اعتمد التحليل الانطباعي منهجا له، ورغم ذلك لم تخل تلك الدراسات من نظرة اجتماعية واضحة. فنجد ما قدمه يوسف خليف في كتابه (الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي)، والذي تناول فيه عدة جوانب من بينها الجانب الاجتماعي والعلاقة التي تربطه بالجانبين الاقتصادي والسياسي؛ وكذا دراسة محمد النويهي الموسومة بـ: (الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه) وهو كتاب من جزئين تناول فيه عدة موضوعات لها علاقة بالنقد الحديث وإن لم ترتكز عليه في أساسها؛ ونجد كذلك من بين أهم الدراسات في هذا الصدد ما قدمه طه حسين في كتابه (حديث الأربعاء) والذي قدم فيه دراسة للشعر القديم من جوانب عدة، وارتكز على التأريخ من أجل إبراز النواحي الأدبية والفنية في العصر الجاهلي وكذا الإسلامي وما تلاه من عصر الأمويين والعباسيين؛ وكذلك كتابه المعنون بـ: (في الأدب الجاهلي) والذي كان بحق ثورة في الدرس النقدي الأدبي العربي حيث بدا في كثير من فصوله أنه دراسة اجتماعية، إذ تناول التاريخ العربي بشقيه السياسي والأدبي وذلك لما كان في نفس طه حسين من شك في تاريخ تلك الحقبة وأدبها.

كما ظهرت دراسات أخرى كانت تحاول تقديم مقاربة تأويلية وفق المنهج الاجتماعي لعدد من النصوص الشعرية العربية القديمة والتي ارتكزت على السوسولوجيا الأدبية وأدواتها الإجرائية، ومنها ما قدمه عبد القادر القط في دراسته التي عنونها بـ: (في الشعر الإسلامي والأموي) والتي قدم فيها لظاهرة اجتماعية اعتبرها طارئة في المجتمع الأموي وهي العذرية في الغزل، وقدم لها تفسيراً اجتماعياً خالصاً يقوم على سر العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمعات العربية الإسلامية. أما علي البطل فقد قدم صورة خاصة في هذا الشعر للمرأة وقضية الغزل في دراسته (الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري) والتي نجده فيها يتفق مع طه حسين في العديد من التأويلات التي فسرها ظاهرة الغزل العذري على أنها رمز للحرمان الاجتماعي، وهو ما أعطاه دفعا قويا للتطرق للواقعية والانعكاس من خلال ذلك الشعر؛ ولعل أهم دراسة نحت منحى علمياً خالصاً في استدراج الشعر العربي اجتماعياً هي دراسة الطاهر لبيب والذي عالج ظاهرة العذرية أو الغزل العذري من وجهة نظر اجتماعية في دراسته، (سوسولوجيا الغزل العربي - الشعر العذري نموذجاً) وعليه فإنه يحدد الإطار العام للدراسة بالسوسولوجيا والإطار الخاص برؤيا العالم التي تأثر فيها بغولدمان، وهو ما سنكشف عنه في تقديمنا لهذه الدراسة التي كانت في العديد من جوانبها تقترب من رؤيا كل من طه حسين وعلي البطل؛ وهناك رؤيا أخرى حاول فيها صاحبها تقديم الظاهرة الغزلية على أنها عكس ما قدمه المؤرخون وهي رؤية جلال العظم الذي وسم دراسته بـ: (في الحب والحب العذري) والتي صرح فيها أن الغزل العذري له صورة غير تلك الصورة التي ألفناه عليها، فهو يقوم على الفحش والتفحش وخرق مبادئ أهم مؤسسة اجتماعية في المجتمع العربي وهي الأسرة التي تتكون وفق ميثاق غليظ هو الزواج.

تعتبر هذه الدراسات تأسيساً لمنهج اجتماعي مر بمرحلتين في النقد العربي على الرغم من أن كل نقادهما تأثروا بالسوسولوجيا الغربية، إلا أنه في المرحلة الأولى مع طه حسين ويوسف خليف ومحمد

النويهي، لم تطبق آليات وإجراءات المنهج الاجتماعي، ولكن أصحابها حاولوا تفسير النصوص من وجهة خاصة لم يلجأ فيها إلى نظريات وقوانين المنهج فكانت عبارة عن مرحلة تأسيسية لمنهج اجتماعي عربي. أما المرحلة الثانية فبدأ فيها التأثر بالمنهج الغربي واضحا خاصة مع ما قدمه الطاهر لبيب الذي صرح أنه يقدم دراسة وفق مبدأ رؤية العالم*، ولكنه مثله مثل من رافقه في هذه المرحلة كان نقدهم يميل إلى الانطباقية في كثير من الأحيان، لكنهم قدموا للدرس العربي مرحلة جديدة تعتبر مرحلة التأصيل لهذا المنهج في الدراسات العربية.

ثانيا: إرهابات النظرية الاجتماعية

1/ **سوسيولوجية الصعلكة عند يوسف خليف:** قدم يوسف خليف دراسة من أهم الدراسات الاجتماعية حيث تناول طبقة اجتماعية مهمة في المجتمع الجاهلي والتي لعبت دورا حاسما في تشكيل طبقة اجتماعية طارئة وهي طائفة الصعاليك، حيث تطرق إلى تعريف الصعلكة ثم حاول تفسيرها من عدة نواحي أهمها: التفسير الاجتماعي والاقتصادي، وانطلاقا من كون الصعلكة بالنسبة له في أصلها اللغوي العام تعني "الضمور والانجراد؛ -حيث خالف ابن دريد في ما ذهب إليه من أن أصل الصعلكة الفقر- فهو يرى أن الفقر ليس أصلا للمادة، بل هو الطور المعنوي في معناها الذي يأتي بعد الطور الحسي، ونستطيع في سهولة ويسر أن نرد كل معاني المادة إلى هذا الأصل العام: فالإبل تتصعلك إذا انجردت أوبارها وطرحتها، والخيل تتصعلك إذا دقت وطار عفاؤها عنها... فالصعلكة إذن - في مفهومها اللغوي - الفقر الذي يجرد الإنسان من ماله، ويظهر ضامرا هزيلا بين أولئك الأغنياء المترفين الذين أتخمتهم المال وسمنهم"⁽¹⁾. وهذا المعنى اللغوي تشترك فيه كل المخلوقات التي يعترتها الضمور والانجراد، فلا تكون الصعلكة حكرا على الإنسان.

لقد استفاد يوسف خليف من الأزهرى** في تدقيق المعنى اللغوي للصعلكة حيث قدمها في أرقى تعريف جامع مانع من الناحية اللغوية؛ إذ يقرر "أن الصعلوك في اللغة هو الفقير الذي لا مال له يستعين به على أعباء الحياة، ولا اعتماد له على شيء أو أحد يتكئ عليه أو يتكل عليه ليشق طريقه فيها، ويعينه عليها... أو بعبارة أخرى هو الفقير الذي يواجه الحياة وحيدا"⁽²⁾. وقاده هذا التعريف إلى البحث عن مدلول الصعلكة الأدبي، وذلك لطبيعة الموضوع العام لبحثه حيث وجد أنها "تتردد في أخبار العصر الجاهلي وشعره بصورة واسعة"⁽³⁾، وهذا ما جعله ينقب عن دلالاتها في شعرهم، ومدى مطابقتها المعنى اللغوي للمعنى الشعري، فرأى أنها تكون كذلك أحيانا وتتصرف عن ذلك المعنى أحيانا أخرى؛ ومثل لذلك بقول عمرو بن براقة الهمداني⁽⁴⁾:

تقول سليمة: لا تعرض لثلفة*** وليك عن ليل الصعاليك نائم

والمناسبة التي قيلت فيها الأبيات الشعرية وتحذير الزوجة لزوجها وما جاء فيها من معان، يدلان على أن الصعاليك "ليسوا هم الفقراء المعدمين وإنما هم المشاغبون المغبرون من أبناء الليل الذين يسهرون لياليهم في النهب والسلب والإغارة... وبذلك تكون الصعلكة ككلمة قد خرجت من الدائرة اللغوية؛ دائرة الفقر إلى دائرة أخرى أوسع منها هي دائرة الغزو والإغارة للنهب والسلب"⁽⁵⁾.

تتبع خليف دلالة الصعلكة من خلال أخبار العرب الجاهليين وأشعارهم ليتوصل إلى أن مادة (صعلك) تدور في دائرتين: "إحداهما الدائرة اللغوية التي تدلها على معنى الفقر، وما يتصل به من حرمان في الحياة، وضيق في أسباب العيش. والأخرى نستطيع أن نطلق عليها (الدائرة الاجتماعية)، وفيها نرى المادة تتطور لتدل على صفات خاصة تتصل بالوضع الاجتماعي للفرد في مجتمعه،

وبالأسلوب الذي يسلكه في الحياة لتغيير هذا الوضع⁽⁶⁾ وهكذا يجد خليف المنطلق لتفسير هذه الظاهرة من عدة نواحي، كان أهمها، الناحية الاجتماعية والاقتصادية، لأنها ترتبط بعاملين أساسيين: الجانب المادي والوضعية الاقتصادية لأولئك الناس، والجانب المعنوي وهو نظرة المجتمع لهم.

لقد أثبت الباحث - بعد المعنى الأدبي للصلعة - مدلولها في المجتمع الجاهلي من خلال أخبار وأشعار تلك الطائفة، من الجانب الاجتماعي، والاقتصادي، وحتى النفسي.

خلص يوسف خليف إلى المعنى أو مدلول الصلعة في المجتمع الجاهلي؛ إذ هي التمرد والخروج على نظام القبيلة الظالم، وقطع الصلة بين الصلوك وجماعته، والكثير من المعاني التي تحيلنا إلى أن التحليل لهذه الظاهرة من خلال الشعر كان تحليلاً اجتماعياً، وكذا نفسياً؛ رغم أنه لم يركز بالفعل على أدوات المنهج الاجتماعي، ولكن من خلال التتبع والفحص إذ يقول: "وقد استتبعت هذه الحياة الواقفة في وجه المجتمع، المتمردة عليه، الخارجة عن نظمه، أن فقد المجتمع اطمئنانه إلى أصحابها، كما فقد أصحابها طمأنينتهم فيه، فانقطعت الصلة بينهما، وانفصمت تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط بين الفرد ومجموعه، وانحل ذلك العقد الاجتماعي الذي يجعل من الفرد عضواً عاملاً لمجموعه، متوافقاً معه، دائراً في فلكه، ورأى المجتمع في هؤلاء الصعاليك (شذاذاً) خارجين عليه، غير متوافقين معه، فتنكر لهم، وتخلّى عنهم، وتركهم يواجهون الحياة دون أية حماية منه أو ضمان اجتماعي؛ ورأوا هم في مجتمعهم مجتمعاً مختلاً، يسيطر عليه الظلم الاجتماعي، وتسوده أنانية اقتصادية جائرة، وتنقصه عدالة اجتماعية تسوس بين جميع أفرادها، وتكافؤ فرص العيش يهيئ لكل فرد فيه أن يأخذ بنصيبه من الحياة كما يأخذ سائر الأفراد"⁽⁷⁾. وهذا النص يوحي بأن الباحث تتبع شعر الصعاليك من جميع نواحيه ومحصه، واستطاع أن يفهم الحياة الجاهلية من جميع جوانبها، وارتكز في ذلك على الجانب الاجتماعي والحياة الجماعية للجاهليين، فاستخلص الجانب الاقتصادي الذي كان يقوم على الإقطاعية والرأسمالية، حيث الأسياد يمتلكون الثروة ولا تكاد تخرج عن حدود الطائفة المستبدة بالحكم والمال، والباقي خدم وعبيد، فتشكل المجتمع من طبقتين؛ الأغنياء الأسياد ومن تبعهم ورضوا عنه، والبسطاء عامة الشعب الفقراء والعبيد.

والصعاليك هم من الطائفة الدنيا التي أثرت فيها الحالة الاجتماعية، فكانت ثورتهم اجتماعية واقتصادية سياسية، حيث سعوا إلى سد تلك الفجوة الاجتماعية من خلال الثورة على سياسة القبيلة وتصرفاتها تجاه الفقراء؛ فكانت ثورتهم تتجلى في أعمالهم من غارات وغزو، كما تجلت في أدبهم الذي كان يسري في جميع القبائل ويخلد أعمالهم ويجلب إليهم الدعم والأتباع. ولأن الصعاليك كانوا بطبعهم اشتراكيين، فقد كانت دعوتهم إلى ذلك تتجسد في أفعالهم وتصرفاتهم وفي أدبهم كذلك، و"كانت النتيجة الطبيعية لهذا كله أن فر هؤلاء الصعاليك من مجتمعهم النظامي ليقوموا لأنفسهم بأنفسهم مجتمعاً فوضوياً شريعته القوة، ووسيلته الغزو والإغارة، وهدفه السلب والنهب، ووجدوا في الصحراء الفسيحة الواسعة التي لا تقيد قيود، ولا تحد من حريتها حدود، ولا يستطيع قانون أن يخترق نطاقها ليفرض سلطانه عليها مجالاً لا حدود له يمارسون فيه نشاطهم الإرهابي، ويقومون دولتهم الفوضوية دولة الصعاليك؛ حيث يحيون حياة حرة متمردة تسودها العدالة الاجتماعية، وتتكافؤ فيها فرص العيش أمام الجميع"⁽⁸⁾. إن هذا التصور الذي قدمه الباحث عن معنى الصلعة في المجتمع الجاهلي فيه شيء من الظلم للصعاليك، إذ لم يكن هدفهم الفوضى وإرهاب الناس وسرقة أموالهم، وإنما كانوا يسعون من أجل العدالة الاجتماعية، وتجسيد روح الاشتراكية في القبائل العربية؛ والأشعار التي قدمها الباحث من شعرهم خير دليل على ذلك.

لقد تجسدت النظرة الاجتماعية والتصور القبلي للصعلكة في أشعار الصعاليك حيث كان أدبهم انعكاس للواقع، وليس الانعكاس التصويري إنما هو الانعكاس التثويري النقدي الذي يجعل الناس تغير نمط العيش السائد إلى ما هو أفضل منه، ولذلك كان أدبهم دعوة للصعلكة الإيجابية لا السلبية.

حاول الباحث تفسير الصعلكة كظاهرة اجتماعية انطلاقاً من كون القبيلة هي الوحدة الاجتماعية الكبرى، وفي كنفها الأسرة كوحدة صغرى، لأن "أساس تكوين القبيلة الأسرة، والمثل الأعلى للعربي أن ينجب أكبر عدد من الأبناء الأشداء حتى تصبح أسرته بين أقاربه ذات شأن يجعلهم يعدونه شيخهم الأكبر، ويدعون أنفسهم أبناءه؛ ومن هنا يصح أن يقال أن القبيلة ليست سوى أسرة أكبر حجماً. وبمضي الزمن تنقسم القبيلة إلى قبيلتين أو أكثر... ويستمر الحال حتى تظهر القبائل مجموعات" (9). ومن هذا المنطلق قد تتشكل بعض القبائل التي يجتمع فيها الخلاء والشذاز ولا تكون قبيلة بالمعنى الحرفي لكنها جماعة فضلت العيش في إطار جديد غير الإطار الذي تحدده القبائل التي لا عدالة اجتماعية فيها، وكان هذا هو سبب كثرة الخلاء الذين اجتمعوا صعاليكا في الصحراء، وقد ظهرت نقمة الصعاليك على قبائلهم وقانونهم الاجتماعي في شعرهم، حيث قدموا فيه صورهم وهم يفتخرون بكونهم أحرارا من قيود القبيلة.

أما التفسير الاقتصادي للصعلكة فإنه بطبيعة الحال يرجع إلى طبيعة العيش والكسب عند العرب والتي كانت تقوم أساساً على الرعي أو التجارة "التي سالت بقوافلها وديان الصحراء العربية حتى جعلت من العرب كما يقول بعض المؤرخين حملة العالم بين الشرق والغرب" (10)، وبطبيعة الحال هذا الذي يقنصه الصعاليك لكسب عيشهم لذلك نجدهم "وقفوا يترصدون التجار في مقدمهم إليها، وفي منصرفهم عنها، يقطعون عليهم الطرق، وينهبون ماتصل إليه أيديهم من تجاراتهم" (11). ولأن التجارة تنوعت في بلاد العرب وكانت فيها تجارة الرقيق مزدهرة حتى أن بعض أولئك العبيد تحولوا إلى صعاليك، وشكلوا طائفة من الصعاليك وعليه فإن "تلك الأسواق التجارية شهدة السطور الأولى من قصة هاتين الطائفتين من صعاليك العرب: طائفة الأعرية وطائفة الخلاء" (12).

من الطبيعي أنه لم يكن في العصر الجاهلي شعر وأدب يدعوا إلى الثورة أو إلى الاشتراكية غير شعر الصعاليك، وقد كان نابعا من نفسيات تشربت روح الجماعة والمساعدة والقتال من أجل العدالة الاجتماعية، والشعراء لم تفيدهم نظريات ولا دعوتهم أفكار وسياسات، إنما الطبيعة الإنسانية التي أشربوها، والإحساس بالظلم والقهر كان هو منظرهم وقائدهم إلى الأدب الاشتراكي الثوري. كما هو في مفهوم النظريات الحديثة - كما تجلت الواقعية النقدية في أشعارهم وبها "كانوا يمثلون طائفة خارجة عن المجتمع، متمردة على أوضاعه وتقاليده... ونتيجة هذا لم تحرص القبائل على شعرهم لأنه يمثل الخروج والتمرد" (13). فقد كان بحق أدب الطبقات الهشة الكادحة، يدافع عنها ويزين لها طريق الخروج عن تقاليد وعادات القبيلة وصناعة الحياة الكريمة والتمتع بالحرية.

ولقد حدد الباحث مصادر شعر الصعاليك كطوائف؛ فمنهم من "مصدر شعره قبيلته ومنهم من مصدره القبيلة التي استجار بها الخلاء منهم، والمصدر الثالث هم الصعاليك أنفسهم" (14). وبذلك لا يخرج تفسير يوسف خليف لشعر الصعاليك عن التفسير الاجتماعي، ورؤيته لهذا الشعر على أنه شعر اجتماعي يحمل في طياته رؤيا اشتراكية وواقعية نقدية، وحاله ليس بعيدا عن حال الشعر الجاهلي في عمومه إلا أنه تميز عنه بخاصية النزول إلى الطبقات الدنيا من القبيلة والدفاع عنها.

وعموم منهج يوسف خليف في تحليل الصعلكة جمع بين منهج القدماء في التحليل، والمنهج الغربي الحديث دون الاستعانة بأدواته الإجرائية؛ وهذا يعود لطبيعة المادة الأدبية حيث أنها وجدت قبل

تلك النظريات فيوسف خليف حاول أن يبتعد عن تقييد نص حر لا يحده مكان ولا زمان، وكذلك حرره من قيد المناهج النقدية التي قد تقول النص مالا يقول، وحلله وفقا لمراميه الظاهرة والتي تحمل عدة دلالات لا يمكن لي أعناقها وفق نظريات أسست لإنتاج أدب جديد في مجتمع راكد لا يشبه المجتمع الجاهلي.

2/ منهج الشك عند طه حسين ورويته الاجتماعية: تبرز دراسة طه حسين والتي قد تكون من أهم الدراسات وأولها والتي اهتمت بالشعر الجاهلي في كتاب (حديث الأربعاء لطفه حسين) الذي وصفه النويهي بأنه "خير ما كتب عن الشعر الجاهلي وأحفله بالكشف القيم"⁽¹⁵⁾. رغم أن طه حسين نفسه يقر أنه لم يجعله كتابا بالفعل إنما مجرد "فصول كانت تنشر في صحيفة سيارة ليقرأها الناس جميعا فينتفع بقراءتها من ينتفع، ويتفكه بقراءتها من يتفكه، ولم يكن بد لكتابتها من أن يتجنب التعمق في البحث والإلحاح في التحقيق العلمي، إذ كانت الصحف السيارة لا تصلح لهذا"⁽¹⁶⁾. فكانت لتقريب الشعر الجاهلي للقراء ولم تخضع لأي منهج نقدي.

ولكن المتخصص لها يجد أنها دراسة تحليلية نقدية على الرغم من أنها لم تؤسس على منهج نقدي واضح، لكن سرت فيها روح المنهج الاجتماعي، فعلى سبيل المثال نجد طه حسين يتكلم حول تأثير البيئة في الشاعر حين ذكر بعض قصائد طرفة حيث يقول عنه: "فواضح جدا أن المثل العليا تتغير بتغير البيئات والعصور، ولكن واضح أيضا أن الأشخاص كذلك يتغيرون بتغير البيئات والعصور، فلو عاش طرفة في بيئة غير بيئته أو عصر غير عصره لما كان طرفة، وكان تغير فلسفته نتيجة لتغير شخصيته، وكان من الجائز ألا تعجبنا فلسفته لو أنه صورها في أبيات من الشعر"⁽¹⁷⁾، هذا بالنسبة إلى تأثير البيئة في الأديب وطه حسين يقر صراحة أن للبيئة أثر اجتماعي على الشاعر تظهر في شعره وهو ما أكدته من خلال تحليل بعض أشعار طرفة.

أما الاتجاه الآخر الذي يرى أن الأدب يكون تصويرا للحياة وتتجلى فيه الواقعية، فقد تمثل في قول طه حسين - في سياق حديثه عن طرفة - "إنما تعجبنا فلسفة طرفة هذه لأنها ساذجة تمثل حياة ساذجة، ولأن الشاعر قد صورها فأجاد تصويرها"⁽¹⁸⁾. وليس المقصود بالساذجة كونها لا ترقى للمستوى الفني، وإنما كونها فلسفة واقعية إلى حد بعيد يزينها الأسلوب الرصين واللفظ الجزل.

كما أن طه حسين أشار إلى قضية مهمة في سوسولوجيا الأدب التي قدمها (روبير إسكاربيت) وهي ما يعرف بالجانب المادي النفعي للتأليف والإنتاج الأدبي يقول: "فإلى أين تريد أن نمضي إذا فسرنا كل غامض ويسرنا كل عسير؟ أليس يحسن أن يكون الجهد قسمة بيننا وبين القراء، عليهم بعضه وعلينا بعضه الآخر، وأي شيء أيسر من أن يشتري القارئ طبعة من هذه الطبقات اليسيرة التي نشر فيها شعر زهير مفسرا مشروحا؛ بل أنا لا أذيع هذه الأحاديث إلا لأغري القراء بشرائها وإطالة النظر فيها من حين إلى حين"⁽¹⁹⁾، ولعل غرض طه حسين لم يكن ماديا بالفعل بقدر ما كان تثقيفيا فكريا.

وفي كتابه (في الأدب الجاهلي) نحى منحى اجتماعيا في دراسة الأدب وعلاقته بالحياة الجاهلية، وفيه أثبت منهجه القائم على الشك فهو "لا يقول البحث، وإنما يريد أن يقول الشك، أي لا نقبل شيئا مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا إلى اليقين فقد ينتهيان إلى الرجحان"⁽²⁰⁾. ويصر على هذا المذهب رغم إقراره بأنه يؤدي في الغالب إلى الإنكار والجحود وهو ما أوقعه في مشكلة مع الشعر الجاهلي حتى انتهى إلى أن "الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثله حياة الجاهليين. وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل

على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي⁽²¹⁾. وهذا يوضح لنا منهج طه حسين الاجتماعي في دراسة الأدب حيث أنه توصل إلى أن الأدب يمثل حياة العصر الإسلامي بالدراسة الاجتماعية.

على الرغم من أن طه حسين حاول أن يستكشف الحياة الاجتماعية من خلال الشعر الجاهلي إلا أنه وقع في خلط كبير نقده فيه العديد من الدارسين الذين تحروا فيما قدمه في كتابه، فهذا (أحمد العمراوي) يرى أن طه حسين "لم يبين في الكتاب كله كيف أن بعض الشعر الإسلامي أصدق تمثيلاً للحياة الجاهلية من الشعر المنسوب إلى الجاهليين، ولا كيف أن شعر الفرزدق وجريير وذي الرمة والأخطل والراعي أدل من شعر طرفة وعنتر على تلك الحياة الجاهلية التي زعم الدكتور أنه استنتجها من القرآن"⁽²²⁾. وهو ما أوقعه في مشكلة أكبر من سابقتها حيث "زعم أن القرآن يمثل العرب قبل الإسلام"⁽²³⁾، وهذا يدل على افتتانه بدراسة الحياة الاجتماعية من خلال النصوص الأدبية، وقاده ذلك إلى البحث عنها في النص القرآني.

كان منهج طه حسين اجتماعياً بامتياز في دراسة الشعر الجاهلي وعلاقته بالحياة ويدل على ذلك تطرقه لقضية اللهجات وعلاقتها بالقبائل وإنتاجها الشعري فقد "حاول أن يثبت أن الشعر الجاهلي القحطاني موضوع عن طريق إثبات أن اللغة القحطانية واللغة العدنانية لغتان مختلفتان كاللغة العربية والعبرية"⁽²⁴⁾. وتطرقه لهذا الموضوع وإن كان العديد من الباحثين يخطئونه فيما ذهب إليه فيه، إلا أنه يدل على سعة نظر طه حسين ونفاذ بصيرته في تقصي النواحي الاجتماعية في الشعر الجاهلي، ولعل منهجه هنا في جعل اللغة ظاهرة اجتماعية يكون قريباً مما قرره (باختين) الذي يرى أن اللغات "مفاهيم للعالم، ليست مجردة بل ملموسة، اجتماعية، يخرقها نظام التقييم الذي لا ينفصل عن الممارسة الجارية وصراع الطبقات، ولهذا يقع كل شيء، كل مفهوم، كل وجهة نظر، كل تقييم، كل نغم، في نقطة تقاطع الحدود اللغوية/ المفاهيمية للعالم، ضمن صراع إيديولوجي محتدم"⁽²⁵⁾. ومن هنا ظهرت الحوارية التي مست جميع جوانب الحياة.

لقد سار منهج طه حسين في النقد بالتدرج نحو التأثير بالمناهج الغربية، ففي بداياته الأولى كان منهجه مزيجاً من النقد الانطباعي الذي يقوم على الذاتية، وبين المنهج الفني، كما أنه حاول أن يشمل النص الشعري القديم بدراساته على اختلاف مراحلها. وهو الذي كان يرى أن النقد عبارة عن علم مقنن يصعب إتقانه؛ ورغم اهتمامه بالنص الجاهلي اهتماماً كبيراً، وكان له منهجه الخاص؛ إلا أنه كان في نظر بعض الدارسين مجرد ناقل عن المستشرقين خاصة كتاب "في الشعر الجاهلي الذي اعتمد فيه على مستشرق أو مستشرقين ممن لم يدرسوا الموضوع درساً وافياً"⁽²⁶⁾. رغم ذلك لا يمكن نكران فضل طه حسين على الأدب العربي والنقد الأدبي من حيث كونه يعتبر مدرسة بعينها، خاصة فيما يتعلق بالتحليل السوسولوجي الذي شمل جميع العصور الأدبية القديمة.

ومن أهم ما قدمه طه حسين في تفسيره الاجتماعي للشعر القديم تفسيره للشعر الغزلي العذري، الذي أعطاه بعداً طبقياً اجتماعياً، وجعله نوعان و "سمى أحدهما تجديد الشعراء الأغنياء والمترفين، والآخر تجديد الفقراء والبياسين"⁽²⁷⁾، فهذه الظاهرة سببها اجتماعي محض، وانعكاس الحالة الاجتماعية برز في شعر كل طبقة "فأما الأغنياء والمترفون فكان تجديدهم لهواً وعبثاً ومجوناً، وكانوا يؤدون هذه المعاني الكثيرة التي كان التجديد - تجديد الحياة - يثيرها في نفوسهم، ومثله شعر الغزل عند عمر بن أبي ربيعة، والأحوص، والعرجي وغيرهم؛ فصوروا الحياة فارغة لأجد فيها ولكنها في نفس الوقت حياة لهو

وعبث ومجون وهو تجديد المترفين. أما تجديد الفقراء والبانسين فهو الذي شاع في الحجاز ونجد، وقد صور الطموح إلى ما ليس له سبيل وهو في الغزل العذري ومثاله جميل بثينة وغزله بها لم يكن تفكيراً فيها بقدر ما كان تفكيراً في الترف الذي كان من حوله⁽²⁸⁾.

ومن هذا نفهم أن طه حسين فسّر هذا الغزل تفسيراً رمزياً يمثل انعكاساً لحالة اجتماعية وأخرى لاشعورية تسبب فيها الاختلاف الطبقي بين الأغنياء والفقراء. فجميل بالنسبة لطلح حسين شاعر فقير له طموح لتجربة حياة الترف والغنى التي يعيشها أقرانه الذين ما تغزلوا بالمرأة لأنهم وصلوا إليها وتمكنوا منها فكان غزلهم يحاكي ما يفعلون؛ أما جميل ومثاله فكانوا يكابدون من أجل قذف مكبوتاتهم من اللاشعور إلى الشعور عن طريق التعويض بالشعر العذري الذي يظهر عفتهم ويبطن اليأس الذي حصل لهم بسبب الفقر.

وتفسير طه حسين يمثل نوعين من الانعكاس: انعكاس تصويري، وانعكاس تنفيسي هذا الأخير صور الحرمان الاجتماعي الذي كان يعانيه الشعراء وجسدوا ذلك في أدبهم من خلال التصوير. فالأدب عند طه حسين "في أي أمة من الأمم إنما هو يصور نوعاً من أنواع حياتها ولونا من ألوان شعورها وذوقها وتفكيرها وانعكاس صور الحياة في نفوسها"⁽²⁹⁾. وعلى هذا يتأسس منهج طه حسين في التحليل الاجتماعي للشعر العربي القديم باختلاف أغراضه وكل عصوره.

3/ محمد النويهي ونظرية الانعكاس: قدم النويهي في كتابه (الشعر الجاهلي: منهج في دراسته وتقويمه) الشعر الجاهلي في صورة جديدة تجعل قارئه يعيد حسابات كثيرة نحو هذا الأدب الذي يعتبر عنده انعكاساً لواقع اجتماعي، فالشاعر "مهما يكن من عبقريته وأصالته وتفرد، يتأثر في التكوين النهائي لطبيعته الفنية بأحوال (الجنس، والبيئة، والعصر) التي عاش فيها من سياسية ومعاشية مادية وفكرية. قد يكون هذا التأثير واضحاً جلياً، وقد يكون مستتراً خفياً لكنه دائماً موجود، وعلينا في كل حال أن نتبينه ونستجليه ونتعرف الحدود التي فرضها على الشاعر قبل أن نفهم إنتاجه الفهم المصيب، ونقدره التقدير الصحيح"⁽³⁰⁾. وهذا يفسر الانطلاقة التي أنطقها النويهي في تجلية معاني الشعر الجاهلي وفهمه وفهم الحياة من خلاله والعكس، إذ لا يمكن أن يتفرد الشاعر الجاهلي عن مجتمعه في آلامه وآماله وأفكاره وفلسفته، بل إن فهم النص الشعري يستلزم "وضعه في بيئته وعصره، وربطه بأحوال قومه المادية والفكرية والعاطفية ورؤية صدى تجاربهم المعينة المحددة في مكانهم وزمانهم وكل ما بلغوه في حياتهم الاجتماعية"⁽³¹⁾. وبهذا يتضح منهج النويهي الاجتماعي في تفسير الشعر الجاهلي إذ يقرر أنه انعكاس للحياة الاجتماعية.

لقد فرق النويهي بين التذوق الفني والدراسة النقدية الاجتماعية للأدب، إذ لا يمكن تذوق النص الجاهلي فنياً بالموازات مع سبر أغواره التاريخية والاجتماعية؛ فقد حاول أن يستنطق الشعر الجاهلي ويكشف من خلاله عن الحياة الاجتماعية بتتبع التاريخ، فقرن بين الفهم التاريخي والدراسة الاجتماعية وبذلك "يكون هذا الموضوع مجالاً طيباً نبرز فيه ما يسمى بالمنهج التاريخي الاجتماعي في دراسة الأدب، وهو الذي يعطي أكبر اهتمامه لا إلى المتعة الفنية في النص الأدبي، بل إلى أهميته كمرآة تعكس لنا أحوال مكانه وزمانه، وسجل حي نابض نستقري فيه دقائق الظروف المعاشية التي أنتج فيها، والتي خضعت لشتى عوامل البيئة المادية والثقافية"⁽³²⁾.

ولا يخلو تفسيره الاجتماعي للشعر الجاهلي من نزعة تاريخية وأخرى نفسية فعنده تنصهر النزعة النفسية والاجتماعية في الإبداع الشعري الجاهلي بطريقة إلزامية لا يمكن للشاعر أن يعبر عن جماعته

دون أن يظهر إحساسه وعاطفته؛ فالنوبيي يرى أن الشاعر الجاهلي "لا ينظم فخره القبلي لمجرد أنه الرأي السائد في مجتمعه، ولا لأنه رأى أن واجبه هو أن يروج لآراء جماعته ويقوم بالدعاية لها، بل لأنه هو أحس إحساسا عنيفا قاهرا بهذه العاطفة، فاجتاز مرحلة ذاتية اضطرت فيها نفسه واتقد وجدانه بها، وهو حين نظم فخره القبلي لم يكن دافعه المباشر إلا أن ينفس عن هذا الانفعال الذي غلب على مشاعره؛ من حب ملتهد لقبيلته وفخر مجلجلمآثرها وسعادة مجنحة بانتمائه إليها وبغض قوي لأعدائها واحتقار ذريع لهم"⁽³³⁾. وكان هذا الحكم بعد تحليله لإحدى قصائد الشاعر الحادرة حيث انتقل فيها من النسب الذي عبر فيه عن نفسه كفرد يرضي عاطفته إلى الفخر الذي يعبر فيه عن جماعته القبلية.

ومن الأمثلة التي غاص النوبيي في تحليلها لاكتشاف الخصائص الاجتماعية تعليقه على قول الشاعر الحادرة⁽³⁴⁾:

أَسْمَى وَيَحَاكْ هَلْ سَمَعْتَ بَعْدَرَةَ * * * * * رُفَعِ اللّوَاءُ لَنَا بِهَا فِي مَجْمَعِ

فقد اكتشف النوبيي من خلال هذا البيت أن تلك الصورة السائدة عن مكانة المرأة عند الجاهليين كونها مجرد أداة للمتعة الجنسية صورة خاطئة، فرغم "أن المرأة كانت بمعزل عن شؤون الرجال وما يتحدثون به ويتجادلون فيه في أنديتهم وأسواقهم، فهو يدل من ناحية أخرى على أن بعضهم على الأقل كانوا يتوقون إلى أن يشركوا المرأة في شواغلهم الرجالية العريضة... وإن يكن من الشعر الجاهلي ما تحدث عن المرأة حديثا جنسيا واتخذها مجرد أداة للمتعة الحيوانية فإن منه أيضا ما خاطب المرأة خطابا رقيقا وارتفع بحبه لها على مستوى الشهوة البدنية الجافية إلى مستوى المناجاة الوجدانية الرفيعة"⁽³⁵⁾. وعلى هذا النحو قدم النوبيي تفسيراً اجتماعياً للشعر الجاهلي انطلاقاً من البعد التاريخي وتعريجا على الملمح النفسي في العديد من الأحيان.

استخلص النوبيي مجموعة من الخصائص الاجتماعية في الشعر الجاهلي انطلاقاً من إيمانه بكونه انعكاس للحياة فبدا وكأنه يأخذ ذلك من نظرية الانعكاس. ولعلنا نجد ذلك في ما استدركه على الشراح القدامى الذين رأوا أن الشعر الجاهلي كان تصويراً دقيقاً وانعكاساً حقيقياً لحياة اجتماعية وخصال وأخلاق عاشوها بالفعل دون إثبات ضدها. حيث استشهدوا بأقوال المفخرين بتلك الأخلاق والمحامد، وهي نفسها النصوص التي انطلق منها النوبيي في إثبات خصائص اجتماعية أخرى بالتعمق في دلالتها إذ يرى أن النصوص نفسها "تشهد بأن العرب الجاهليين كان منهم الغادرون، وكان منهم الجبناء، والبخلاء، والمتهربون من إغاثة المهوف، والجشعون، وإلا لم يكن داع لفخر الشاعر مادامت تلك الفضائل صفات مشتركة للجميع، وأضدادها لا تقع"⁽³⁶⁾. وهكذا كان إسهام النوبيي في تأسيس منهج نقدي اجتماعي من خلال ما قدمه من آراء نقدية وتأويلات سوسيولوجية للشعر الجاهلي سواء من الجانب التطبيقي أو التنظيري.

وإسهاماته تلتقي مع ما قدمه يوسف خليف وطه حسين في طليعة الدراسات التي قدمت منجزاً نقدياً عربياً يحمل استقلاليته عن المنهج الغربي رغم اطلاع هؤلاء على المناهج الغربية وتأثرهم بها.

ثالثاً: التأسيس لمنهج اجتماعي من خلال التراث الشعري

تعددت الدراسات التي حاولت الغوص في الشعر العربي القديم واستدرج دلالاته الاجتماعية من عدة نواحي لمعرفة طبيعة الحياة الاجتماعية، والظروف التي أدت لظهور أغراض شعرية وشيوعها ومن ثم تفسير أسبابها؛ وكان لشعر الغزل وافر الحظوظ من تلك الدراسات.

1/ عبد القادر القط ورمزية الرقابة الاجتماعية: حاول عبد القادر القط أن يجسد النموذج

الاجتماعي من خلال تفسير الشعر الغزلي في صدر الإسلام وعصر بني أمية خاصة العذري منه إذ فسر أسباب العذرية للرقابة الاجتماعية التي كانت عاملاً مهماً في فرض ذلك النوع من الإنتاج الأدبي الذي هو نتاج أخلاقي فرضته الرقابة الاجتماعية التي لازمت الإنسان العربي منذ الجاهلية "ومن تتبع قصص هؤلاء الشعراء وأحوالهم يدرك أن فشلهم لا يعود إلى أسباب دينية وخلقية بقدر ما يرجع إلى عوامل ترتبط بتقاليد المجتمع العربي وقيمه حينذاك فيما يتصل بعلاقة الرجل والمرأة"⁽³⁷⁾. تلك التقاليد الرقابية التي تعدت حدود الرقابة الدينية والأخلاقية المنطقية ونمت ثقافة الحرمان الاجتماعي فيما يخص علاقة الرجل بالمرأة والحب بينهما.

ترسخت العقيدة الجاهلية في ذلك المجتمع، ولم يزحهم عنها حتى الدين الإسلامي بتعاليمه السمحة وأثرت في الناس عموماً والشعراء خصوصاً، حيث استطاعوا التعبير عن تلك الحالة السلبية في المجتمع وصوروا الفهم الخاطئ للحب العذري كما صوروا حبهم الصادق ونبذ المجتمع لهم، و "في كل قصة نحن أمام عاشقين مخلصين يطمحان أن يبلغ حبهما غايته المشروعة التي يقرها الدين والمجتمع، ومع ذلك فإن المجتمع يلقي في طريقهما الشوك ويقدم الحواجز والسدود حتى ينتهي أمرهما إلى فرقة أبدية. فما يكاد حب الشاعر صاحبه يعرف للناس ويذاع شعره فيها حتى يناصبه أهلها العداً ويمنعوه عن بيوتهم ويتربصوا له أحياناً يريدون قتله؛ ولا ينجيه إلا إشارة منها كما حصل مع توبة بن الحمير"⁽³⁸⁾. فالرقابة الاجتماعية كانت محيطة بالشاعر من عدة نواحي.

والنماذج لهذا الغرض الشعري الذي قدم صور الرقابة الاجتماعية على المحبين كثيرة جداً استوحى منها عبد القادر القط أشكال تلك الرقابة والقدرة الفنية التي امتلكها الشعراء وبها صوروا الوضعية الاجتماعية وانعكاسها النفسي في قوالب شعرية بديعة ومنها ما قاله توبة بن الحمير⁽³⁹⁾

وَكُنْتُ إِذَا مَا جُنْتُ لَيْلَى تَبْرَقَعْتُ *** فَقَدْ رَابَتِي مِنْهَا الْعَدَاةُ سُفُورُهَا

وهذا البيت وحده يحكي تلك العلاقة التي جمعت الشاعر بمحبوبته ليلى الأخيلية والعراقيل التي وقفت في طريق اكتمال هذا الحب، والرقابة المفروضة على الشاعر خاصة؛ إذ يصل الأمر إلى حد أن أهل المحبوبة "يشكونه للسلطان فيهدد دمه إن هو عاد لملاقاة الفتات. كذلك فعل السلطان مع توبة بن الحمير ومع المجنون"⁽⁴⁰⁾. الذي صور ذلك الرقيب الردعي الذي أراد روحه في قوله⁽⁴¹⁾:

أَلَا حُجِبَتْ لَيْلَى وَآلَى أَمِيرُهَا *** عَلَيَّ يَمِينًا جَاهِلًا، لِأَزُورُهَا
وَأُوْعَدُنِي فِيهَا رَجَالًا، أَبْرُهُمْ *** أَبِي وَأَبُوهَا، حُشَّتْ لِي صُدُورُهَا.

فإهدار دم العاشق من طرف السلطان يعطي لأهل المرأة الضوء الأخضر لترصد الشاعر الذي إذا ما نجى بفروسيته فإنه سيجسد ما حصل شعراً. يصور قوة الرقيب الاجتماعي مع الحركة النفسية التي تنعكس عنه ويوضح ذلك قول جميل بثينة⁽⁴²⁾:

فَلْيَبْرَجَالًا فِيكَ فَذَنْدَرُوا دَمِي *** وَهَمُوا بِقَتْلِي يَا بَيْتُنِي، لَقُونِي
إِذَا مَا رَأُونِي مُقْبَلًا مِنْ نَيْبَةٍ *** يَقُولُونَ: مَنْ هَذَا؟ وَقَدْ عَرَفُونِي

وفي هذا صورة بديعة تصور زهو الشاعر واعتداده بنفسه خاصة في "بيته الثاني بما في شطره الأول من تجسيم درامي خارجي، وما في شطره الثاني من حركة نفسية حية للخوف والكبرياء معا. يبرزهما التناقض الظاهري في سؤالهم؛ من هذا؟ وقوله: وقد عرفوني"⁽⁴³⁾ وتتبع مثل هذه الحالة جعل الناقد يستخلص رقبياً اجتماعياً آخر تجلى في الشعر العذري وهو الوشاية؛ حيث كان الشاعر في صراع دائم مع

الوشاة الذين نصبوا أنفسهم حراس شرف ضد كل عفيف عذري، جعل حبه طاهرا وحالت بينهما الرقابة الاجتماعية الظالمة التي من أساليبها الوشاية و "الوشاة والرقباء والعاذلين حديث طويل عند هؤلاء العشاق"⁽⁴⁴⁾. صوروهم في أشعارهم على أنهم عقبات يستحيل التغاضي عنهم فلهم الأثر البالغ في حياة العذريين ومحوباتهم.

وقدم الشعراء صورة أولئك الوشاة في أشعارهم منها ماجاء في قول المجنون⁽⁴⁵⁾:

أُبْعِدُ عَنْكَ النَّفْسَ وَالنَّفْسُ صَبِيَّةٌ *** بِذِكْرِكَ ِ وَالْمَمَشَى إِلَيْكَ ِ قَرِيبُ
مَخَافَةً أَنْ تَسْعَى الْوَشَاءُ بِظَنَّةٍ *** وَأَكْرَمُكُمْ أَنْ يَسْتَرِيبَ مُرِيبُ

لقد كان تفسير القط لظاهرة الغزل العذري وما نتج عنها وما كان سببا لفشوها في العصر الأموي تفسيراً ينطلق من الواقع الاجتماعي ويعود إليه، إذ لم يبالغ في جعلها رمزا يتخفى وراءه الشعراء كما فعل طه حسين، فكان مفهومه لها أوضح من ناحية التحليل الاجتماعي الواقعي وجعل فكرة الرقابة الاجتماعية هي مثير الحركة الشعرية الغزلية العذرية، فكان ذلك الشعر يصور حقيقة اجتماعية بطريقة عكسية، وأولئك الشعراء في حقيقتهم وفي قرارة أنفسهم لم يكونوا عذريين، بل هم من مريدي المجنون لكن وقف الرقيب الاجتماعي في وجههم وحول تلك الظاهرة من مجنون إلى عفة، وهنا يبرز دور الرقيب الاجتماعي في خلق حركة شعرية جديدة صورت نمطا حياتيا لمجموعة من الشعراء.

2/ رمزية الغزل العذري بين علي البطل والظاهر لبيب: حاول علي البطل تفسير صورة المرأة

في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي واستنتج لها عدة صور كانت أهمها الصورة الواقعية في العصر الجاهلي والإسلامي، وواضح أن البطل كان يؤمن بفكرة واقعية الصورة لأنها مستمدة من المجتمع فهي تعبير عن واقع وانعكاس لحياة تطراً عليها التغيرات؛ فشعراء الغزل الحجازيين مثلاً "قد أضربوا صفحا عن الصورة المتوارثة واتجهوا إلى واقع حياتهم يستمدون منه صورها، وإذا كان لنا أن نسمي صورة المرأة في شعرهم بالصورة الحضارية، فإننا نعني بها صورة المرأة الواقعية في هذا العصر الذي يمر بتطور حضاري يغير من صورة المجتمع تغييرا شاملا، وليست هناك صلة بين هذه الصورة للمرأة، وصورة المرأة الواقعية في شعر ما قبل الإسلام، إذ نجد أن لكل عصر واقعه الخاص به، والصورة الواقعية للمرأة في شعر الحجاز صورة حضارية نبعت من ظروف الحياة المتطورة في هذا العصر"⁽⁴⁶⁾. ومن خلال هذا القول يمكن أن نقرر أن الشعراء القدامى جلهم كانوا سائرين وفق مبدأ الالتزام الواقعي خاصة إذا ما تعلق الأمر بالحياة الاجتماعية.

وما صورة المرأة إلا جزء من هذا الالتزام الاجتماعي في الشعر والذي مس جميع مناحي الحياة، فالبطل يرجع اختلاف الصورة في الشعر الحجازي بين بواديه وحاضرتيه إلى اختلاف الحياة؛ فأبناء الحواضر كانت "حياتهم مترفة غاية الترف فانغمسوا في اللهو. وأما أبناء البوادي فكانت حياتهم تميل إلى الشظف والخشونة"⁽⁴⁷⁾. وليس أدل من ذلك شعرهم الغزلي الذي اختلف اختلافا شديدا كاختلاف حياتهم، ومن الطبيعي أن يعكس شعرهم - أهل الحواضر - ما كانوا فيه من العيش الرغد وصلتهم الشهوانية بالمرأة وتمتعهم بها، فكان تعبيرهم عنها انعكاسيا واقعيا، على غير ما كان عند شعراء البوادي الذين كان شعرهم غزلا عذريا.

هذا الاختلاف جعل علي البطل يفسر العذري منه على أنه انعكاس لحالة نفسية وليس لصورة واقعية للمرأة. فتعبيرهم هو تعبير عن الحرمان والقهر "وفي شعرهم نجد أن الهدف الأساسي هو التعبير عن هذه العاطفة، وعن الحرمان الملازم لها، لا التعبير عن المرأة التي هي هدف العاطفة ومجالها.

فشعرهم يهتم بالروح أكثر مما يهتم بالصورة الجسدية، لذلك لا تظهر المرأة فيه كثيراً، فمدار التعبير على تباريح العشق وآلامه⁽⁴⁸⁾ وبهذا تكون المرأة في شعر العذريين تحولت من الواقعية إلى الرمزية فهي تمثل معادلاً موضوعياً لمعاناة الطبقة الفقيرة من الشعب، ولو أن هذا يعتبر تفسيراً اجتماعياً إلا أن البطل حاد به عن أهم نقاط الواقعية التي قدمها المنهج الاجتماعي في منطلقاته الأساسية التي "تربط الأدب بالمجتمع، فهو لسانه والمعبر عن الحياة. فالحياة مادة الأدب، والأدب يقدم صورة للعصر والمجتمع، والأعمال الأدبية وثائق تاريخية واجتماعية"⁽⁴⁹⁾. لا يكون للأديب فيها دافع يجعله يتخفى خلف الرموز الفنية في إبداعه.

قدم البطل صورة العذرية في بعدها الرمزي الذي قد يكون بعيداً كل البعد عن مجتمع كان لا بد فيه من بروز ظاهرة المجون واللهو عند العصاة المتمردين على تعاليم الدين، وتقابلها ظاهرة العذرية عند أولئك الملتزمين بشرائع الدين؛ فغزلهم العذري كان نابعا من نفوس آمنت أنه لا خير في المجون، وأن الحب غريزة جبلت عليها النفوس يعبر عنها في حدود الشرع والمجتمع.

وقد نجد دعماً لكلامنا هذا في أهم دراسة سوسولوجية حللت الشعر العربي القديم، وهي ما قدمه (الطاهر لبيب) الذي عالج ظاهرة العذرية في إطارها الاجتماعي وانتهج منهاجاً علمياً، خلافاً للدراسات التي سبقته؛ فقد اتجه إلى التحليل السوسولوجي الذي أخذ عن (لوسيان غولدمان) الذي ارتكز منهجه على "مبدأ جد بسيط، هو أنه لا ينبغي مساءلة الشاعر بل مساءلة شعره، وموضوعه هو التحليل المحايد للأثر والإبانة عن شبكة من الدلالات الباطنية التي ينبغي الانتهاء إليها دون قسر النص"⁽⁵⁰⁾. وانطلاقاً من هذا المنهج وجد لبيب نفسه "أمام رؤية للعالم. وخلافاً للوعي الديني الذي يجري الحديث عنه بخصوص الشعراء العذريين، فإن هذه الرؤية تيدت لنا باعتبارها نواة ووعي جمعي لزمرة اجتماعية مشخصة كانت قد شاعت في شروط مادية خاصة"⁽⁵¹⁾.

حاول لبيب الكشف عن الظاهرة العذرية كونها جزء من الرؤية الشاملة التي كانت تتجسد في الأدب العربي، وهذا بطبيعة الحال جاء استناداً للمبدأ الأساسي للبنوية التكوينية عند غولدمان والذي انطلق "من المبدأ الأساسي للفكر الجدلي القائل أن معرفة الأعمال التجريبية تبقى مجردة وسطحية طالما أنها لم تجسد عبر إدماجها في المجموعة التي تسمح وحدها بتجاوز الظاهرة الجزئية المجردة لتبلغ جوهرها الملموس ودلالاتها ضمناً"⁽⁵²⁾. ولبيب انطلق من جزئية واحدة راح يقيس عليها مظاهر الوعي الجمعي لطائفة الشعراء المنتمين لفئة اجتماعية معينة، مستغلاً نظرية الانعكاس التي مفادها أن الحياة الاجتماعية تؤثر في الأدب؛ والأدب كونه فكراً فهو إنتاج يعبر عن البناء الكلي للمجتمع.

لذلك فإن "الإنتاج الشعري الذي نحن بصدد تشكيله ككلية متماسكة. وبالتالي سيتم اعتبار التناقضات والتعارضات وكأنها تندرج ضمن عمل واحد أنتجه شاعر واحد، وهو افتراض غير مغال مادام من المحتمل دائماً بالنسبة لأي شاعر أن يعارض قصائده، بل وأبياته بعضها ببعض"⁽⁵³⁾. وبهذا فهو يجعل الرؤيا مشتركة بين الشاعر وجماعته، وهو ما أكدته بفكرة (الزمرة الاجتماعية) التي قيد بها الرؤيا الفردية ضمن حدود نسقها الاجتماعي، فالفرد يمتلك حريته في ظل تواجده الاجتماعي الذي يلهمه الفكرة والتعبير عنها.

كان لبيب واضح التوجه في تفسيره للغزل العربي حيث انطلق منه كجزئية يمكن أن تعمم نتائجها على التجربة الشعرية العربية في تلك الحقبة، فهو يندمج الانعكاس على جميع الحقب التي تمر بها الطائفة الاجتماعية الواحدة؛ فقدم تصوراً واضحاً للوعي الجمعي من خلال رؤية العالم، وهذا التنبع التاريخي

جعله يقصي الفكرة التي تقول بتأثر الشعراء بالإسلام وفي هذا يناقض ما ذهب إليه علي البطل في قضية الرقيب الاجتماعي، رغم أن كليهما فسر الظاهرة تفسيراً رمزياً إذ رأى أن العذري هو تعبير عن الوعي الممكن و "أن الحب العذري يحيلنا أصلاً - وإن بغموض - إلى تعريف العمل الأدبي أنه قبل كل شيء، كون رمزي، وليس انعكاساً مباشراً للقطاع الديني." (54) وفي هذا يتفق مع كل من (علي البطل، وطه حسين). رغم الانطلاقة المغايرة.

وتأثره بمقولة (التفسير الغولدمانية) جعله يفسر الشعر العذري بالمادة التي يمكن تحليلها في مجهر عصرها، والعصر الأموي حسبه عاش فيه العذريون فترة مستجدة تحمل من التناقضات والتعارضات ما يزيد من معاناتهم اجتماعياً واقتصادياً بالإضافة إلى حرمانهم الثقافي والإنساني. وتهميشهم جعلهم يعبرون عن ذلك بالحرمان من المرأة التي كانت بالنسبة لهم رمزا للمعاناة الأخرى، وهكذا يقصي فكرة أن عذريتهم كان يؤطرها الوازع الديني حين أكد "أن العذريين وعلى خلاف الفكرة الشائعة عنهم كانوا بعيدين عن التكيف مع الكون الديني الذي أوحى لهم، مع ذلك، بخطاطة كونهم الشعري بالذات. وهو لا تكيف يفرضي بنا إلى زمرة واقعية هامشية بنحو خاص، ولا سيما على الصعيد الاقتصادي" (55) فالحرمان الاقتصادي أنتج حرماناً جنسياً، والمرأة هي أقرب طريق يمكن أن يعبر الشاعر من خلالها عن معاناته جراء ذلك الحرمان. والحرمان من أي شيء قد يتحول إلى حالة نفسية مرضية لكنه نادر في مثل هذه الحالات.

لقد جعل لبيب من الغزل العذري وثيقة تاريخية تصف المجتمعات العربية وحالات القلق والاضطراب التي مرت بها خاصة في العصر الأموي، كما أنه فرق بين الطبقات الاجتماعية من خلال الطبقات الأدبية وجعل الرؤية واحدة في المجتمع صورتها هي رؤيا الشاعر.

3/ رؤية العالم وعكسية الصورة عند جلال العظم: قدم جلال العظم خرقاً واضحاً في تأويله السوسيولوجي لظاهرة الغزل العذري - لما ألفه المفسرون والمؤرخون حين جعل الغزل العذري مخالفاً تماماً لما اتصف به من كونه شعر عفة وطهارة، بل إن "من خصائص الحب العذري الأولية أنه قائم على الزنى وعلى خرق فاضح لمؤسسة الزواج ... ويبدو أن الحب العذري ضد مؤسسة الزواج وما تعنيه" (56)، وانطلق في توضيح ذلك من خلال قصة جميل وبثينة وما كتبه جميل من شعر.

كان تحليله يقوم على أسس اجتماعية ترسخت في المجتمعات العربية منذ القديم ف "من المعروف أن العادات القبلية وقيود الحياة الاجتماعية عند العرب كانت تحرم الغزل والتشبيب وتحرم على المتغزل الزواج من فئاته ورؤيتها، وجميل لاشك أنه فعل ما بوسعه لعرقلة الوصول إلى الرباط المقدس، وسأيرته بثينة في ذلك" (57)، وبعد أن قرر العظم أن ذلك الغزل العذري كان هدماً لأهم مؤسسة اجتماعية وأقدسها على الإطلاق، فما يترتب عنه سيكون لا محالة أسوأ، فالشاعر يتمادى في طيشه وسفهه لدرجة تسلطه على أهل بثينة ممن يتعرض له؛ يقول (58):

إِذَا مَا رَأَوْنِي طَالِعًا مِنْ ثَنِيَّةٍ *** يَقُولُونَ مَنْ هَذَا؟ وَقَدْ عَرَفُونِي
يَقُولُونَ لِي أَهْلًا وَسَهْلًا وَمَرْحَبًا *** وَلَوْ ظَفَرُوا بِي خَالِيًا قَتَلُونِي

وتبدوا تفسيرات جلال العظم أقرب إلى من انتهج رؤية العالم في دراسة الشعر فاخياره لنموذج واحد من المجتمع يقيس على نتائجه باقي النماذج يحيلنا إلى ذلك فهو يرى من خلاله أن العذرية عند العرب كانت "محاولة لمواجهة مفارقة الحب الكبرى ورفض العلاقات العاطفية الدائمة المستقرة، والعاشق لا يعشق المحبوبة وإنما يعشق عشقه لها ولذلك يفضلون البعد على القرب من أجل اللذة. كما أن

الحب العذري يعبر عن حالة مرضية متغلغلة في نفس العاشق...⁽⁵⁹⁾، وفي هذا خرق ظاهر ومتعمد لمؤسسة اجتماعية مقدسة.

من هنا يتبين منهج العظم الذي ينطلق في تفسير الكليات من الجزئيات ليقيم النموذج الاجتماعي السائد من خلالها؛ فقد قرر أن الغزل العذري في العصر الأموي الذي تشبع بتعاليم الإسلام كانت صورة عكسية لما أشيع عنها، فحولها من ظاهرة إيجابية تفاخر بعفاف الشعراء، إلى سلبية يختفي وراءها قبح ودناءة أفعال أولئك الشعراء الذين مثلوا نموذج العربي المتمرد على تعاليم الدين والمتخفي خلف الرموز الإبداعية.

هكذا تجسدت السوسولوجية الرمزية الجديدة في النقد العربي الذي رغم تأثره بالمدرسة الغربية، إلا أنه حاول في العديد من الأحيان خلق آليات جديدة مستقلة عن ما قدمه المنهج الاجتماعي في أوروبا؛ وهذا نابع من الخصوصية العربية للأدب العربي، وكذا للنقاد العرب الذي تأثروا ببيئتهم أكثر من تأثرهم بالدرس النقدي الغربي الحديث، فأسسوا لنقد عربي جديد.

خاتمة:

في نهاية هذه الدراسة تكونت لدى الباحث مجموعة من الأفكار عبارة عن نتائج جديدة حول فكرة التأسيس لمنهج نقدي سوسولوجي عربي، حيث أنا وجدنا أن ما ألف من دراسات تطبيقية حول الخطاب الشعري القديم كان عبارة عن مدرسة نقدية تتشكل في الأفق لتقييم اتجاهها نقديا متعدد الأبعاد، ينطلق من النص ويعود إليه.

- فنجد مثلا أن دراسة يوسف خليف رغم كونها انطباعية فنية، إلا أنها مارست التحليل الاجتماعي ودراسة الظاهرة الاجتماعية (الصعلكة) من خلال النص الإبداعي دون اللجوء إلى التنظيرات الغربية التي تقول النص ما لم يقل أحيانا.

- أما دراسة طه حسين فقد كانت أكثر نضجا، وأقوى من ناحية التأسيس المنهجي الذي فسر من خلاله طه حسين عدة قضايا اجتماعية انطلاقا من النص، رغم أنه لم يبين في دراسته عن أية أدوات إجرائية، وهو ما جعله يسير بحرية في تقديم التأويلات النقدية، وأسعفه منهج الشك الذي انتهجه في جل دراساته والذي جعله يكون صورة اجتماعية غير مألوفة عن ما كنا نراه عند من سبقوه.

- وأما منهج النويهي فقد كان أكثر حيادية رغم أنه كان انطباعيا في جل مراحل واعتمد في تفسير الظاهرة الاجتماعية على جانب اجتماعي مهم وهو التاريخ الجماعي للفئة، لكنه مال نحو النص أكثر من أجل رصانة نقدية تبعد عن التأويل ما يفسد النص وحمولته الدلالية.

- وهذه كانت عبارة عن مرحلة التأسيس للمنهج الاجتماعي العربي الذي يتحول فيما بعد إلى منهج متأثر بنظريات غولدمان ومن نحى نحوه خاصة في تفسير الظاهرة الاجتماعية التي برزت في الشعر العربي القديم الذي كان أقرب إلى حرية الإنتاج من الحديث.

- كانت دراسات أصحاب هذه المرحلة مثل الطاهر لبيب، وجمال العظم، وعبد القادر القط تنطلق من مرتكزات المنهج الخالص، ولكنها لم تخل من الانطباعية التي ظهرت في النتائج التي قدمها النقاد؛ ويعود ذلك إلى طبيعة النصوص المدروسة والتي تحررت من قيود تسيير الإنتاج الأدبي وتوجيهه، فالشعر العربي القديم لم يكن خاضعا لأي مؤسسة اجتماعية أو اقتصادية غير الواقعية التي تفرض نفسها في ظل الواقع الاجتماعي العربي. فالتزام الشعر العربي القديم كان متحررا أدبيا.

- أشارت معظم الدراسات العربية إلى قضية الانعكاس، خاصة طه حسين الذي رأى أن الانعكاس المحمود هو الذي ينبع من قناعات الشاعر بأهمية إنتاج تصورات واقعية تجديدية للحياة المألوفة للفرد والجماعة؛ كما أنه الأكثر تشديدا على كون الأدب ظاهرة اجتماعية، كما أشار إلى سوسولوجيا الإنتاج من الوجهة النفسية الاقتصادية ونادرا ما نجد هذه الفكرة عند النقاد العرب.
- اهتمت الدراسات الاجتماعية بالغزل العذري على أنه ظاهرة اجتماعية أكثر خصوبة من غيرها، وهذا الغرض الشعري أنتج لا رغبة ولا رهبة، وإنما هو نابع من شخصية الشاعر المتحررة وتجلت فيه مظاهر حياة اجتماعية تحتاج إلى دراسة وعناية. فمن علاقة الرجل بالمرأة تنطلق العلاقات الاجتماعية والشخصية والحالات الأكثر ارتباطا بمناحي الحياة.
- كما أن هذا التوجه النقدي العربي جعلنا نفرق بين الإبداع الخاضع للنظرية الاجتماعية الحديثة التي جعلت الالتزام مبدئا للأدب، وبين الإبداع الفني الذي نبع من روح تشبعت بالروح الجماعية. وهكذا نميز بين التحليل الاجتماعي القبلي والبعدي (أي النصوص التي أنتجت قبل النظرية النقدية الاجتماعية والتي أنتجت بعدها).
- ومن أهم التوصيات التي تدعوا إليها الدراسة هي ضرورة الرجوع إلى المؤلفات النقدية العربية من أجل التأسيس لمنهج نقدي اجتماعي عربي، وصوغ نظرية عربية خالصة، فما قدمه طه حسين وجيله من الدارسين، وحتى من جاء بعده، حري بأن تخصص له أبحاث تنقب في جوهر دعوته النقدية التي اهتمت بالنص الشعر العربي اهتماما كبيرا، جعلت منه مدرسة حياتية ينبغي الالتفات إليها والالتفاف حوله من أجل سبر أغواره، فهو نص غني بالدلالات الاجتماعية وكذا النفسية والتاريخية.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إسماعيل مظهر: في النقد الأدبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
- 2- توبة بن الحمير: ديوان توبة بن الحمير، شرح وتحقيق: خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- 3- جميل بن معمر: ديوان جميل بثينة، دار بيروت، بيروت، د.ط، 1402هـ/1982م.
- 4- الحادرة: ديوان شعر الحادرة، إملأه أبي عبد الله محمد بن العباس اليزيدي عن الأصمعي، تحقيق: ناصر الدين الأسد، مسئل من "مجلة معهد المخطوطات العربية"، مج15، ج2، د.دين، د.ط، د.ت.
- 5- سامية إدريس: تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية، دراسة في علم اجتماع النص الأدبي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1436هـ/2015م.
- 6- شريف راغب علاونة: عمرو بن بركة الهمداني (سيرته وشعره)، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1424هـ/2005م.
- 7- صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري، دار المدى، دمشق، سورية، الطبعة الثامنة، 2008.
- 8- الطاهر لبيب: سوسولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجا)، ترجمة مصطفى المنساوي، دار قرطبة، الدار البيضاء، د.ط، د.ت.
- 9- طه حسين: تقليد وتجديد، مؤسسة هنداوي، هاي ستريت، المملكة المتحدة، د.ط، د.ت.
- 10- طه حسين: حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
- 11- طه حسين: خصام ونقد، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
- 12- طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1352هـ/1933م.
- 13- عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1407هـ/1987م.
- 14- قيس بن الملوح: ديوان قيس بن الملوح، مجنون ليلي، تعليق: يسرى عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.

- 15- لوسيان غولدمان: الإله الخفي، ترجمة: زبيدة القاضي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د.ط، 2010.
 16- محمد أحمد العمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، 1347هـ/1929م.
 17- محمد النويهي: الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، ج1، الدار القومية، القاهرة، د.ط، د.ت.
 18- وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1430هـ/2009م.
 19- يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1959.

الهوامش:

- (1) ينظر يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، 1959، ص 21/20.
 (2) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 21.
 (3) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 22.
 (4) شريف راغب علاونة: عمرو بن بركة الهمداني (سيرته وشعره)، دار المناهج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1424هـ/2005م، ص 109.
 (5) ينظر يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 23.
 (6) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 24/25.
 (7) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 53.
 (8) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 53.
 (9) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 88.
 (10) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 122.
 (11) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 130.
 (12) يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 132.
 (13) ينظر يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 152.
 (14) ينظر يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي (م.ن)، ص 152.
 (15) محمد النويهي: الشعر الجاهلي منهج في دراسته وتقويمه، ج1، الدار القومية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 11.
 (16) طه حسين: حديث الأربعاء، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 12.
 (17) طه حسين: حديث الأربعاء (م.ن)، ص 78.
 (18) طه حسين: حديث الأربعاء (م.ن)، ص 78.
 (19) طه حسين: حديث الأربعاء (م.ن)، ص 115.
 (20) طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1352هـ/1933م، ص 59.
 (21) طه حسين: في الأدب الجاهلي (م.ن)، ص 63.
 (22) محمد أحمد العمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، 1347هـ/1929م، ص 147.
 (23) محمد أحمد العمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي (م.ن)، ص 147.
 (24) محمد أحمد العمراوي: النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي (م.ن)، ص 193.
 (25) سامية إدريس: تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية، دراسة في علم اجتماع النص الأدبي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1436هـ/2015م، ص 18.
 (26) ينظر إسماعيل مظهر: في النقد الأدبي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 47.
 (27) طه حسين: تقليد وتجديد، مؤسسة هنداوي، هاي ستريت، المملكة المتحدة، د.ط، د.ت، ص 13.
 (28) طه حسين: تقليد وتجديد (م.ن)، ص 14.
 (29) طه حسين: خصام ونقد، مؤسسة هنداوي، القاهر، مصر، د.ط، د.ت، ص 29.
 (30) محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.ن)، ج1، ص 209.
 (31) ينظر محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.ن)، ج1، ص 201.

- (32) محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.ن)، ج1، ص210.
- (33) محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.ن)، ج1، ص214.
- (34) الحادرة: ديوان شعر الحادرة، إملاء أبي عبد الله محمد بن العباس اليزيدي عن الاصمعي، تحقيق: ناصر الدين الاسد، مستل من "مجلة معهد المخطوطات العربية"، مج15، ج2، د.د.ن، د.ط، د.ت، ص310.
- (35) محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.س)، ج1، ص217.
- (36) محمد النويهي: الشعر الجاهلي (م.ن)، ص222.
- (37) عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1407هـ/1987م، ص82.
- (38) عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي (م.ن)، ص82.
- (39) توبة بن الحمير: ديوان توبة بن الحمير، شرح وتحقيق: خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص33.
- (40) عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي (م.س)، ص83.
- (41) قيس بن الملوح: ديوان قيس بن الملوح، مجنون ليلى، تعليق: يسرى عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، ص30.
- (42) جميل بن معمر: ديوان جميل بثينة، دار بيروت، د.ط، 1402هـ/1982م، ص42.
- (43) عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي (م.س)، ص83.
- (44) عبد القادر القط: في الشعر الإسلامي والاموي (م.ن)، ص85.
- (45) قيس بن الملوح: ديوان قيس بن الملوح (م.س)، ص117.
- (46) علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الاندلس، د.ب، الطبعة الثانية، 1401هـ/1981م، ص106.
- (47) علي البطل: الصورة في الشعر العربي (م.ن)، ص107.
- (48) علي البطل: الصورة في الشعر العربي (م.ن)، ص107.
- (49) ينظر وليد قصاب: مناهج النقد الادبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1430هـ/2009م، ص36.
- (50) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، ترجمة مصطفى المنساوي، دار قرطبة، الدار البيضاء، د.ط، د.ت، ص6.
- (51) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً) (م.ن)، ص7.
- (52) لوسيان غولدمان: الإله الخفي، ترجمة: زبيدة القاضي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د.ط، 2010، ص31.
- (53) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي (م.س)، ص33.
- (54) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً) (م.ن)، ص75.
- (55) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً) (م.ن)، ص151.
- (56) صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري، دار المدى، دمشق، سورية، الطبعة الثامنة، 2008، ص79-80.
- (57) صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري (م.ن)، ص68.
- (58) جميل بن معمر: ديوان جميل بثينة (م.س)، ص42.
- (59) صادق جلال العظم: في الحب والحب العذري (م.س)، ص86، 90.
- *- رؤية العالم عند غولدمان هي الكيفية التي ينظر فيها إلى واقع معين، أو هي النسق الفكري الذي يسبق عملية تحقق النتائج.
- ** - الأزهرى هو أبو منصور محمد بن أحمد بن أزهر فقيه ولغوي عاش في عاشر بين القرنين الثالث والرابع هجري وهو صاحب تهذيب اللغة.

الوظائف اللسانية للبديع في نثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي - عيون البصائر نموذجاً -

The Voice of the philosopher Al-Farabi (-339)

د. نعمان بوطهرة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

naamaneboutahra2@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/18

تاريخ الإرسال: 2020/11/25

المخلص:

تطمح الدراسة إلى تعميق التصور البلاغي القديم للصورة البلاغية في علم البديع بربطها باللسانيات الحديثة من خلال الكشف عن وظائفها المضمرة في الخطاب الأدبي من منظور لسانيات النص ونظريات الحجاج. وتتخذ من مقالات عيون البصائر للشيخ محمد البشير الإبراهيمي أنموذجاً، لما تنسم به من غزارة في توظيف هذه الصورة توظيفاً يتجاوز الزخرف و الصنعة اللفظية إلى وظائف نصية هامة على غرار الربط والتماسك النصي بما تنطوي عليه من طاقات نغمية تركيبية، بالإضافة إلى دورها الدلالي والحجائي حيث تسهم في بناء الدلالة وإقناع المتلقي بالفكرة المطروحة تماشياً مع السياقات الواردة فيها.

الكلمات المفتاحية: بديع؛ وظيفة؛ نصية؛ دلالية، حجاجية؛ عيون البصائر .

Abstractt:

The study aspires to deepen the ancient rhetorical perception of the figure of rhetoric in art of schemes by linking it to modern linguistics by revealing the implicit functions of this figure in literary discourse from the perspective of text linguistics and the theories of argumentation. It takes from the articles of the Oyoun Al-Bassair by Sheikh Muhammad Al-Bashir Al-Ibrahimi as a model, because of its numerously in employing this figure away from formal decoration, and it plays an important textual function represented in the interconnection of text phrases and ideas, in addition to its role in building the meaning and convincing the recipient of the idea Raised in line with the contexts contained therein.

Key words: schemes; Function; textual; Semantic; argumentative ; Oyoun Al-Bassair

مقدمة:

تقوم الصورة البديعية -حسب التصور البلاغي القديم- بوظيفة كمالية تتمحور حول التحسين والتنميق الذي تضيفه على الكلام، ولعل هذا ما جعل البلاغيين القدامى بعد السكاكي (ت 626هـ) يضعون علم البديع في المرتبة الثالثة بعد علمي المعاني و البيان، وهو - دون شك - تصور تعليمي ينزع لمنطقة المفاهيم البلاغية وإفراغها من محتواها الدلالي، نتج عنه تقسيم البلاغة وتجزئتها، وحصرها في شواهد وقواعد معيارية، وهذا ما دفع لفيف من الدارسين المحدثين وعلى رأسهم الدكتور سعد مصلوح إلى الدعوة لإعادة قراءة هذه الصورة في ضوء ما أفرزه الدرس اللساني الحديث في مجال اللسانيات النصية؛ باعتبارها من العناصر الأساس في الكتابة الإبداعية، وتستمد هذه الصورة أهميتها من الوظائف النصية

التي تؤديها على مستوى الشكل و المضمون، بالإضافة إلى الوظيفة الحجاجية حيث تلعب دورا هاما في التأثير على المتلقي وإقناعه نظرا لما تنطوي عليه من قدرات صوتية وآليات لغوية تركيبية . وجاءت هذه الدراسة وفقا لهذه الرؤية الحديثة موسومة بالعنوان التالي:

الوظائف اللسانية للبديع في نثر البشير الإبراهيمي – عيون البصائر نموذجاً -

وتطمح لإمارة اللثام عن وظائف بعض أقسام هذه الصورة على مستوى النص الأدبي تعميقا للتصور البلاغي من خلال ربطه بعلم اللغة النصي، ونظريات الحجاج ضمن اللسانيات التداولية، وللكشف عن الوظائف المضمره لهذه الصورة في الخطاب الأدبي، باعتبارها آلية من آليات الربط و التماسك النصي، بالإضافة إلى فاعليتها في بناء الدلالة وتوكيد المعاني والتأثير في نفسية المتلقي لإقناعه بالفكرة المطروحة وفق ما يقتضيه السياق.

وسعيا لتحقيق هذه الأهداف اتخذت من مقالات عيون البصائر للشيخ محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا؛ باعتبارها من الأعمال الراقية في الأدب الجزائري والعربي الحديث التي تشهد على عبقرية مؤلفها – من جهة، ونظرا لما اتسمت به من غزارة وعمق في توظيف هذه الصورة في سياقات متعددة – من جهة ثانية-

وهي مقارنة تطبيقية في مجملها تتمحور حول الإشكالية التالية:

لماذا كثر توظيف الصورة البديعية في نثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي؟ وهل كان ورودها لمجرد التحسين و الصنعة اللفظية أم أنها منوطة بوظائف أكثر أهمية؟

وللإجابة عن هذا التساؤل توخت الدراسة المنهج الوصفي من خلال آليات إجرائية تتمثل في التحليل والتفسير والتعليل، مع الاستعانة ببعض الخطاطات والجداول التوضيحية، كونها مقارنة تنزع إلى التطبيق وتنزاح عن المقدمات النظرية الطويلة.

ونظرا لتعذر الإحاطة بكل ألوان البديع جاء الاهتمام بأحد عشر لونا، وزعت على مطلبين؛ خصص الأول لوظائف الصور البديعية المعنوية، واهتم الثاني بوظائف الصور البديعية اللفظية .

وقد نهلت من مراجع هامة ومتنوعة؛ منها ما يندرج ضمن البلاغة العربية، ومنها ما يهتم بعلم اللغة النصي، ومنها ما يعنى بنظريات الحجاج.

وفي الختام نسأل الله تعالى العون والتوفيق للصواب، وأن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم.

المطلب الأول: وظائف الصور المعنوية

أولا – المطابقة:

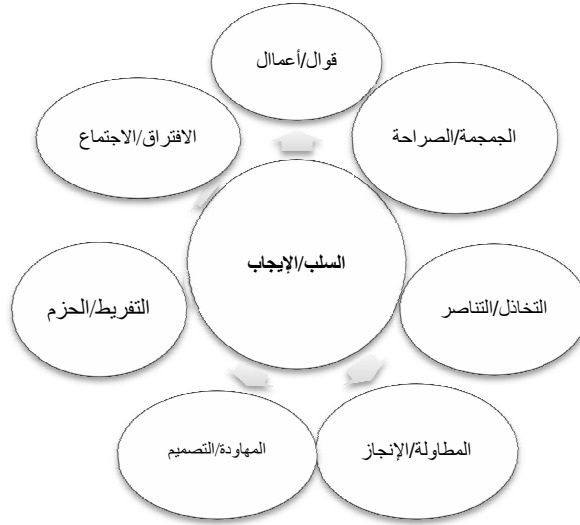
من أسمائها البلاغية الطباق والتطبيق، التضاد، والتكافؤ وتطلق على "الجمع بين متضادين؛ أي: معنيين متقابلين في الجملة"¹، وهي قسمان؛ طباق الإيجاب، وطباق السلب²:

فأما الأول فيتحقق إما بلفظين من نوع واحد؛ أي: بين اسمين، أو بين فعلين، أو بين حرفين، وإما بلفظين من نوعين.

وأما قسيمه فيتحقق من خلال الجمع بين فعلي مصدر واحد مثبت و منفي نحو قوله تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ) [الزمر/ 09]، أو بين أمر ونهي في نحو قوله تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)[الجاثية/18].

ولا يخفى على الدارس المتخصص أن المطابقة ركن من أركان البناء اللغوي والبياني في نثر الإبراهيمي، ولم يرد عنده لمجرد التنميق اللفظي، وإنما جاء محملا بوظائف متعددة.

ففي المستوى الدلالي يعمل هذا المحسن على توليد المعاني في التراكيب، لأن الضد يستدعي إلى الذهن نظيره الدلالي؛ كونهما عنصرين متضايقين يستند أحدهما على الآخر في النص، و" الأضداد أقدر على تمييز الأشياء و تجليتها"³، ومن جهة أخرى تضي المابقة دلالة الشمولية و العموم في النص، حيث تنبني على هيئة انقسام الصورة الكلية إلى جزئيات في شكل ثنائيات متضادة، وتتجلى هذه الوظيفة في قول الإبراهيمي داعياً الأمة إلى الوقوف وقفة الحزم لتحرير الوطن والدين: "نخرج من الأقوال إلى الأعمال، ومن الافتراق إلى الاجتماع، ومن التفريط إلى الحزم، ومن المهادة إلى التصميم، و من المطاولة إلى الإنجاز، ومن التخاذل إلى التناصر، ومن الجمجمة الصراحة، ومن السلب إلى الإيجاب"⁴، فالنص يدور حول الدعوة إلى ترك كل ما هو سلبي والتمسك بكل ما هو إيجابي لتحقيق النصر، وهذا ما يتجسد في عبارة (من السلب إلى الإيجاب)، حيث تتجزأ هذه الصور الكلية في شكل متتالية ثنائيات متضادة دلالياً، متمثلة صرفياً في هيئة المصدر كما هو موضح في الشكل التالي:



(شكل توضيحي رقم 01)

وبالإضافة إلى الوظيفة الدلالية تؤدي المابقة وظيفة نصية؛ كونها آلية من آليات الربط بين الأفكار والتراكيب من خلال علاقتي التضاد الدلالي والتماثل الصرفي بين سلسلة الثنائيات المترابطة التي تقوم على تنسيق بنائي ينتج توازناً صوتياً مما "يؤدي إلى تحقيق الانسجام بين كل تلك العناصر، فيشمل الانسجام التعبير الفني كله"⁵.

تتكرر هذه الآلية عند الإبراهيمي في مواضع كثيرة لتشكل معياراً من معايير الجودة الفنية في نثره؛ ففي سياق التعجب من تناقض فرنسا التي تريد الحمد على تصرفاتها الشنيعة في الجزائر يقول: "تريد فرنسا الاستعمارية على أن نحمدها بما لم تفعل... وأن نصور مساوئها فينا محاسن، وأن نسمي شرها خيراً، و جورها عدلاً، و إساءتها إحساناً، وإهانتها تشريفاً"⁶، فالمطابقة - ههنا - تسهم في إبراز صورة التناقض التي يتحلى بها المستعمر الفرنسي، وتجسدها عبارة " تريد فرنسا الاستعمارية على أن نحمدها بما لم تفعل"، ثم تتجزأ هذه الصورة في سلسلة متتالية ثنائية قائمة على التماثل الصرفي في هيئة المصدر، والتضاد الثنائي (مساوئ/ محاسن)، (شر/ خير)، (جور/ عدل)، (إساءة/ إحسان)، (إهانة/ تشريف)، وقد توازت عبارات هذه الثنائيات تركيبياً، وانتهت بنغمة صوتية واحدة تمثلت في التثنية بالفتح، أضفت جمالية

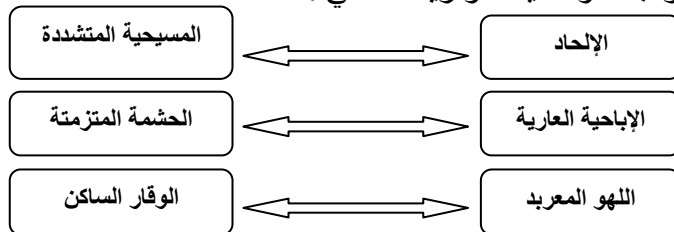
أخاذا في النص من خلال البعد الصوتي الناتج عن قانون الموالاة والتعاقب بين هذه الثنائيات المتوازية⁷، وهذا يشكل صدى للمعاني في نفسية الأديب.

كما تؤدي المطابقة في نثر الإبراهيمي وظيفة حجاجية؛ كونها آلية من آليات الإقناع، فتسهم متتالية الثنائيات المترابطة المتضادة دلالياً، والمتماثلة صرفياً في منحى تصاعدي في تعميق المعنى وترسيخه في ذهن المتلقي، فيتهياً للمقارنة بين هذه المعاني المتضادة ليدعن في الأخير إلى ما هو إيجابي وبيتعد عما هو سلبي، وهذا ما يتفق و نظرية السلم الحجاجي، ومن أمثلة ذلك قول الإبراهيمي في الشباب الجزائري كما تمثله الخواطر: "أتمثله حلف عمل لا حليف بطالة، و حلس معمل لا حلس مقهى، وبطل أعمال لا ماضغ أقوال، ومرتاد حقيقة لا رائد خيال"⁸، فنلحظ كيف استطاع الشيخ باقتدار بلاغي لغوي فائق أن يجعل هذه المتتالية من الصور المتطابقة في شكل سلم من الحجج تترابط في منحى تصاعدي لتفضي إلى نتيجة واحدة مضمرة تفهم من السياق وهي: "أتمثله إيجابياً لا سلبياً"، فالحجة عنده "عنصر دلالي يقدمه المتكلم لصالح عنصر دلالي آخر"⁹.

فالناتجة ب تؤكد النتيجة أ، وللإشارة فإن هذه الثنائيات المتتالية جاءت متوازية تركيبياً - من جهة -، وتقوم على مبدأ المصاحبة المعجمية- من جهة ثانية -؛ فهي " أزواج من الألفاظ متصاحبة دوماً، حيث يستدعي أحدهما الآخر"¹⁰، و كل هذا ذو هدف تأثيري يسعى لولوج ذهن المتلقي والتأثير فيه وإقناعه بالإعراض عن الصفات السلبية و تمسكه بالإيجابيات .

ثانياً - المقابلة: جاء في مقاييس اللغة أن "القاف والباء واللام أصل واحد صحيح ندل كلمه كلها على مواجهة الشيء للشيء، ويتفرع بعد ذلك"¹¹، وتدل في لسان العرب على: "المواجهة، والتقابل مثله، وهو قبالك وقبالتك أي: تجاهك"¹²، وفي اصطلاح البلاغيين " أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة ثم بما يقابلها على الترتيب"¹³، وعليه فإن المقابلة أعم من المطابقة "لأن الطباق ينحصر فقط في الجمع بين متضادين اثنين فقط، بينما المقابلة تكون بين معان متضادة، أو معان غير متضادة توضع متقابلة"¹⁴، ومن أمثلتها في القرآن الكريم قوله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) [الليل / 5-10]، حيث تتقابل صورة الإعطاء والالتقاء والتصديق والتيسير مع صورة البخل والاستغناء والتكذيب والتعسير.

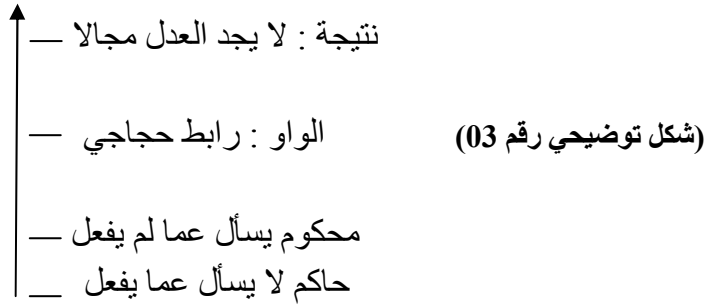
والمقابلة من الفنون البديعية ذات الوظائف المتعددة في نثر الإبراهيمي، فهي من الآليات التي تعمل على تحقيق الانسجام والتماسك النصي حيث "تؤثر في الأسلوب شكلاً و مضموناً؛ لأن في الشكل يوجد نمط من التوازن والتناسب له حسنه و بهاؤه، والتقابل بينهما يحدث أثراً صوتياً له قيمته في وقع الأسلوب"¹⁵؛ ومن أمثلة ذلك قوله في سياق محاولة فضح الاستعمار الفرنسي الذي جمع بين المتناقضات: "هذه باريس منبع الفنون والثقافات والصنائع التي استطاعت أن تجمع المتناقضات، وتوقف الإلحاد بجنب المسيحية المتشددة، والإباحية العارية بجنب الحشمة المتمزمة، واللهو المعربد بجنب الوقار الساكن"¹⁶، فوردت المقابلة في شكل مركبات وصفية متوازية كالتالي :



(شكل توضيحي رقم 02)

ومن ثم تعد باعتبار ما فيها من توازن نحوي سابقة، ويتجاوز هذا السبك في الغالب الأعم مستوى الجملة إلى النص، نظرا لمجيء طرف من طرفي أو أطراف هذا الفن أو ذلك في جملة، والآخر في جملة أخرى¹⁷، وهو توازن يضيف على النص بعدا جمالياً فيه نمط من التوازن و التناسب له حسنه وبهاؤه، فالألفاظ متجانسة، والجمل متوازنة، والتقابل بينها يحدث أثرا صوتيا له قيمته في وقع الأسلوب¹⁸.
و من خلال توالي التراكيب المتضادة المسبوكة تتولد دلالة النص، حيث "تظهر المعنى واضحا قويا مترابطا، ففيها يتم ذكر الشيء ومقابله، وعقد مقارنة بينهما، فتتضح خصائص كل منهما، وتتحدد المعاني المرادة في الذهن تحديدا قويا"¹⁹.

ومن أمثلة ذلك ماورد في تساؤل الإبراهيمي حول مسألة العدل في الجزائر في ظل حكم الاستعمار الغاشم: "وكيف يجد العدل مجالا بين حاكم لا يسأل عما يفعل، وبين محكوم يسأل عما لم يفعل؟"²⁰، فيبني الاستفهام على المقابلة بين عبارتي "حاكم لا يسأل عما يفعل" و "محكوم يسأل عما لم يفعل"، وبين الصورتين المتقابلتين يضيع العدل و ينسى في الجزائر، حيث تأخذ المقابلة بعدا حجاجيا، فتتحول العبارتان إلى وحدات دلالية حجاجية تقود لنتيجة واحدة يتضمنها الاستفهام التقريري، وهي "انتفاء العلم"، وتتضح هذه الوظيفة من خلال السلم الحجاجي التالي²¹:



وعليه فإن المقابلة في نثر الإبراهيمي آلية من آليات التأثير في المتلقي و إقناعه بالقضية التي يطرحها و يدافع عنها، حيث يستند إلى حجج واقعية دامغة في شكل فني هندسي راق قائم على المقابلة. ونجد قانون النفي و القلب الحجاجي²² في قوله مبينا سياسة التوظيف في المناصب الدينية التي ينهاجها الاستعمار في الجزائر: "ومن دأب الاستعمار فينا أن يعمر الرجال بالوظائف، لا الوظائف بالرجال"²³؛ فيبدأ بذكر القضية الخاطئة المتمثلة في تصرف الاستعمار "يعمر الرجال بالوظائف" وهو ما يتنافى والمنطق "يعمر الوظائف بالرجال"، ثم ينفي العبارة المنطقية "لا الوظائف بالرجال" لتصبح العبارة الثانية حجة مرشحة للحجة الأولى وصولا إلى النتيجة المضرة التي مفادها: "الاستعمار خبيث"، ويمكن اختصار هذه العملية الحجاجية كالآتي :

الفكرة المحتج لها: الاستعمار خبيث.

الحجة: يعمر الرجال بالوظائف (لا منطقي).

توكيد الحجة: لا الوظائف بالرجال (منطقي).

الرابط الحجاجي: لا النافية.

العلاقة الحجاجية: القلب والتحويل .

وعليه نخلص إلى إن المقابلة هي الأخرى قد وظفت في نثر الإبراهيمي دون صنعة ولا تكلف، فوردت عفوية تتلاحم وجزئيات النص لتسهم في توجيه الدلالة نحو الجمع بين صور متناقضة، مع تعميق الفجوة بين صورتين، ناهيك عن الصبغة الجمالية التي تضيفها في أدب الشيخ وتعمل على ارتقاء لغته إلى قمة البلاغة العربية .

ثالثاً- تشابه الأطراف: هو "أن يؤتى بآخر الفقرة السابقة من الكلام، أو بآخر الشطر الأول من البيت، أو بآخر البيت فيجعل بدأ للكلام اللاحق، وقد يكرر هذا في النص الواحد"²⁴، وهو نوع من التعانق بين جمل النص وعبارته، حيث تفتتح الجملة الثانية بالكلمة التي ختمت بها الجملة الأولى، ويطلق القاسم السجلماسي (ت704هـ) على هذا النوع من التكرار مصطلح "البناء" لأنه يبنى على ما سبقه، ويعرفه في قوله: "هو إعادة اللفظ الواحد بالعدد وعلى الإطلاق المتحد المعنى كذلك مرتين فصاعداً خشية تناسي الأول لطول العهد به في القول"²⁵، وهو من الفنون الشائعة في القرآن الكريم، ومثاله قوله تعالى: (اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ) [النور/ 35].

ومنه فإن تشابه الأطراف يقوم على تكرار لفظ واحد في جملتين متتاليتين مما يؤدي إلى الربط بينهما، وبالتالي فهو "ضرب من ضروب الإحالة إلى سابق (anaphora)، بمعنى أن الثاني منهما يحيل إلى الأول، ومن ثم يحدث السبك بينهما"²⁶.

ويوظفه الإبراهيمي واعياً بهذه الوظيفة التي تتجلى في قوله حول موضوع القضية الفلسطينية: "ولكنها (فلسطين) في هذا العصر، عصر الحضارة، حضارة القرن العشرين، وعصر الديمقراطية، ديمقراطية العالم الجديد، وعصر الحرية، حرية الثورة الفرنسية، وعصر الشيوعية، شيوعية ماركس و لينين، تؤخذ في سوق الأغراض والمنافع الخسيسة بيعة ومساومة"²⁷، حيث تتكرر في النص الكلمات: عصر، ديمقراطية، حرية، شيوعية، وهي كلمات تعمل على تعانق جمل النص وارتباطها ارتباطاً محكماً، كما تحقق تناغماً و تماثلاً نصياً بينهما.

كما يؤدي تشابه الأطراف وظيفة دلالية كونه يقوم على امتداد جزء من الجملة السابقة في اللاحقة مما يؤدي إلى التسلسل المنطقي للأفكار، وترابط المعاني في الانتقال من صورة إلى صورة في شكل متنام ومتناغم، فهذا العصر تمخضت عنه الحضارة، والحضارة تمخضت عنها الديمقراطية، والديمقراطية تمخضت عنها الحرية والشيوعية، وبعد كل هذه الإنجازات البشرية تكون النتيجة أن تباع فلسطين مساومة في سوق الأغراض والمنافع الخسيسة، وهي مفارقة عجيبة استطاع الإبراهيمي أن يكسر من خلالها أفق انتظار المتلقي، كما أسهم هذا المحسن من خلال تكرار هذه الكلمات البراقة في إثارة جو انفعالي يستوقف القارئ لتأملها .

وبالإضافة إلى هذا يضيفي هذا المحسن على النص مبدأ التراتبية بين الأمور، كترتب المسبب عن السبب، والمشروط عن الشرط، ومن جهة أخرى، تعتبر اللفظة المكررة رابطاً بين الجملتين يسهم في تعزيز العلاقة بين مدلوليهما لتشكيل الدلالة الكلية، وهذا ما نلمسه في قوله مخاطباً الاستعمار: "لن تفلحوا و لن تصلحوا إلا إذا رجع أمركم للشعب، وأجمع الشعب على رأي واحد، و اتفق الرأي على نظام واحد، وتمخض النظام بدستور واحد"²⁸.

وهذا ما يجسد بعداً تداولياً في النص من خلال وظيفة الحجاج، ولعل هذا ما عناه السجلماسي في قوله: "و كأن قوته بوجه ما قوة التأكيد اللفظي"²⁹، والرابط الحجاجي هو التجاور (la juxtaposition) الذي

غالبا ما يفيد السببية³⁰، فالفلاح مرهون برجوع الأمر للشعب، وإجماع الشعب على رأي واحد، واتفق الرأي على نظام واحد، وتمخض دستور واحد عن هذا الرأي، فكل حجة ترتبط بمثيلتها من خلال التجاور والتعاقب الذي يتيح تشابه الأطراف "والحجة تستلزم النتيجة، وإذا قبلت العنصر الأول من عنصري العلاقة الحجاجية، فلا بد أن تقبل العنصر الثاني و تسلم بوجوده، وبعبارة أخرى لا بد من الخضوع لمنطق اللغة و منطق الخطاب"³¹، والعلاقة الحجاجية هي الشرط والاستلزام لتسفر هذه الحجج عن نتيجة واحدة وهي الفلاح .

ومنه فإن تشابه الأطراف من عوامل التأثير والإقناع في نثر الإبراهيمي كونه يؤسس على تشابه لفظي ظاهر بين طرفي الجملتين المتتابعين ليتناغم مع المتلقي وينشط ذاكرته، كما أنه يسهم في ترابط الكلام.

و نستطيع أن نتلمس حجج الإبراهيمي من خلال هذا الفن البديعي وفق سلمية حجاجية مترابطة تصطبح المتلقي إلى النتيجة نفسها، و مثال ذلك قوله وهو يفضح الإدارة الاستعمارية التي تصوغ رجالها وفقا لمصالحها: "وفي المعمل جهاز كيميوي من خصائصه إحالة الأعيان معاني، والمعاني أعيان، فيحيل الرجال مكائد، والمكائد رجال"³²، فيتحقق هذا الفن من خلال مبدأ القلب وتغيير مواقع عناصر التركيب، مما يجعل كل عبارة حجة تقود للأخرى لتحقيق نتيجة مضمرة يكشف عنها السياق، وهي: الاستعمار يحيل الأعيان معاني والمعاني أعيان، ويحيل الرجال مكائد و المكائد رجال، وبهذا يكون المتلقي أمام نتيجة حتمية تتكشف من خلال السياق، وهي: رجال الاستعمار مكائد صنعهم في معاملهم فلا يجب الوثوق بهم ولا به .

رابعاً - صحة التقسيم:

جاء في مقاييس اللغة أن "القاف و السين و الميم أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جمال و حسن، والآخر على تجزئة شيء"³³، وعده قدامة بن جعفر (ت 337هـ) من أسباب جودة الشعر و هو عنده "أن يبتدئ الشاعر فيضع أقساما فيستوفيها، ولا يغادر قسما منها"³⁴، وهو عند البلاغيين فن بديعي له عدة صور أهمها: "استيفاء المتكلم أقسام المعنى الذي هو أخذ فيه، بحيث لا يترك منها قسما محتملا"³⁵، ومثاله في القرآن الكريم قوله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ) [آل عمران/191]، فالمعنى هو ذكر الله تعالى و قد استوفت الآية جميع حالات ذكره تعالى .

وقد يدل التقسيم على "ذكر أحوال الشيء مضافا إلى كل حال ما يلائمها و يليق بها"³⁶، ومثاله قوله تعالى: (كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ) [الحاقة/4-6] .

وتكمن بلاغته في جمال وحسن الإحاطة بأقسام الصورة الكلية بأوجز عبارة، مع تعيين موقع كل قسم من الأقسام الأخرى ضمن الصورة الكلية، يقول القاسم السجلماسي (ت704هـ): "صحة التقسيم، واستيفاء الأقسام، وحسن سياقة الأعداد، واستقصاء الأمور الحادثة عن القسمة والأشياء التي انقسم إليها الكلي"³⁷ . وقد ورد هذا المحسن في نثر الإبراهيمي ليؤدي وظائف عديدة، منها الوظيفة النصية ؛ كونه "من عوامل ترابط الأسلوب واتحاد أجزائه، فأوله متصل و آخره مرتبط بأوله، وكل كلمة فيه آخذة بعنق صاحبها"³⁸، وهذا بما يحققه من توازن تركيبى؛ فغالبا ما تتوزع لديه هذه الأقسام في شكل تراكيب نحوية متوازنة، بالإضافة إلى السبك و الترابط بينها - من جهة -، و بين الصورة الكلية - من جهة أخرى-.

وبهذا فإن "البناء التركيبي فيه قائم على الجمل، ثم تقسيم هذه الجمل عن طريق الوقفات التي تحدد نهاية الجملة، كما أن هذه الجمل وتلك الوقفات جاءت وفق سيميائية منتظمة ومنسجمة لا نشاز فيها قائمة على التوازن والتوازي الدقيق، كل ذلك في منظومة موسيقية هادئة"³⁹.
و نستطيع ملامسة هذه الوظيفة في قول الشيخ: "يا شرق فيك من كل مكرمة عرق، فاجر على أعرافك الكريمة، ففي تربتك نبت الإيثار و التضحية، ومن آفاقك هبت النجدة و الغوث، وفي أرضك انبجست الرحمة و الرفق"⁴⁰، فالصورة الكلية هي الشرق و أعرافه الكريمة جاءت في شكل تركيب ندائي دلالة على ارتباط الكاتب و اتصاله بالشرق و شوقه إليه، وقد استوفت جميع أقسامها التي توازت تركيبيا ودلاليا كما هو مبين في الجدول التالي:

الصورة الكلية : يا شرق فيك من كل مكرمة عرق .					
أولا	في تربتك	نبت	الإيثار	و	التضحية
ثانيا	من آفاقك	هبت	النجدة	و	الغوث
ثالثا	في أرضك	انبجست	الرحمة	و	الرفق
التركيب	جارومجورور	فعل ماض	فاعل	حرف عطف	اسم معطوف

(جدول توضيحي رقم 01)

هذا بالإضافة إلى ترشيح الربط بالعطف بتوظيف التوازي من خلال المصاحبة المعجمية بين المفردات المتقاربة دلاليا في النص؛ وهي: (الإيثار//التضحية)، (النجدة//الغوث)، (الرحمة//الرفق).
كما يؤدي صحة التقسيم وظيفية دلالية؛ كونه يبني على هيئة تقسيم الكلي إلى أقسام تستوفي أجزاءه، و تجمع بينها في شكل تقابلي، حيث يذكر حكما عاما إثباتا أو نفيًا، أو يعرض إشكالية ما ثم يحاول ذكر أجزاء الموضوع ونتائجه وبهذا تكون "المعاني متساوية مع المعاني، وكذا الألفاظ في شكل قياسي منتظم، لأن هذه الأجزاء صنعت على نحو معين وكأنها انعكاس لبعضها"⁴¹.
كما يسهم في توليد الدلالة من خلال انقسام الصورة الكلية إلى أجزاء متساوية شكلا ومضمونا، ومثال ذلك قوله: "واستعانوا (الإنجليز) بنا علينا... فاكنتسبوا من ضعفنا قوة، ومن جهلنا قوة، ومن تخاذلنا قوة، ومن غفلتنا قوة، ومن أقوالنا الجوفاء قوة، وأصبحت هذه القوات كلها ظهيرا لهم علينا"⁴² فالصورة الكلية هي استعانة الإنجليز علينا بنا، وانقسمت إلى صور جزئية.
فيسهم صحة هذا المحسن في تكثيف الدلالة من خلال تجزئة المعنى الكلي إلى معان جزئية مترابطة بالمأل نفسه، ويسمح بتكرار كلمة (قوة) للدلالة على الكثرة، ثم تجتمع هذه القوات كلها لتكون ظهيرا لهم علينا، وفي الأخير هي السبب في غلبتهم علينا.

ولصحة التقسيم في نثر الإبراهيمي وظيفية حاجية؛ حيث يشكل آلية من آليات التأثير في المتلقي وإقناعه بالأفكار التي يوردها "وله أثر جليل في تثبيت المعاني وتمكينها، حيث يحاط بالشيء من كافة أقسامه، ويحصره من جميع وجوهه، فلا يبقى أمام العقل إلا أن يسلم بما عرض عليه"⁴³، فهو يساعد القارئ على فهم القضية من خلال عرض أجزائها بالتدرج وفق سلمية معينة ليقتنع أخيرا بنتيجة هذا التقسيم المستوفي لكل أجزاء الفكرة، ومن أمثلة ذلك نورد قول الشيخ ساخرا من جبن اليهود في اغتصابهم لأرض فلسطين: "كان حظ فلسطين في أدوار الزمن وأطوار التاريخ وعصور الفتوحات حظ العقيلة الكريمة، تؤخذ مهمورة لا مقهورة، أخذها البابليون غلابا، وأخذها الفرس اغتصابا، وأخذها الرومان

اقتسارا، وأخذها العرب اقتدارا، ولا يعد أخذ اليهود لها من كنعان في واحدة من هذه⁴⁴؛ فيعرض في النص حظ فلسطين في كل مراحل التاريخ وتكون فيه ممهورة لا مقهورة، ويقسم هذه المراحل بدءا بالبابليين ثم الفرس ثم الرومان ثم العرب، وفي الأخير اليهود الذين أخذوها بطريقة تختلف عن كل الأمم السابقة؛ وهي شراؤها بالمال، وهذا يدل على جنبهم، ونلاحظ كيف تتماشى المعاني المرادة وتراكيب النص، حيث تتشابه تراكيب كل الأمم التي جاءت على هيئة (فعل/ ضمير متصل مفعول مقدم/ فاعل/ تمييز)، ثم يتغير التركيب الخاص بأخذ اليهود، فيصاحب شذوذهم عن السابق، وهذا ما يدل على اقتدار الشيخ وتمكنه البالغ من أساليب العربية الراقية.

خامسا- المذهب الكلامي:

ذكره ابن المعتز (296هـ) من الصور البديعية الرئيسية ونسب تسميته للجاحظ، وهو: "إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام"⁴⁵، فهو آلية بلاغية يعمد إليها الأديب فيثير مسألة أو فكرة ما ثم يحاول أن يلتبس دليلا مقنعا عليها، كما يفعل المتكلمون بإيراد الحجج العقلية، وقد اصطلح عليه الزركشي (ت794هـ) "إلجام الخصم بالحجة" وعرفه في قوله: "هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند له فيه"⁴⁶، وهو من المحسنات الشائعة في القرآن الكريم، و من أمثلته قوله تعالى: (لو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) [الأنبياء/ 22]، فتعدد الآلهة في السماء والأرض يؤدي إلى فسادهما حتما، وعدم وقوع هذا الفساد دليل عقلي دامغ على عدم وجود الآلهة غير الله تعالى .

وقد ورد هذا الفن البديعي في نثر الإبراهيمي بوظائف حجاجية، نذكر منها ما أورده حول تنصيب التهامي الجلاوي حاميا للدين في المغرب من قبل الاستعمار، فقال متسائلا: "فهل جد في الاكتشافات الطبية أن يكون السرطان دواء للسُّل، وهل جد في القوانين الاجتماعية أن يكون حاميتها حراميتها، كما يقول المثل الشرقي؟"⁴⁷، حيث يتقصد في هذا المشهد البديعي دور المتسائل ليستنكر ويندد بمثل هذه التعيينات في الوظائف الدينية في حجة علمية مفادها: السرطان أخطر وأشد فتكا من السل فكيف يكون علاجا له؟ بالإضافة إلى حجة أخرى نابعة من قوانين الاجتماع البشري مفادها: كيف يمكن أن يكون حاميا الأمة هو حراميتها في الوقت نفسه؟ وهما حجتان متجاورتان تحيلان إلى نتيجة متضمنة في السياق وهي: كيف يكون هذا الرجل مصلحا لشؤون المسلمين وخطره من خطر السرطان على الجسم والحرام على المجتمع؟ وهو توظيف يسهم في تقوية المعنى ويرشحه في ذهن المتلقي بإقحام صورة بلاغية قوية تتماشى والمذهب الكلامي وهي التشبيه الضمني ليكتسب الخطاب سلطة لا مناص من الإذعان لها.

وبالآلية نفسها يحاول الإبراهيمي فضح الاستعمار الإنجليزي وتأميره على الأمة الإسلامية فيقول: "إن لبدة الأسد هي بعض أسبابه إلى زرع الهيبة في القلوب، ولكن لبدة الأسد البريطاني لبدة مستعارة، فلو أن كل أمة استرجعت شعراتها من تلك اللبدة التي تكمن وراءها الرهبة لأمسى الأسد هرا مجرد العنق، معروق الصدر، بادي الهزال والسلال"⁴⁸، فمن خلال التشبيه التمثيلي يقارن الإبراهيمي مستخدما المنطق والعقل بين صورتين؛ لبدة الأسد ولبدة الاستعمار البريطاني، ففي الوقت الذي تزرع فيه الأولى الهيبة والخوف في قلب الفريسة، نجد الثانية مصطنعة لأنها بشعرات كلها مسروقة ومزيفة، فهي حصيلة نهب وسلب خيرات مستعمراتها، ولولا هذه الخيرات لكان الإنجليز في فقر مدقع و هزال كبير، وعليه تكون النتيجة أن لا خوف من هذا المستعمر الذي كشف الشيخ وجهه الحقيقي .

سادسا- الترتيب : المقصود به "إذا أراد المتكلم أن يذكر أوصافا متعددة لموصوف بها واحد، أن يذكرها على وفق ترتيبها الطبيعي، دون إخلال، ما لم يدع داع بلاغي آخر يحرص المتكلم أن يشير إليه بمخالفة الترتيب الطبيعي، وسموا ذكر الأوصاف المتعددة متتابعة على وفق ترتيبها الطبيعي ترتيبا"⁴⁹، ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا) [غافر/67]، حيث جاء ترتيب الآية متماشيا ومراحل حياة الإنسان.

وقد ورد الترتيب محسنا في نثر الإبراهيمي ليؤدي وظائف هامة، كونه آلية من آليات اتساق النص وانسجامه، تعمل على الربط بين الأفكار والعبارات بما يمنحه من تسلسل منطقي للأفكار، وتواز على مستوى عبارات النص وجمله، ومن ذلك قوله منددا بمقولة (الجزائر فرنسية) التي نادى بها الاستعمار: "كبرت كلمة تخرج من هؤلاء المستعمرين الجبارين، محادة لله ولقدرته ولخلقه، ومضادة لدينه ولسنته، وطمسا لحقائق التاريخ و الآداب وأصول الأجناس، وعنادا للطبيعة والأوضاع الجغرافية، ونكرانا للفوارق الملموسة من الدم الجاري، والإرث الساري، والتقاليد المتسلسلة"⁵⁰، حيث رتب أسباب مقت هذه الكلمة ترتيبا منطقيًا يتماشى وقوتها، وجاء كل سبب في شكل تمييز نسبة معطوفا على سابقه (محادة، مضادة، طمسا، عنادا، نكرانا) ثم اندرج ضمن كل سبب فروع مرتبة هي الأخرى في شكل جار ومجرور.

حيث ورد الترتيب في عبارات متسقة ومتوازية تركيبيا الأمر الذي ساعد على تحقيق اتساق النص وانسجامه، وقد رشح هذا الفن بفن آخر وهو الاقتباس من القرآن الكريم.

وبالإضافة إلى الوظيفة النصية يأخذ هذا المحسن بعدا حجاجيا كونه من آليات الإقناع التي تعمل على التأثير في نفسية المتلقي بفضل ما تتيحه من تدرج وتسلسل منطقي للأفكار والمعاني، حيث تتحول إلى حجج متسلسلة مترابطة تفضي إلى نتيجة واحدة، ومن ذلك قوله مبينا تعلق الشيطان بأوليائه: "ثم يأوي إلى قلوب أوليائه لينفث فيها الشر، ويزين لها معصية الله، ويحركها إلى الفساد والمنكر، يذكرها بسننه المنسية، لتتوب إليه من إهمالها وإضاعته"⁵¹، حيث أفاد الترتيب تحديد أعمال الشيطان عبر مراحل متتابعة ومترابطة تنتهي إلى طاعته، كما في الشكل التالي:



(شكل توضيحي رقم 04)

وهو ترتيب يراعي التدرج في منحى تصاعدي للوصول بالإنسان إلى الشرك بالله تعالى وعبادة الشيطان، ونلاحظ كيف تدرج في مساعدة المتلقي على فهم حقيقة عمل الشيطان في أوليائه، و من ثم يكشف السياق عن النتيجة المضمرة، وهي التحذير من الشيطان وأوليائه، وهم شيوخ الطرق الصوفية الموالية للاستعمار .

المطلب الثاني: وظائف الصور اللفظية

أولاً- الجنس: هو عند البلاغيين " أن تتفق اللفظتان في وجه من الوجوه، ويختلف معناهما"⁵²، وتعددت صورته وأشكاله لديهم فبعضهم يجعل كل نوع منه قسماً حتى وصلوا بأقسام الجنس إلى إثني عشر قسماً منها التام، والناقص، والزائد والمضارع واللاحق والمركب .. الخ، وبعضهم يجعله قسمين هما الجنس التام والجناس غير التام وعلى هذا التقسيم استقر الدرس البلاغي بعد الخطيب القزويني (ت739هـ) ومدرسته .

ويعد الجنس من أكثر الفنون البديعية ذيوفاً في نثر الإبراهيمي، ويؤدي وظائف متعددة، منها الوظيفة النصية حيث يعمل على ترابط النص وتماسكه من خلال تكرير الكلمة نفسها، الذي يوهم المتلقي في البدء بالتكرير ثم يفاجئه بالتأسيس واختلاف المعنى⁵³، ثم سرعان ما يتقطن للمعنى الثاني فيتحقق الربط المعنوي بين أوصل النص .

كما يعد هذا الفن وسيلة من وسائل السبك المعجمي، فيعمل على تحقيق تماسك النص وانسجامة من خلال التكرار الجزئي *partial recurrence*⁵⁴ وهذا ما نراه واضحاً في الجنس اللاحق، ومن ذلك قوله مبيناً أثر الدمار الذي ألحقه الاستعمار بهذا الشعب: "ولا ترى من هذه الأمة إلا عظماً معروقة"، وجموعاً مفروقة، وأشكالاً من الجحيم مسروقة"⁵⁵، حيث تتجانس الألفاظ لتحدث تماثلاً وتناسقاً في فواصل النص كما يلي :



(شكل توضيحي رقم 05)

وجسد الاختلاف بين الحروف غير المتقاربة في المخرج في هيئة سلسلة من الدوال المتجانسة في الحروف والبنية الصرفية (اسم المفعول) حركة استبدالية في النص، كما حقق التشابه في بقية الأصوات توازياً صوتياً يعكس تلاحماً و ترابطاً بين الأفكار .

وبالإضافة إلى الوظيفة النصية يؤدي الجنس وظيفة هامة في بناء الدلالة، وهذا ما نلاحظه في قول الجرجاني: "وأما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظين إلا إذا كان موقع معنييهما من العقل موقعا حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما بعيداً"⁵⁶، وتتجلى هذه الوظيفة – بخاصة- في جناس الاشتقاق، حيث تتماثل الدوال المتجانسة في المعنى العام وتختلف في الدلالة الصرفية⁵⁷، وقد كان لهذا اللون حضوراً قوياً في أدب الإبراهيمي ليدل على الشمولية و الإحاطة بفضل ما يضيفه من تكثيف دلالي على النص، وهذا ما نراه جلياً في قوله مبيناً ما لحق كلمة (الديمقراطية) من ظلم حيث وظفت من قبل الاستعمار في معان مناقضة لمعناها تماماً: "ولقد كثر أذعياؤها (الديمقراطية) ومدعوها و الداعون إليها، والمدعي لها مغرور، والداعي إليها مأجور، والداعي فيها لابس ثوبي زور"⁵⁸، فنلاحظ علاقة التماثل التي تجمع بين دلالة الكلمات المتجانسة التي تدور حول معنيي الدعوة والادعاء، وينشأ الاختلاف الدلالي باختلاف الصيغ

الصرفية، حيث يتيح الانتقال من مبنى صرفي لآخر توزع الدلالة الواحدة على كل الاحتمالات في ذهن المتلقي، وبالتالي فهي تشمل كل توقعاته

ويستعين الإبراهيمي بهذه الآلية البديعية في سياق فضحه للإدارة الاستعمارية التي يشبهها بالمطبخة: " في الإدارة الجزائرية مطبخة - ليست كالمطبخ - تطبخ فيها الآراء والأفكار في كل ما دق وجل من شؤون المسلمين... في هذا المطبخ طبخ التقرير العاصمي ملفوفا بتوابله، وفيه ولد محفوظا بقوابله ؛ ف جاء كما رأيناه وفيه طعم الإدارة ولونها وريحها، لو نطق لشهد بالمطبخ والطابخ "59، فيتيح جناس الاشتقاق تكرار مادة (طبخ) في هينات صرفية متعددة (مطبخة، مطابخ، تطبخ، مطبخ، طبخ) مما أضفى على النص عنصر التشويق وإثارة الفكر لدى القارئ، وأفاد هذا التكرار معنى الشمولية والإحاطة بكل ما يتعلق بهذا التقرير الدال على خداع هذه الإدارة ومكرها، كما أشاع في النص "موسيقى خاصة تساعد في زيادة حسن المعاني بما تنتطوي عليه من مفاجأة تثير الذهن وتقوي إدراكه للمعنى المقصود"60، ولعل هذا ما عناه الجرجاني (ت471هـ) في قوله: "واعلم أن النكتة التي ذكرتها في التجنيس، وجعلتها العلة في استجابة الفضيلة، وهي حسن الإفادة مع أن الصورة صورة التكرير والإعادة"61.

ويبقى الإقناع من الوظائف التي يؤديها هذا الفن البديعي في نثر الإبراهيمي لما يضيفه على الكلمات من قوة ناجمة عن التطريب، وقد قيل "قوة الحجاج من قوة كلماته"62؛ والتجنيس يضيفي على الكلمات قوة في ولوج أعماق المتلقي والتأثير فيه، ومن ثم إقناعه بالقضية التي يطرحها الكاتب، ولبيان هذه الوظيفة نورد قول الإبراهيمي منددا بتصرفات الحكومة الاستعمارية وسياستها في الجزائر: "ما زالت هذه الحكومة تمزج الصلف بالتصلب، والتردد بالتقلب، وتخلط الممانعة بالمدافعة، وتؤيد التخيل بالتحيل... وتدور على قطب قلق من المكاتب المتعاكسة، ورؤساء المكاتب المشاكسين، وعلى تواطؤ في التباطؤ، يفني الآمال ويضني الأملين، ويضل الأعمال ويميل العاملين"63.

فهيمن الجنس على النص ويتجلى منوعا في شكل مقابلات ثنائية، فيشيع في النص جوا نغميا يوهم المتلقي بتكرار الكلمة الواحدة، ليتفطن لاختلاف المعنى، ويقف على الدلالة مذعنا للفكرة المطروحة.

ثانيا- السجع: في عرف البلاغيين هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، وهذا معنى قول السكاكي (ت626هـ): الأسجاع من النثر كالقوافي في الشعر"64، وهو من الصور البديعية الشائعة في النثر العربي القديم كونه "وسيلة جيدة لحفظ كلامهم من الضياع والنسيان، إذ تعين موسيقاه على سرعة الحفظ بما تحققه للكلام من قدرة على استمالة المتلقي وحمله على الإصغاء والتدبر"65، وهذا ما جعل العلوي (ت745هـ) يبين مكانته بين فنون البديع قائلا: "اعلم أن هذا النوع من علوم البلاغة كثير التداور، عظيم الاستعمال في السنة البلغاء، ويقع في الكلام المنثور، وهو في مقابلة التصريح في الكلام المنظوم والموزون في الشعر كما سنقرره"66.

ونجد لهذا المحسن حضورا مكثفا في نثر الإبراهيمي حيث يؤدي وظيفة نصية هامة كونه يعمل على تآزر أجزاء النص بفضل التشابه الحاصل بين نهاية الفقر وتمائل عدد الكلمات التي تعتمد على التوزيع الصوتي والتكرار الفونيمي، مما يؤدي إلى ربط الجمل وتلاحمها في النص، ومن ذلك قوله: "وكلهم لا يعرفون معنى للعيب إذا امتلأ الجيب، ولا يأبه للعار وإن دخل النار"67، حيث يستخدم في كلمة فونيميا أو أكثر سبق استخدامه في كلمة أخرى، ولهذا رأى فاندايك (Van Dyck)* أن مثل هذه الأنماط يجب دراستها بوصفها علاقات تربط بين العناصر المتكرر فيها الفونيم"68، وهو سجع مركب اعتمد حرف الباء:

(العيب، الجيب) وحرف الراء: (العار، النار) وهي صورة بديعية مركبة بين الجناس والسجع، واعتمدت على أصوات مجهورة وهو ما يتماشى ومعنى الفقرة .

ويؤدي السجع وظيفة دلالية لتمييزه بمؤثراته الصوتية المشحونة بالدلالة يمكن أن يشكل واصلا لغويا وجماليا بين الأديب والمتلقي، كما في قول الشيخ متسائلا: "كيف تنسى العدل أمة لبثت في ظلمات الظلم أحقابا، وعقبت في ظل يحمومه أعقابا؟، أم كيف تذكره بعد أن محت آيته آية السيف، فلم تنعم منه بالمامة الطيف؟"⁶⁹، فالجناس المضارع بين (أحقابا/أعقابا) واللاحق بين (السيف/الطيف) يعمل على "إبراز الفرق عبر درجة قصوى من التشابه، وعلى محورين مختلفين للفرق والتشابه، الفرق الدلالي والتشابه الصوتي، ولأنه كذلك فإن الفجوة - مسافة التوتر فيه - أكثر حدة وبروزا، وهو أكثر خلخلة لبنية التوقعات لدى المتلقي"⁷⁰، فالتفاعل بين الفرق الدلالي القائم بين لفظي الجناس والاتحاد الصوتي بينهما يخلق جسراً ثابتاً تتحرك عليه العلاقة بين اللفظ والمعنى. فالموسيقى تستقطب اهتمام المتلقي إلى ما ورائها من فرق دلالي عميق بين لفظي الجناس (السيف/الطيف) و(أحقابا/أعقابا)، وهكذا يجذب التعبير انتباه المتلقي وفكره بين التشابه الصوتي بإيقاعه والفرق الدلالي بعمقه، منطلقا من الإيهام المنوط بالتشابه، منتهيا إلى الدهشة المنوطة بإدراك عمق المفارقة.

وهكذا يبدو الجناس أداةً فنيةً ذات طبيعة تركز على قاعدة صوتية إيقاعية، وتمتد - بحسن توظيفها - إلى آفاق تعبيرية دلالية ثرية.

ويلعب السجع دورا رئيسا في التأثير في المتلقي وتقوية المعنى في نفسه، وهذا ما نراه في السجع المتوازي وهو ما توازت فيه الفاصلتان وزنا وتقنية⁷¹، وتتجلى هذه الوظيفة في قوله مبينا حقيقة الاستعمار: "الاستعمار عمل أوله ختل، وآخره قتل، وشر لا بقاء عليه، ثم لا بقاء له، ووحش مروض آخر صرعه راضه، ومرض آكل يأتي على المكاسب، ويثني بالمواهب، ومخلوق لئيم يدان ولا يفي، وينتقم ولا يشتهي، ويستأصل ولا يكتفي، ويجاهر بالسوأى ولا يختفي"⁷²؛ فالجرس الموسيقي قد أكسب الكلام "لونا من الموسيقى المؤثرة بالإضافة إلى أن الصوت النابع من اللفظ هنا صدى لإحساس الشاعر"⁷³، حيث شكل السجع متواليات إيقاعية متوازية تتماشى والمعنى المقصود، وتسهم في سمو الفكرة في ذهن القارئ وتترك أثرا نفسيا بالغاه فيه .

ثالثا - لزوم ما لا يلزم: ويسمى "الالتزام" وهو من الصور التي تقع في الشعر و النثر، والمقصود به عند أهل البلاغة " أن يجيء قبل حرف الروي، أو ما في معناه من الفاصلة ما ليس بلازم في السجع"⁷⁴، ولا بد أن يكون هذا الفن البديعي تلقائيا منسوبا على السجية، هذا ما اتسم به في نثر الإبراهيمي الذي ورد فيه ليوّدي ووظائف عديدة منها الوظيفة النصية؛ كونه يشيع في النص جوا نغميا يسهم في تحقيق تماسك النص واتساقه تماشيا مع انسجام الأفكار، ومثال ذلك قول الإبراهيمي في سجع الكهان: "وحدثني الولي يا (ولية)، أيهما كان عليك بلية، ذاك الذي وردك زائرا أم هذا الذي وردك خائرا؟ إنهما لا يستويان، ذاك أسد غاب، رزقه في الناب، وهذا حلف وجار، رزقه على الجار، ذاك يعيش على فرائسه، وهذا يعيش على فضلات سائسه، ذاك رمز إقدام، وهذا موطئ أقدام، ذاك ورد الفرات زئيره، وهذا جاوز الفرات تزويره"⁷⁵؛ فالذي يجلو من هذه الفقرة أن الشيخ استطاع أن يحشد صورا بديعية متعددة، منها ما يقوم على المماثلة كالموازنة والتقسيم والجناس ولزوم ما لا يلزم، ومنها ما يعتمد على التضاد كالمقابلة، والسمة الأبرز هي هذا الجو النغمي والتناسق والانسجام الصوتي الناجم عن تماثل نهايات الجمل بأكثر من حرف،

وتوزيع هذه النهايات على خمسة أصوات مختلفة بين: (ولية، بلية)، (زائرا، خائرا)، (فرائسه، سائسه)، (إقدام، أقدام)، (زئيره، تزويره).

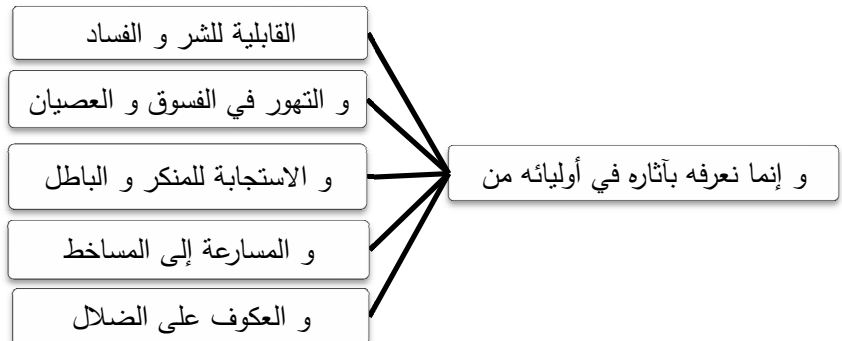
كما يؤدي التوزيع النغمي لهذا المحسن في نثر الإبراهيمي بعدا حجاجيا كونه يجلب اهتمام المتلقي مستميلا إياه للتدبر فيما يطرحه من أفكار والافتناع بها، ومن ذلك قوله: "ويل للعرب من حبل قد اضطرب، وشر قد حل ولا أقول اقترب، قسم الويل على العميل والخويل، فويل للعرب من ملوكهم، وويل للعجم من سلوكهم، وويل للروم من صعلوهم، جن على الأصفر ناره، وعلى الأبيض ديناره، وعلى الأسود فدامته واعتاراه، وعلى العربي ركه البطي، ولسانه النبطي"⁷⁶.

كما يسهم هذا المحسن في تكثيف المعاني فليس هذا الاتساق النغمي شكليا بحتا ولكنه خادم مطيع يجسد المعاني والأفكار المعتملة في نفسية الأديب، ونلمس هذا في قوله: "أيها الأعراب هل فيكم بقايا حرب أو محارب، دببت بينكم العقارب، وأنتم أقارب، فتكدرت المشارب، وتقوضت المضارب، وكهمت المضارب"⁷⁷، ولعل هذا ما جعل الجرجاني (ت471هـ) يشترط في حسنه عدم التكلف في قوله: "لا يحسن هذا النوع إلا إذا كانت الألفاظ تابعة للمعاني، فإن المعاني إذا أرسلت على سجيبتها، وتركت وما تريد طلبت لأنفسها الألفاظ، ولم تكتس إلا ما يليق بها"⁷⁸.

رابعاً- الموازنة: جاء في مقاييس اللغة أن "الواو والزاي والنون بناء يدل على تعديل واستقامة"⁷⁹، وفي لسان العرب: "وازنت بين الشئين موازنة و وزانا، وهذا يوازن هذا إذا كان على زنته أو كان محاذيه"⁸⁰، ومنه فإن الموازنة في اللغة تدل على الاستقامة والاعتدال والاحتذاء.

و الموازنة عند البلاغيين فن بديعي يحسن في الشعر والنثر، وهي "تساوي الفاصلتين في الوزن دون التقفية"⁸¹، وبين فضلها القاسم السجلماسي (ت704هـ) في قوله: "ذلك أنه تصيير أجزاء القول متناسبة الوضع، متقاسمة النظم، معتدلة الوزن، متوخى في كل جزء منها أن يكون بزنة الآخر، دون أن يكون مقطعاها واحدا"⁸².

وعليه فإن الموازنة في نثر الإبراهيمي من محسنات الإيقاع الجملي القائمة على التقسيم المتوازن للجمل، حيث يحقق في النص معيارا هاما من معايير تماسكه، ونلمس هذه الوظيفة النصية في قوله مبينا حقيقة الاستعمار وشيطانه: "وإنما نعرفه (الشیطان) بآثاره في أوليائه، من القابلية للشر والفساد، والاستجابة للمنكر والباطل، والتهور في الفسوق والعصيان، والمسارعة إلى المساخط، والعكوف على الضلال"⁸³، حيث أضفى هذا المحسن على النص توازيا تركيبيا⁸⁴، من خلال صحة التقسيم والموازنة بين هذه الأقسام كما هو مبين في الشكل التالي:



(شكل توضيحي رقم 06)

كما ينطوي هذا الفن على وظيفة حجاجية ؛ كونه آلية من الآليات المهمة في استمالة المتلقي والتأثير فيه وإقناعه من خلال التنغيم الصوتي المنبثق عن التوازي، وهذا ما نقف عليه في قوله مبينا أهمية العقل والحكمة والعدل في حياة الشعوب والأفراد: "إن القوة – إذا لم يزنها العقل - ضعف، وإن العلم – إذا لم تحطه الحكمة- جهل، وإن الملك إذا لم يحمه العدل زائل"⁸⁵، فيقوم النص على تواز تركيبي قائم على وحدة الصيغ نحويا وصرفيا، ونتج عن ذلك وحدة صوتية متناسقة⁸⁶ كما هو مبين في الجدول :

إن	اسمها	جملة شرطية معترضة	خبرها
إن	القوة	إذا لم يزنها العقل	ضعف
إن	العلم	إذا لم تحطه الحكمة	جهل
إن	الملك	إذا لم يحمه العدل	زائل

(جدول توضيحي رقم 02)

حيث يثير هذا التوازن بين الجمل انتباه المتلقي و يسهم في التأثير فيه. ويوظف الإبراهيمي هذا المحسن ببعد دلالي و نجده في بيانه لأهمية شهر رمضان في قوله: "إن رمضان يحرك النفوس إلى الخير، ويسكنها عن الشر، فتكون أجود بالخير من الريح المرسلة، وأبعد عن الشر من الطفولة البلهاء"⁸⁷، حيث تتوازن العبارات الدالة على فوائد رمضان .

خامسا- الاقتباس: جاء في مقاييس اللغة أن: "القاف و الباء و السين أصل صحيح يدل على صفة من صفات النار، ثم يستعار"⁸⁸، وفي لسان العرب: "القبس: النار، والقبس الشعلة من النار، في التهذيب" القبس شعلة من نار نفتبسها من معظم، و اقتباسها الأخذ منها... واقتبست منه علما أي استفدته"⁸⁹. ومنه فإن القبس في اللغة يدل على الشعلة من النار، واقتباسها، أي أخذها من معظمها، ثم توسع في استخدام هذه الكلمة مجازا لتدل على أخذ الجزء من الشيء، و منه اقتباس العلم.

ولم يبتعد البلاغيون عن هذا المعنى ؛ فالأقتباس عندهم "أن يضمن المتكلم كلامه من شعر أو نثر كلاما لغيره بلفظه أو بمعناه"⁹⁰ ؛ فهو فن بديعي يقوم على التداخل والتفاعل بين الموروث اللغوي والثقافي والنفسي للمتلقي، بهدف تنسيق الكلام، وتقوية الأفكار للتأثير في نفسية المتلقي سعيا لإقناعه بالحجة. وبما أن الثقافة الإسلامية العربية من أهم روافد الشيخ العلمية فقد جاء نثره مفعما بالأقتباس من النص القرآني والحديث النبوي الشريف و كلام العرب.

1- القرآن الكريم: بدا الخطاب القرآني متبلورا في أسلوب الإبراهيمي لفظا و معنى بشكل لافت، و من ذلك قوله في سياق فضح شیوخ الطرق الصوفية الموالية للاستعمار مبينا حب الشيطان لأولياته لقابليتهم للانقياد له: "صدق الله العظيم فإن الشياطين لا تنزل إلا على كل أفك أثيم"⁹¹، حيث لا يجد القارئ صعوبة في إدراك الارتباط المعنوي لهذا النص بقوله تعالى: (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ* تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ) [الشعراء/222]، وهو اقتباس من شأنه أن يستوقف المتلقي لتأمله فيرسخ المعنى في نفسه، كما يمنحه القدرة على تخيل صورة يكاد يراها، وهو اقتباس نابض بالدلالة والإيحاء.

ويطالعنا معنى قوله تعالى حكاية عن ذي القرنين: (فَاعْيُونِي بِقُوَّةٍ أَعَجَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا) [الكهف/95]، في مقال "إبليس ينهي عن المنكر" مبينا دور الاستعمار الذي يجند عملاءه لإشاعة

الفتنة، وزرع بذور التفرقة بين العرب والبربر: "وأعينوني بقوة أجعل لكم بين البربر وبين العرب ردما"⁹²؛ فيظهر للناس حقيقة هؤلاء العملاء الذين يشكلهم الاستعمار لخدموا مصالحه، والملاحظ أن الشيخ قد استطاع أن يصهر هذه الاقتباسات في نصوصه إلى الحد الذي لا يستطيع المتلقي فصله عن كلامه، حيث يجعله نسيجا جديدا مغايرا طافحا بالدلالات التي يقصدها.

ولا تخفى الصلة بين قوله تعالى في وصف اليهود: (سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ) [المائدة /42] في قوله مبينا حقيقة من تعينهم فرنسا في وظائف دينية أمثال "العاصمي" الذي عين مفتيا حنفيا: "ولا كعاصمي الزرد يأكل الدنيا بالدين، ويضل عن سبيل المهتدين؛ وجل دين الله أن يعلق بهؤلاء السماعين للكذب، الأكالين للسحت"⁹³، وهو اقتباس حجاجي يكشف للقارئ حقيقة هؤلاء استئناسا بكلام الله تعالى . ونجد أصداء قوله تعالى: (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا) [الكهف / 05]، في قوله: "كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء المستعمرين الجبارين محادة لله ولقدرته و خلقه"⁹⁴، فيتعلق معنى الآية الذي يرتبط بقول النصارى في حقه تعالى " اتخذ الله ولدا " بقول الفرنسيين " الجزائر فرنسية " فلو صح أن يكون لله سبحانه وتعالى ولد - كما قال النصارى- فإنه يصح أن تكون الجزائر فرنسية، وبهذا المعنى يأخذ الاقتباس بعدا تداوليا حجاجيا.

2- الحديث النبوي الشريف: يلجأ الإبراهيمي إلى استجلاب معان مقتبسة من الحديث النبوي الشريف، ومن ذلك ما استلهمه من قوله ﷺ: " لا يُلْدَعُ المؤمن من جُحْرٍ مرتين"⁹⁵، في تحذيره من الإنجليز وشرهم، يقول: "إن المؤمن لا يلدغ من الجحر مرتين، و قد لدغتم من الجحر الإنجليزي مرات فلم تحتاطوا و لم تعتيروا"⁹⁶.

وفي سياق حديثه عن الشباب الجزائري الذي ينشده ويتوق لرؤيته يقول: " أتمثله بانيا للوطنية على خمس، كما بني الدين قبلها على خمس"⁹⁷، حيث نلمح اقتباسه من قوله ﷺ: " بُنِيَ الإسلامُ عَلَى خَمْسٍ"⁹⁸، فشبه بناء الشباب للوطن ببناء الدين الإسلامي على الأركان الخمسة، مما يوحي بالارتباط بين الدين والوطن في فهم الإبراهيمي، وهو تشبيه قائم على الاقتباس يقوي معنى بناء الوطن في ذهن المتلقي ويؤكد.

3- كلام العرب: نجد حضورا قويا للشعر و الأمثال العربية في نثر الإبراهيمي، فمن الشعر قوله في الاستعمار الذي يحاول زرع الفتنة وخلق صراع لغوي بين العربية والأمازيغية في الجزائر: " إذا رضي البربري لنفسه الإسلام طوعا بلا إكراه، ورضي للسان العربية عفوا بلا استكراه، فأضيع شيء ما تقوله العوائل"⁹⁹؛ فيعود بنا إلى قول أبي العلاء المعريمن قصيدته " في سبيل المجد"¹⁰⁰: [بحر الخفيف] إذا هبَّت النُكْبَاءُ* بيني وبينكم*** فأهونُ شيءٍ ما تقولُ العوائلُ
فمحاولات الاستعمار أشبه ما تكون بقول العوائل، وهو قول يتحطم على صخرة واقع الجزائر الذي يتعايش فيه العربي والبربري بفضل العلم والعدل.

كما نلمح قول أبي الطيب المتنبي¹⁰¹: [بحر الطويل]

مَنْ يَهْنُ يَسْهَلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ*** مَا لَجُرْحِ بِمَيِّتٍ إِيْلَامُ

في سياق حديثه عن عواقب سكوت العلماء عن الضلال في الدين: " وأهان العلماء أنفسهم، فسهل الهوان عليهم، فأصبحوا أذل من وتد بقاع"¹⁰²؛ فالذي اعتاد الهوان يسهل عليه، كالميت الذي لا يتألم بالجراحة، حيث زاد المعنى قوة ورسوخا في ذهن المتلقي، ورشحه باقتباس ثان من قول عبد الرحمن بن حسان بن ثابت¹⁰³: [بحر الوافر]

وكنت أذل من وتد بقاع *** يشجع رأسه بالفهر واج*
و نلمح في قوله حاثا على نشر العدل: "أحيوا العدل و انشروه... فإن لم
تفعلوا فأيقنوا أن كل ما تنفقونه من جهد ووقت و مال في تمكين الاستعمار ضائع، ولا الحمد مكسوبا ولا
المال باقيا" ¹⁰⁴، قول المتنبي ¹⁰⁵: [بحر الطويل]
إذا الجود لم يُرزق خلاصاً من الأذى *** فلا الحمد مكسوباً ولا المال باقياً
وهو اقتباس ذو وظيفة حجاجية، فقد رشح معنى ضياع الجهد و الوقت و المال في تمكين
الاستعمار، واستلهم الإبراهيمي هذا المعنى تعزيزاً لبيان أهمية العدل في حياة المجتمعات فبغيا به لا ينفع
المال، ولا ينال الحمد.

ومن النصوص الحاضرة في نثر الإبراهيمي المثل العربي، ومنه قولهم: "عادت لعترها* لميس"،
وهو من أمثال العرب في الجاهلية، يضرب لمن يرجع إلى خلق كان قد تركه، والعتر: الأصل، ولميس:
اسم امرأة لها عادات شر تفارقها ثم تقتربها ¹⁰⁶، حيث يعنون به إحدى مقالاته، ويتكرر عنده ثلاث مرات،
فيستخدمه وتدا كلامياً يعود إليه في كل مرة يبين فيها عوائد الإدارة الاستعمارية مستلهما معناه ليكتشف عن
أفعالها الشنيعة و تصرفاتها الدنيئة في الجزائر، ومنها قوله: "عادت لعترها لميسنا في الصيف الماضي –
وقد ماتت تلك العوائد السيئة التي تنتهك فيها الحرمات و تستحل المحرمات – فأوعزت إلى صنائعها أن
يحيوها" ¹⁰⁷، فبعد أن ماتت عادة الزردة أعادت هذه الإدارة إحياءها بمنكراتها، و نستطيع أن نلاحظ كيف
أدى اقتباس هذا المثل وظيفة فعالة في تماسك النص و انسجامه، حيث انبنت بموجبه جل فقراته و انسجمت
في الوقت الذي ارتبطت به كل تصرفات الإدارة الاستعمارية في الجزائر .

الخاتمة:

حاولت الدراسة أن تقف على الصورة البديعية في نثر البشير الإبراهيمي من خلال نماذج منتقاة من
عيون البصائر، وهي من أرقى ما ألف في النثر العربي الحديث لما تميزت به من ثراء لغوي و فني يشهد
على علو كعبه في هذا المجال، واهتمت بتناول وظائف هذه الصورة في ضوء ما توصل إليه الدرس
اللغوي الحديث في مجال لسانيات النص، ونظريات الحجاج، و تم التوصل إلى النتائج التالية :

* تشكل الصورة البديعية ملمحاً هاماً من ملامح النص النثري لدى الإبراهيمي، حيث وردت فيه
وانتشرت انتشاراً لافتاً نوعاً و كما ؛ كما أنها وردت بصورة مكثفة ؛ فكثيراً ما نعثر على صور متعددة في
العبارة الواحدة، و على الرغم من كثرة ورودها فقد وردت عفوية وفقاً لما يتطلبه المعنى لا تكلف و لا
صنعة فيها، مما يدل على اقتدار لغوي بلاغي كبير لديه في مجال الكتابة النثرية .

* تجلت الصورة البديعية – على تعددها – في نثر الإبراهيمي بوظائف نصية هامة ؛ فهي آلية من
آليات اتساق النص و انسجامه، تعمل على التماسك النصي و الربط بين جملة أفكاره، وهذا من خلال
العلاقات التي تتيحها كالتضاد في الطباق و المقابلة، و التماثل و الانسجام الصوتي في الجناس و السجع،
والتوازي التركيبي في الموازنة و التقسيم و الترتيب .

* تجاوزت ألوان البديع في نثر الإبراهيمي وظيفة التحسين اللفظي و المعنوي إلى وظيفة إنتاج الدلالة
و تكثيفها و توجيهها بما يتماشى و السياق.

* يمكن القول أن نثر الإبراهيمي حجاجي بامتياز كونه يسعى لإصلاح المفاهيم و الأفكار و الدفاع عن
القضايا العادلة و توضيح الحقائق للناس، وهذا ما نلمحه في فنون البديع ذات الوظيفة التأثيرية من خلال ما

نتيحه من قوة نغمية و تطريبيه بالإضافة إلى عنصري الإيثار والتشويق الذي تضيفه على النص، و بالتالي فهي آلية من آليات استمالة القارئ وإقناعه بالفكرة التي يطرحها.
وختاماً فإن هذه الدراسة تسعى لفتح باب محاوره المفاهيم البلاغية واللغوية من خلال ما أفرزته الدراسات اللسانية الحديثة على غرار لسانيات النص والتداولية، والله الموفق للصواب والمعين عليه، والحمد لله رب العالمين .

قائمة المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن نافع .
- المؤلفات:
- 1- أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 1399 هـ - 1979 م.
 - 2- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د ط، د ت.
 - 3- بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 2، 1428 هـ - 1998 م.
 - 4- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1426 هـ - 2006 م.
 - 5- جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1998.
 - 6- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1989.
 - 7- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.
 - 8- الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، تح: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، ط 1، 1904 .
 - 9- سامي مكي العاني، شعر عبد الرحمن بن حسان الأنصاري، مطبعة المعارف، بغداد، 1971.
 - 10- السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، تح: الشريبي شريفة، دار الحديث، القاهرة، د ط، 1434 هـ - 2013 م.
 - 11- الشحات محمد أبو سنتيت، دراسات منهجية في علم البديع، دار خفاجي للطباعة و النشر، قليوبية، مصر، ط 01، 1414 هـ - 1994 م.
 - 12- شكري الطوانسي، البديع و فنونه مقارنة نسقية بنوية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 01، 2008.
 - 13- أبو الطيب المتنبي، ديوانه، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1403 هـ - 1983 م.
 - 14- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة.
 - 15- عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي، مطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، ط 1، 1419 هـ - 1999 م.
 - 16- أبو العلاء المعري، سقط الزند، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1376 هـ - 1957 م.
 - 17- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، مكتبة المثنى، بغداد، ط 02، 1368 هـ - 1962 م.
 - 18- محمد البشير الإبراهيمي أحمد طالب، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي - عيون البصائر- ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997.
 - 19- محمد علي فرغلي، ألوان البديع في ضوء الطبائع الفنية والخصائص الوظيفية، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، 1988.
 - 20- أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزوع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 01، 1401 هـ - 1980 م .
 - 21- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها و علومها و فنونها، دار القلم، دمشق، ط 01، 14016 هـ - 1996 م.
 - 22- أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت، ط 02، 1408 هـ - 1988 م .
 - 23- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، تح: عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت.

- 1- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: عماد بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، دت، ص190.
- 2- ينظر: السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، تح: الشربيني شريفة، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1434هـ-2013م، ص412.
- 3- د/ الشحات محمد أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع، دار خفاجي للطباعة و النشر، قليوبية، مصر، ط1، 1414هـ - 1994م، ص36.
- * collocation
- 4- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط01، 1997، 105/03.
- 5- د / عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي، مطبعة الإشعاع الفنية، القاهرة، ط 01، 1419هـ-1999م، ص43.
- 6- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، ص371.
- 7- ينظر: د/عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، (م، س) ص111.
- 8- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 509/03.
- 9- د/أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2006م، ص19.
- 10- د/جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1998، ص110.
- 11- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح:شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط1، دت، ص872.
- 12- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت، 15/12.
- 13- الخطيب القزويني، إيضاح التلخيص، تح: عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1989، ص431.
- 14- د/ شكري الطوانسي، البديع و فنونه- مقارنة نسقية بنيوية-، مكتبة الآداب، القاهرة، ط01، 2008، ص208.
- 15- محمد الشحات أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع، (م، س)، ص67.
- 16- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 178/03.
- 17- جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية، (م، س)، ص124.
- 18- الشحات محمد أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع، (م، س)، ص66.
- 19- الشحات محمد أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع، (م، ن)، ص67.
- 20- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 362/03.
- 21- المقصود بالسلم الحجاجي هو العلاقة الترتيبية للحجج، ينظر: أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج، (م، س)، ص20.
- 22- أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج، (م، ن)، ص22.
- 23- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 88/03.
- 24- حبنكة الميداني، البلاغة العربية -أسسها وعلومها وفنونها-، دار القلم، دمشق، ط 01، 1996م، 526/02.
- 25- القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح : علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 01، 1980م، ص477 - 478.
- 26- د / جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة و اللسانيات النصية (م، س) ص79.
- 27- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 445/03.
- 28- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 525/03.
- 29- القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع (م، س)، ص478-477.
- 30- د/أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج(م، س)، ص 128.
- 31- د/أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج(م، ن)، ص 128.
- 32- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 88/03.

- 33- أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (م، س)، 86/ 05.
- 34- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح:كمال مصطفى، مكتبة المثنى، بغداد، ط 02، 1368هـ- 1962م، ص149.
- 35- د/ بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة و مسائل البديع، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 02، 1428هـ - 1998م، ص213.
- 36- د/ بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة و مسائل البديع(م، ن)، ص215.
- 37- القاسم السجلماسي. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع (م، س)، ص355.
- 38- د/ الشحات محمد أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع(م، س)، ص 245.
- 39- د/ عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص48.
- 40- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 554/03.
- 41- د/ عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص49.
- 42- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 441/03.
- 43- د/ الشحات محمد أبو ستيت، دراسات منهجية في علم البديع(م، س)، ص 245.
- 44- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 445-444/03.
- 45- الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، تح:عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، ط01، 1904، ص 374.
- 46- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح:محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، د ط، دت، 03 / 524.
- 47- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 419/03.
- 48- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 450/03.
- 49- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية -أسسها و علومها وفنونها- (م، س)، 02 / 460.
- 50- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 348/03.
- 51- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 319/03.
- 52- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، مطبعة المقتطف، القاهرة، د ط، 1914م، 396/02.
- 53- حبنكة الميداني، البلاغة العربية -أسسها و علومها و فنونها- (م، س)، 02 / 485.
- 54- د/جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية، (م، س)، ص101.
- * أكل ما عليها من اللحم و العوارق الأسنان، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (م، س)، 118/10.
- 55- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 99/03.
- 56- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة(م، س)، ص10.
- 57- السيد أحمد الهاشمي، ينظر:جواهر البلاغة(م، س)، ص446.
- 58- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 508/03.
- 59- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 87/03.
- 60- د/ عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص42.
- 61- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة(م، س)، 13-12.
- 62- د/ أبو بكر العزاوي، اللغة و الحجاج(م، س)، ص129.
- 63- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 100/03.
- 64- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة(م، س)، ص222.
- 65- د / محمد علي فرغلي، ألوان البديع في ضوء الطبائع الفنية و الخصائص الوظيفية، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، 1988، ص148.
- 66- يحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز(م، س)، 18/3.
- 67- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 342/03.

- 68- ينظر: د/جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية(م، س)، ص123.
 * مستشرق و أديب أمريكي توفي سنة 1895م.
 69- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 362/03.
 70- كمال أبو ديب، في الشعرية، بيروت، 1987، ص 102.
 71- ينظر: جواهر البلاغة، السيد أحمد الهاشمي(م، س)، ص452.
 72- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 373-374/03.
 73- د/عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص42.
 74- الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة(م، س)، ص 406-407.
 75- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 520/03.
 76- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 599/03.
 77- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 601/03.
 * يقصد بالمضارب الأولى الخيام، و الثانية حد السيف، و كهم: لا يقطع، ينظر: ابن منظور، لسان العرب(م، س)، 127/13.
 78- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة(م، س)، ص13.
 79- ابن فارس، مقاييس اللغة(م، س)، 107 / 06.
 80- ابن منظور، لسان العرب، 206 / 15.
 81- الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة(م، س)، ص 404.
 82- القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع(م، س)، ص514.
 83- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 319/03.
 84- مصطلح لساني يراد به تماثل و تعادل المباني أو المعاني في سطور متطابقة الكلمات، أو العبارات القائمة على الازدواج الفني و ترتبط ببعضها، و تسمى عندئذ بالمطابقة أو المتعادلة أو المتوازية، ينظر: د / عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص07.
 85- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 349/03.
 86- د/عبد الواحد حسن الشيخ، البديع و التوازي(م، س)، ص55.
 87- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 573/03.
 88- ابن فارس، مقاييس اللغة(م، س)، 48 / 05.
 89- ابن منظور، لسان العرب(م، س)، 09-08 / 12.
 90- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية -أسسها و علومها و فنونها-(م، س)، 536 / 02.
 91- آثار محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 319/03.
 92- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 415/03.
 93- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 343/03.
 94- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 348/03.
 95- أخرجه البخاري (6133) في كتاب الأدب، و مسلم (2998) في كتاب الزهد و الرقائق.
 96- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 450/03.
 97- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، ن)، 517/03.
 98- أخرجه البخاري (4515) في كتاب الإيمان .
 99- محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 207/03.
 100- أبو العلاء المعري، سقط الزند، دار صادر للطباعة و النشر، بيروت، دط، 1376هـ - 1957م، ص 193.
 * النكباء: ربح تهب بين مهبي ريحين . و كنى بها عن هجره إياهم.
 101- أبو الطيب المتنبي، ديوانه، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، دط، 1403 هـ - 1983م، ص164.

- ¹⁰² - محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 310/03.
- ¹⁰³ - عبد الرحمن بن حسان الأنصاري، شعره، تح:د/ سامي مكي العاني، مطبعة المعارف، بغداد، 1971، ص18.
- * الفهر : حجر يملأ الكف . الواجي : من الوجئ و هو الدق و الضرب.
- ¹⁰⁴ - محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 373/03.
- ¹⁰⁵ - أبو الطيب المتنبي، ديوانه(م، س)، ص 442.
- * في رواية أخرى: عكرها، والعتروالعكر:الأصل، ينظر: ابن منظور لسان العرب(م، س)، 25/10.
- ¹⁰⁶ - أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تح:محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت، ط02، 1408هـ - 1988م، 49/02-50.
- ¹⁰⁷ - محمد البشير الإبراهيمي، آثاره-عيون البصائر-، (م، س)، 342/03.

المصطلح اللساني العربي بين صرامة النظرية وواقعية التطبيق

The Arabic linguistic term between the rigor of theory and the realism of application

د/ عبد القادر جعيد

مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط
janadjaid@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/13

تاريخ الإرسال: 2020/02/24

الملخص:

يُعد المصطلح اللساني المفتاح الأساسي لولوج العلوم الإنسانية، وعلى الرغم من أن اللغة العربية تمتاز بمرونة نظامها وغازارة الفاظها وتعدد طرائق توليد كلماتها إلا أننا نجد المصطلح اللساني العربي يُلقى بإشكالاته على الباحث المتخصص ناهيك عن طالب العلم. ومن بينها عدم انسجام نظرية المصطلح اللساني العربي على رغم من ووضوح المبادئ العامة لعلم المصطلح؟ وهل التراث اللغوي العربي فعلا يشكل ميدان خصب للمصطلح يمكن العودة إليه؟ وما هي الآليات العملية التي تمنحها اللغة العربية لمستعملها لتجاوز عقبات التطبيق؟ وقد سعى الباحث إلى مناقشة القيم النظرية للمصطلح اللساني ووظائفه العملية وسُبل تجاوز إشكالاته الواقعية بما يخدم البحث اللساني. وتوصلنا إلى أن اللغة العربية تمتلك رصيذا تراثيا غزيرا في ميدان المصطلح اللساني، حيث ما زالت هذه المصطلحات قادرة على أن توظف وتؤدي دورها العلمي بكفاءة لا تقل عن ما تؤديه نظيراتها في اللغات الغربية من جهة، ومن جهة ثانية تساهم في حلّ الكثير من المشكلات، خاصة تعدد المصطلح اللساني العربي، مما يُعيد للغة العربية ديناميكيته ومحوريتها في إنتاج المصطلح اللساني كما كانت في سالف أمرها. الكلمات المفتاحية: المصطلح؛ اللساني؛ النظرية؛ التطبيق؛ الآليات.

Abstract:

The linguistic term is the key to accessing the humanities. Although the Arabic language is characterized by the flexibility of its system and the abundance of words and the multiplicity of ways to generate its words, we find the term linguistic Arabic casts its problems on the specialist researcher not to mention the student of science.

Accordingly, the forms of research are centered on the causes of the theoretical imbalances in the Arabic linguistic term despite the clarity and general principles of terminology? Does the Arab linguistic heritage really constitute a fertile field for the term to be returned? What are the practical mechanisms that the Arabic language gives its users to overcome the obstacles of application?

All of these questions will be the content of the research answer, where he will discuss the theoretical values of the linguistic term and its practical functions and ways to overcome its real problems to serve linguistic research and restore the Arabic language dynamics and pivotal in the production of the term as it was in the past.

Conclusion: A summary of the research will be accompanied by the results reached with some recommendations that the researcher deems necessary.

Key words: Term; linguistic; theory; application; mechanisms.

مقدمة

إن المصطلح هو مبحث يصبُّ في صميم الدرس اللساني كونه يرتبط بالعلامة اللغوية من حيث أنها تمثل رمزا دلاليا يرتبط بمعنى مخصوص. وعلى الرغم من أن اللغة العربية تمتاز بمرونة نظامها وغزارة ألفاظها وتعدد طرائق توليد كلماتها إلا أننا نجد المصطلح اللساني العربي يُلقى بإشكالاته على الباحث المتخصص ناهيك عن طالب العلم.

وعليه تكون إشكالية البحث تتمركز في أسباب الاختلال النظرية في المصطلح اللساني العربي رغم وضوح المبادئ العامة لعلم المصطلح؟ وهل التراث اللغوي العربي فعلا يشكل ميدان خصب للمصطلح يمكن العودة إليه؟ وما هي الآليات العملية التي تمنحها اللغة العربية لمستعملها لتجاوز عقبات التطبيق؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تدفعنا إلى افتراض أن اللغة العربية اليوم غير قادرة على إنتاج مصطلحاتها العلمية بسهولة، وأن مواجهة التدفق المصطلحي لا يكون إلا من خلال قبول المصطلح اللساني الغربي، ولكي نقف على صحة هذه الفرضية أو دحضها سيكون مضمون المقال إجابة عليها حيث سيناقد القيم النظرية للمصطلح اللساني ووظائفه العملية، وسُبل تجاوز إشكالاته الواقعية بما يخدم البحث اللساني، ويُعيد للغة العربية ديناميكيته ومحوريتها في إنتاج المصطلح كما كانت في سالف أمرها، وفق رؤية منهجية واصفة يتخللها مسلك تحليلي.

إن المنتبج لمسار علم المصطلح يتبين له بوضوح أن هذا التخصص لم يصبح علماً مستقلاً إلا في السبعينات من القرن العشرين، على الرغم من أن البحث فيه كان قد نشط منذ أوائل ذلك القرن. ولكنّه طوال تلك الفترة كان يُنظر إليه على أنه من مباحث اللسانيات. فتارة كان يُعدّ فرعاً من فروع المعجمية لأنّه يهدف إلى وضع معاجم متخصصة، وتارة كان يُنظر إليه على أنه من مباحث علم الدلالة، لأنّه ينصبّ على فحص إشكالات المعنى، وتارة ثالثة يُعتبر متفرّجاً من نظرية الترجمة بسبب توسّع التواصل الدوليّ واحتكاك اللغات بعضها ببعض في مجال المصطلحات، وتبادلها أو اقتراضها¹، وإذا كانت اللسانيات فصلت القول باعتبارية الدليل اللغوي من خلال دروس سوسير ولفيف من علماء اللغة فإن مفهوم الاعتبارية أدهى وواظهر في علم المصطلح لهذا يحسن بنا في البداية أن نحدد المصطلح لغة واصطلاحاً ثم إبراز أهميته والمبادئ النظرية التي يرتكز عليها وبعدها سنذكر أهم العناصر التي تشكل المصطلح والشروط التي يجب توفرها في صياغته ومراحل هذه الصياغة. لنختم بالحديث عن مشكلات المصطلح اللساني العربي وأسبابه والنقاط المقترحة كحلّول عملية لهذه الظاهرة المصطلحية.

1- تعريف المصطلح لغة واصطلاحاً:

تعريفه لغة: لفظة المصطلح في العربية مصدر ميمي للفعل اصطاح وقد جاء في لسان العرب أن لفظ الاصطلاح يحمل معنى الصلح والتصلح حيث قال: "تصلح القوم فيما بينهم، والصلح: السلم، وقد اصطلحوا وتصلحوا واصّالحو مشددة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأدغموها في الصاد بمعنى واحد..."². وإلى نفس المعنى ذهب صاحب تاج العروس في المادة نفسها: "واصطلحا واصّالحو مشددة الصاد، قلبوا التاء صاداً وأدغموها في الصاد، وتصلحوا واصتلحا بالتاء بدل الطاء، كل ذلك بمعنى واحد"³.

تعريفه اصطلاحاً: لقد ذكر أبو العباس أحمد الفلقشندي 1418م في كتابه **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، المصطلح بما هو مفيد وما هو عتيد حين قال: "على أن معرفة المصطلح هي اللازم المحتم والمهم المقدم لعموم الحاجة إليه واقتصار القاصر عليه"⁴. أما الشريف علي بن محمد الجرجاني (1339-1413) فقد ذكر في كتاب **التعريفات** المتخصص في تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في عصره في الفنون والعلوم أن المصطلح هو "عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينها، وقيل الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل الاصطلاح إخراج الشيء من معنى لغوي آخر لبيان المراد، وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين"⁵.

أما تحديد معنى المصطلح في المعاجم الغربية فقد عُرف على أساس كلمة Term الانجليزية، و Terme الفرنسية ونستطيع بتحديد عام للمصطلح على أنه كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط) أو من كلمات متعددة (مصطلح مركب) وتسمى مفهوماً محدداً بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما⁶. ويعرفه الشهباني: "على أنه لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية"⁷. ويعتقد فهامي حجازي أن أفضل تعريف يمكن أن تقابل به الكلمة الاصطلاحية هو أنه مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها، أو بالأحرى استخدامها، وحدد في وضوح أو هو، أو هو تعبير خاص ضيق في دلالاته المتخصصة، واضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله ما يقابله في اللغات الأخرى، يرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد، فيتحدد بذلك وضوحه الضروري⁸.

2- أهمية المصطلح:

إن للمصطلح أهمية كبيرة في حياة الإنسان إذ به تتم عملية نقل العلوم بين البشر وفهمها وتفهمها؛ ذلك أن المصطلح يحتل موقع القلب من الجسم لأنه ترجمان العلوم وملخص لمفاهيمها، ونظراً لهذه الأهمية التي يحظ بها المصطلح في عملية نقل العلوم وشرح مضامينها فإن ماريا كابري ترى "أن المصطلح بصفته رمزا لغوياً يتركب من عنصري المفهوم والتسمية اللذين هما وجهان لعملة واحدة: وجه خاص بالتعبير، أي التسمية ووجه خاص بالمضمون الذي هو الفكرة أو المفهوم الذي تستند إليه التسمية"⁹. كما أن الديدوي يقول أيضاً¹⁰: الاصطلاح في اللغة المتخصصة في منتهى الأهمية؛ وتصلح المصطلحات لما يلي:

- تنظيم المعرفة على أساس العلاقات بين المفاهيم.
 - نقل المعرفة والمهارات والتكنولوجيا.
 - صياغة ونشر المعلومات العلمية والتقنية.
 - ترجمة النصوص العلمية والتقنية.
 - استخلاص وإيجاز المعلومات العلمية والتقنية.
- كما تعتبر المصطلحات الشفرات الأساسية في العلوم والسبيل لاكتساب ناصية المعرفة خاصة في زمننا الذي يوصف بعصر المعلومات¹¹.
- ويرتكز البحث المصطلحي على جملة من المبادئ النظرية التي أرسى أوجين فوستر معالمها والتمثلة فيما يلي¹²:
- اعتبار تحديد المفاهيم وتصنيفها أساس كل عمل مصطلحي.

- تخصيص مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد وذلك بالتخلص من الترادف والاشتراك اللفظي وكل ما يؤدي إلى الغموض أو الالتباس في اللغة العلمية والتقنية.
- الانطلاق من المفاهيم والعلاقات القائمة بينها بدلا من الانطلاق من المصطلحات للوصول على المفاهيم.
- اعتماد مبدأ الاقتصاد في اللغة ومراعاة الاستعمال عند وضع المصطلحات؛ وذلك حتى يسهل تداولها بين جمهور المتكلمين.
- عدم اعتبار السياق المصطلحي أثناء وضع مفهومه أو تحديد خصائصه، فالمفهوم مستقل عن السياق.
- التسليم بأنّ الجهد المصطلحي ممارسة تقييسية غايتها تحقيق مطلب التوحيد المصطلحي.
- القول بأن علم المصطلح هو علم منفتح على العلوم المجاورة في بناء مقولاته (علم المنطق، اللسانيات علم التصنيف، الإحصاء، الإعلامية).
- ولما كان المصطلح بهذه الأهمية سواء على المستوى التقني البحث أو اللساني مما جعله ذو تدفق هائل إلى اللغة العربية عن طريق الترجمة أو التعريب لسدّ الفجوات المعجمية؛ نتج عنه فوضى مصطلحية ضاعفت المشكلة وزادت الطين بلة.
- لهذا كان من الواجب التقيد بالشروط العلمية والضوابط التقييسية التي تقوم على جانبين جانب منطقي، وجانب لغوي¹³؛ فالجانب المنطقي ونقصد به التصورات الذهنية، والجانب اللغوي الذي يركز على الطرق الشكلية لوضع المصطلح.

3- عناصر تشكيل المصطلح:

يتشكل المصطلح من ثلاثة عناصر أساسية على النحو التالي:

- الشكل:** ويجب أن يراعى فيه الجانب الصوتي والصرفي طبقا لقواعد اللغة العربية كونه يمثل رمزا لغويا ذا طابع خاص تتحقق فيه خاصية الاعتبارية غير أنّ هذه الاعتبارية في العلامة اللغوية "لا ينبغي أن يفهم منها أنّ الدال خاضع لمحض اختيار المتكلم بل إنّ له ليس بوسع الفرد أن يلحق أي تغيير بدليل قد اتفقت عليه مجموعة لغوية ما"¹⁴، أي أنّ الاعتبارية تعني أن ليس لها صلة طبيعية بالمدلول.
- وقد اعترض على سوسير في مبدأ الاعتبارية إ. بنفست (Benveniste) اللساني الفرنسي حيث يرى أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تلازمية، يقول: إن المفهوم ثور (bœuf)، هو قسرا مماثل في ذهني للمجموع الصوتي (الدال)... فكيف يكون الأمر غير ذلك؟ إنهما معا منطبعان في عقلي، وهما معا يتداعيان في أي ظرف من الظروف"¹⁵.

المفهوم: وهو بناء عقلي فكري مشتق من شيء معين، فهو بإيجاز الصورة الذهنية لشيء معين موجود في العالم الخارجي أو الداخلي... ولكي نبلغ هذا البناء العقلي في اتصالاتنا يتم تعيين رمز له ليدل عليه¹⁶، فالمصطلح إذا مرتبط بالصورة الذهنية أو ما عبر عنه دوسوسير بالمدلول وهو الوجه الثاني للعلامة اللغوية أو (الدليل اللغوي) signe وفيها يرتبط مع الدال بصورة اعتبارية، مما يجعل الفكرة أو المضمون داخل بنية الألسنة لا واقعا متعاليا عنها أو خارج نطاقها كما زعم أصحاب التفكير الفلسفي الأوربي القديم¹⁷. ولأن المفاهيم ميزتها الاتساع والتعقيد مما قد يُصعب عملية وضع المقابل المصطلحي لها. هذا أدى ببعض الباحثين إلى القول بأن المصطلح يستعمل للتعبير عن المفهوم المعين دون الاحاطة به إحاطة كاملة¹⁸.

زيادة على الشروط الثلاثة التي ذكرناها سلفا يُضاف إليها شروط عامة، والتي يتطلّبها وضع كل لفظ للدلالة على معنى، وهي الوضوح الذي نتجنب معه اللبس والغموض والبساطة والمناسبة والإيجاز

الذي يساعد عليه الوسائل الصرفية كعناصر الإلحاق من السوابق ولواحق على أن لا يتعدى الإيجاز حدود المفهومية وهي معيار ضروري في استعمال المصطلح الفني¹⁹.

ميدان المصطلح: أي تحديد مجال اختصاص الرمز اللغوي (المصطلح) الذي ينتمي إليه في المنظومة المفاهيمية في ظل شبكة العلاقات القائمة بين المفاهيم المنتمية إلى نفس المجال الدلالي والحاملة لبصمة المعنى، مع الحرص على رصد تقاطعات العلوم ذات الصلة كالمنطق في تحديدها والفلسفة في ما هيأتها واللغة في بنيتها القواعدية والمعجم في امتداداته اللفظية والمعنوية.

إن الأخذ بهذه الاعتبارات يجعل من ميدان المصطلح وإن ظهر مُنفتح الأفق إلا أنه محدد المفاصل ومميز لنقاط التماس، مما يجعله يتفاد الازدواجية المصطلحية في اللغة الواحدة بتطبيق منهج المقارنة، ومُزيحاً بذلك إشكالات الاشتراك اللفظي والترادف معاً²⁰.

لهذا يُشترط في المصطلح العلمي أن يستوفي ما يلي²¹:

- ✓ اتفاق العلماء للدلالة على معنى من المعاني العلمية.
- ✓ اختلاف دلالاته الجديدة عن دلالاته اللغوية الأولى.
- ✓ وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلوله الجديد ومدلوله اللغوي.
- ✓ الاكتفاء بلفظة واحدة للدلالة على معنى علمي واحد.

4- مراحل وضع المصطلح:

إن عملية وضع المصطلح عملية معقدة وليست بالبساطة التي يعتقدونها بعض المندفعين وراء الترجمات الحرفية دون وعي وإدراك إلى مآلات هذه العملية الدقيقة، لهذا وجدنا عبد المالك مرتاض حدد أربع مراحل لولادة المصطلح نختصرها على النحو التالي²²:

المرحلة الأولى: المعرفة الرصينة بالسياقات التي قد تطرأ على المصطلح على محور الزمن، والحس الدلالي بخلفية المفاهيم التي تحيط بالمصطلح لدى واضعه.

المرحلة الثانية: البحث عن الأصول الاشتقاقية للمصطلح في لغة المصدر والتي غالباً ما تكون إغريقية أو لاتينية.

المرحلة الثالثة: الوقوف على الاستعمال الصوتي، والصرفي، والنحوي للمصطلح حتى نأمن اللبس في المعنى ونظفر بالخفة في البنية.

المرحلة الرابعة: يلجأ بعض العلماء المتخصصين إلى الأخذ من المعاجم اللغوية العامة لوضع مصطلحات في ميدان تخصصهم من منطلق التجربة والخبرة.

وعلى الرغم من هذه القيم النظرية التي تحيط بمنهج المصطلح العلمي وآليات ضبطه ووضعها إلا أننا نلمس مشكلات حقيقية على مستوى التطبيق وأثناء الاستعمال الفعلي للمصطلح في مضمار التخصصات اللسانية مما جعل المسألة حرة بالفحص من جهة، والبحث عن حلول عملية لهذه الظاهرة من جهة ثانية.

ويمكن أن نجمل بعض هذه المشكلات التي تم رصدها في هذا الميدان ما يلي:

✓ إن التخلف العلمي والتقني الذي تعيشه الأمة الإسلامية عموماً والأمة العربية خصوصاً نجم عنه تبعية مصطلحية لا سبيل للانفكاك عنها إلا بقفزة حضارية تنهض بالبحث العلمي وتفسح المجال أمام الباحثين لإنتاج العلم والمعرفة وصناعة مصطلحاتها باللغة العربية كما كانت في سالف أمرها. ولا بأس في العودة إلى التراث العربي للبحث عن المصطلحات المقابلة للمصطلح الأجنبي كمرحلة أولى

مما يقتضي أن نكون على دراية واسعة بالألفاظ العلمية الموثقة في المعاجم العربية، وفي مختلف الكتب العلمية القديمة²³، وقد أكد على ضرورة البحث في الموروث العربي فهمي حجازي أيضا بقوله: ولا يقتصر البحث في المصطلحات في التراث العربي على قطاعات معرفية محدودة، بل يتناول بالضرورة كل فروع المعرفة المدونة باللغة العربية على مدى قرون منذ بداية الحركة العلمية في إطار الإسلام، وحتى بداية الاتصال الحديث بالحضارة الغربية²⁴.

✓ تفاقم أزمة توحيد المصطلح؛ وهي مشكلة قديمة جديدة فمنذ نشأة المدارس النحوية (البصرة والكوفة) اصطحبت معها هذه الأزمة التي لم تُحل حتى اليوم. فقد اختلفت المدرستان في الكثير من المصطلحات اللغوية نذكر بعضها على سبيل التمثيل للحصر، حيث نجدهم اختلفوا في المصطلحات التالية: الكناية، النعت، التفسير، حروف الجحد، التشديد، الغاية هذا عند مدرسة الكوفة يُقابلها على الترتيب الضمير، الصفة، التمييز حروف النفي، التوكيد، الظرف عند مدرسة البصرة²⁵.

✓ اختلاف المصطلح في لغة المصدر، بل تعدد صوغ المصطلح عند نفس الكاتب من مرجع لآخر مثل ما نجد عند إبراهيم أنيس لمصطلح consonant (الساكن)، vowel (صوت لين) في كتابه الصوت اللغوية، وحرف حركة في كتابه من أسرار اللغة²⁶، ومنه كذلك مصطلح phoneme الذي يقبله فونيم، صوتم، صوتيم، صوتيه، morpheme و يقبل بمورفيم، صيغم، صرفيم، صرفية، و lexeme يقبل هو الآخر بعدة تسميات في العربية وحدة معجمية، لكسيم، مفردة، مجردة، مأسل، ومصطلح linguistique يقبله اللسانيات الألسنية، علم اللغة، علوم اللسان اللغويات، الألسنيات، اللسانيات وغيرها قد تجاوزت العشرين على رأي المسدي²⁷.

وقد أرجع الأمير مصطفى الشهباني (1893م-1968م) هذا الاختلاف في المصطلح إلى جملة أمراض نفسية وضغوط أجنبية حيث نجد منهم من يعمل لتلبية هوى في نفسه وتعشقا لهذه اللغة، وثان يعمل مدفوعا بالغرور وحب الظهور، وثالث للتجارة وما فيها من كسب للمال، ورابع لتلبية لرغبات دول أجنبية تريد بث نفوذها بطرائق الثقافة وهلم جرا.

✓ عدم مسايرة صنع المصطلح اللساني العربي للسرعة التي يسير بها إنتاج وصناعة المصطلح اللساني الغربي حيث نجد هذا الأخير فرض واقع استعماله تحدٍ للمصطلح اللساني العربي، الذي بات يُعاني التهميش والإقصاء، وقد شعر بعض اللغويين العرب بهذه الخطورة فعبّر عنها بقوله: إن تحرك اللغة العربية في هذا الميدان كشأنه في ميادين ثقافية وعلمية أخرى، اتسم بالبطء الذي لا يتيح مواكبة الركب، ولم يوفق اللغويون العرب في تلافي حدوث تراكم في المصطلحات التي يتعين نقلها من اللغات الأخرى، ولم ترق الجهود الفردية المنفرقة إلى مستوى التحدي²⁸.

✓ أن الثقافة العربية اليوم باتت مرتبطة بالترجمة والتعريب وتبعاً لذلك نشأ عقد ضمني أصبح هو الإطار العام لوضع المصطلح العلمي عموماً واللساني خصوصاً مما جعله رهين المصطلحات الغربية يظهر بظهورها ويأفل بأفولها²⁹.

خاتمة:

إن اللغة العربية وعاء لا ينضب في وضع المصطلحات عموماً واللسانية خصوصاً، وإننا لنجد مباحث تتعلق بالمصطلح في تراثنا اللغوي العربي تدعو إلى الفخر لدقتها وعلميتها تناظر أرقى الدراسات الحديثة في علم المصطلح وهذا يعطي للبحث المصطلحي في العربية شرعية الوجود وأفاق رحبة

للاستشراف، خاصة إنّ إمكانات اللغة العربية بوفرة جذورها ومرونة نظامها الصوتي والصرفي، وطواعيتهما لاستيعاب المعاني وصبها في قوالب والفاظ تُنسج على منوال العربية من السهولة بمكان. وعلى الرغم من البعد الزمني لتاريخ ميلاد هذه المصطلحات اللسانية إلا أنها مازالت قادرة على أن توظف وتؤدي دورها العلمي بكفاءة لا تقل عن ما تؤديه نظيراتها في اللغات الغربية من جهة، ومن جهة ثانية تساهم في حلّ الكثير من المشكلات، خاصة تعدد المصطلح اللساني العربي الذي أصبح رهين لثقافة لسانيين عرب تشربوا مفاهيمهم من مدارس غربية ومن مناهج متباينة، بالإضافة إلى نزوات شخصية، وأنانية قطرية.

إن الباحث في ميدان صناعة المصطلح العربي يكتشف بسهولة أن أزمة المصطلح اللساني العربي التي باتت هاجس تؤرق كل غيور عن اللغة العربية التي ما ضقت يوماً بأهلها؛ فكيف تضيق اليوم على وضع أسماء لمخترعات على تعبير الشاعر حافظ إبراهيم؟ ولحلّ هذه المشكلات التي تم تشخيصها في هذا المقال نقترح بعض الحلول العملية التي يمكن من خلالها ردم هذه الهوة والتقليص من آثارها السلبية وفتح الأفق لعملية الإبداع المصطلحي العربي إذا صدقت النوايا.

بعض الاقتراحات العملية:

- التزام خطة منهجية واضحة يتم إعدادها من خبراء متخصصين ترصد فيها الاحتياجات المصطلحية وما يقابلها من آليات صوغ المصطلحات اللسانية في اللغة العربية كالأشتقاق وما تحمله صيغته من معاني، والنحت، والتعريب، والاقتراض.
- توظيف المصطلحات التراثية الموثقة في المصنفات العربية القديمة ذات الصلة بعلم اللسان واستغلال بنوك المصطلحات العربية وما أنتجته المجامع العربية، وعدم إهدار الوقت في البحث عن مصطلحات جديدة.
- تشكيل فرق بحثية متخصصة في صناعة المصطلح، وتزويدها بالمهارات والتقنيات الحديثة اللازمة لهذه المهمة الصعبة.
- العمل على سرعة الترويج للمصطلح اللساني عبر الوسائط، ووسائل التواصل مما يضيق مجال تعدد المصطلح بين اللغويين العرب ولا يترك فرصة لذبوع المصطلح اللساني الغربي ويصبح واقع استعمال لا مناص من قبوله.
- إنشاء بوابة الكترونية للمصطلح بحيث يوضع فيها المصطلح المقترح مما يفتح نقاشات حوله، ويعطي الفرصة للباحثين والمهتمين للمساهمة في بلورة المصطلح الجديد الأكثر قبولا وفق آلية من آليات اللغة العربية المناسبة لذلك.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- عثمان بن طالب، علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة، في منشورات عكاظ، الرباط.
- 2- ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين، 630هـ - 711 هـ)، لسان العرب، مادة صلح، دار الجليل، بيروت، لبنان، بدون طبعة، 1988، ج3.
- 3- الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الرزاق 1145-1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تق مصطفى حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 4- القلقشندي (أبو العباس أحمد، ت821هـ-1418م)، صبح الأعاشي، دار الكتب المصرية، القاهرة، (1340هـ - 1922م) ج1.
- 5- الجرجاني (علي بن محمد بن علي الشريف الحسني 740هـ-816هـ)، التعريفات، تق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003.
- 6- يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1 2008.
- 7- محمد الديدوي، الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001.
- 8- محمود فهمي حجازي، علم المصطلح، مجمع القاهرة، عدد59، 1986.
- 9- الديدوي محمد، الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.
- 10- عبد اللطيف الريح، مدخل إلى علم المصطلح، منشورات جامعة الملك فيصل، 1975.
- 11- محمد حلمي هليل، خطوات نحو تقييس المصطلح اللساني في الوطن العربي، الندوة التقييس والتوحيد المصطلحيان في النظرية والتطبيق، تونس، مارس 1986.
- 12- دوسوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1985.
- 13- فيلبر، standardization of terminology، فيينا، 1985.
- 14- عز الدين مجدوب، المنوال النحوي العربي، دار علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1998.
- 15- العبودي عبد الكاظم، تأملات في الخطاب الجامعي، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2004.
- 16- محمد حلمي هليل، المصطلح اللساني بين الترجمة والتعريب، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع21، ص113، 114.
- 17- مصطفى الشهباني، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1965.
- 18- أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، 2006.
- 19- عبد المالك مرتاض، صناعة المصطلح في العربية، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد2، 1999.
- 20- مصطفى الشهباني، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ط2، 1965.
- 21- وليد محمد السرايبي، فوضى المصطلح اللساني، مجلة اللغة العربية، دمشق، 2008، مج83، ج2.
- 22- شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7.
- 23- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1958.
- 24- إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978.
- 25- عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، 1984م.
- 26- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

²⁷-Cabré,M,Térésa ?La Terminologie ;Théorie,méthode et application,trad du catalan par MoniqueC Cornier et John Humbly,p.u.ottawa/armand colin,Paris,1998.

²⁸-Emile Benveniste ,problèmes de linguistiquegénérale ,Paris Gallimard,1966,T1.

الهوامش:

- ¹ - عثمان بن طالب، علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة، في وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب، إعداد عبد القادر الفاسي الفهري وآخرين، منشورات عكاظ، الرباط.
- ² - ابن منظور(أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين، 630هـ - 711 هـ) ، لسان العرب، مادة صلح، دار الجيل، بيروت، لبنان، بدون طبعة، 1988، ج3، ص462.
- ³ - الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الرزاق 1145-1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تق مصطفى حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص592.
- ⁴ - القلقشندي (أبو العباس أحمد، ت821هـ-1418م)، صبح الأعاشي، دار الكتب المصرية، القاهرة، (1340هـ -1922م) ج1، ص7.
- ⁵ - الجرجاني (علي بن محمد بن علي الشريف الحسني 740هـ-816هـ)، التعريفات، تق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص32.
- ⁶ - يوسف وغليسي، اشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1 2008، ص24.
- ⁷ - ينظر محمد الديدوي، الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001، ص275.
- ⁸ - محمود فهمي حجازي، علم المصطلح، مجلة مجمع القاهرة، ع59، 1986، ص54.
- ⁹ -Cabré,M,Térésa ?La Terminologie ;Théorie,méthode et application,trad du catalan par MoniqueC Cornier et John Humbly,p.u.ottawa/armand colin,Paris,1998,P168.
- ¹⁰-الديدوي محمد، الترجمة والتعريب بين اللغة البيانية واللغة الحاسوبية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص275.
- ¹¹ - ينظر عبد اللطيف الريح، مدخل إلى علم المصطلح، منشورات جامعة الملك فيصل، 1975، ص3.
- ¹² - ينظر المرجع نفسه، ص7.
- ¹³ - ينظر محمد حلمي هليل، خطوات نحو تقييس المصطلح اللساني في الوطن العربي، الندوة التقييس والتوحيد المصطلحيان في النظرية والتطبيق ، تونس، مارس1986، ص5 إلى 18.
- ¹⁴ - دوسوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1985، ص113.
- ¹⁵-Emile Benveniste ,problèmes de linguistiquegénérale ,Paris Gallimard,1966,T1,p51.
- ¹⁶ - فيلبر، standardization of terminology، فيينا، 1985، ص13.
- ¹⁷ - عز الدين مجدوب، المنوال النحوي العربي، دار علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس، ط1998، ص78.
- ¹⁸ - العبودي عبد الكاظم، تأملات في الخطاب الجامعي، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2004، ص107.
- ¹⁹ - ينظر محمد حلمي هليل، المصطلح اللساني بين الترجمة والتعريب، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع21، ص113، 114.
- ²⁰ - ينظر مصطفى الشهباني، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1965، ط2، ص176 وما بعدها.
- ²¹ - أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، 2006، ص9.

- 22- ينظر عبد المالك مرتاض، صناعة المصطلح في العربية، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد2، 1999، ص23، 22 وما بعدها.
- 23- مصطفى الشهباني، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ط2، 1965، ص93.
- 24- وليد محمد السراقبي، فوضى المصطلح اللساني، مجلة اللغة العربية، دمشق، 2008، مج83، ج2، ص391.
- 25- ينظر شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7، ص165 وما بعدها.
- 26- ينظر إبراهيم، أنيس الأصوات اللغوية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1958، ص26 وينظر أيضا من أسرار العربية، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط1978، ص6، 171.
- 27- عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، 1984م، ص72.
- 28- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص391.
- 29- ينظر محمد ساخي ومحمد نايت الحاج، المصطلح العلمي بين الصياغة والتداول، اللسان العربي، عدد50، 2001، ص92.

المقطع الصوتي عند الفيلسوف الفارابي (-339ه) The Voice of the philosopher Al-Farabi (-339)

طالبة دكتوراه زهرة رقيق* المشرف: د/ محمد مقدم

جامعة أحمد زبانة غليزان

مخبر الانتماء: اللغة والتواصل

reguiegzohra1@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/02

تاريخ الإرسال: 2019/10/25

الملخص:

توقفت هذه الورقة البحثية عند الدراسة الصوتية للفارابي في ضوء علم اللغة الحديث، إذ تناولت بالبحث والتقصي عن المقطع الصوتي، والذي يعدّ الفارابي الرائد الأول والسباق في استعماله، واستيعاب معناه، وذلك من خلال الوقوف على مفهومه وإدراك مجمل أشكاله التي جاء بها الفارابي، وما أثبتته معطيات الدرس الصوتي الحديث. **الكلمات المفتاحية:** اللغة؛ اللسانيات؛ الصوت؛ المقطع؛ الدلالة.

Abstract:

This paper was stopped at the sound study of Al-Farabi in the light of modern linguistics, as I dealt with research and investigation of the audiotrack, which is the leading Al-farabi in its use and understanding of its meaning, by understanding the concept and understanding of all forms that came by Al-farabi and demonstrated by the data of the modern voice lesson.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والمحمود الله جلّت آلاؤه والمصلّى عليه النبي وآله وبعد:
تتمايز اللغات فيما بينها ذلك أنّ لكل لغة من لغات العالم نظام مقطعي تتميز به عن غيرها، وتحدد من خلاله الخصائص البنوية لنسيج كلماتها، ومن الواضح أنّ هذا الاختلاف شكّل عائقاً أمام الباحثين في تحديد مفهوم واحد للمقطع الصوتي، فاختلّفت تعريفاتهم له حسب اختلاف نظام كل لغة، وللغة العربية نظام صوتي خاص بها، يحدّد أبنيتها ويرسم كيانها، وينطلق هذا النظام من أصغر وحدة نطقية ألا وهي المقطع وبناءاً على هذا يتبادر إلى الأذهان الإشكال التالي: ما هو المقطع؟ وما هي أنماطه؟
تتجلى أهمية هذه الورقة البحثية في محاولة تتبع الجذور العميقة لمصطلح **المقطع الصوتي** في التراث اللغوي القديم، ومعرفة أنماطه عند كل من القدماء والمحدثين، وخصّصت دراستي **للفيلسوف الفارابي (339ه)** بحكم أنّه أول من جاء بمصطلح ومفهوم المقطع الصوتي وكانت لي نظرة خاصة في أنواع المقاطع.

* المؤلف المرسل.

فالمقطع الصوتي "تركيب متماسك لا يمكن تفكيكه أو عزل أصواته عن بعضها"¹، كما يعتبر المقطع الصوتي الرابط الأهم من الروابط اللفظية التي تجعل العلاقة لصيقة بين الأصوات ضمن الكلمة أو كلمتين متجاورتين.

و يمكننا أن نلاحظ في الكتب التراثية أنّ هناك إشارات مهمة يمكن توظيفها لدلالة على وجود مفهوم المقطع الصوتي في الدرس اللغوي القديم.

المقطع الصوتي:

لغة: في مادة قطع "أنّه إبانة بعض أجزاء الجزم من بعض فصلا، وقطعه قطعاً وقطعي وقطوعاً، والقطع مصدر قطعت الحبل فانقطع، والمقطع الموضع الذي يقطع فيه النهر والمعابر ومقاطع القرآن: مواضع الوقوف"².

وفي الاصطلاح: فقد ورد مصطلح المقطع عند ابن جنّي (-392هـ) إذ قال: "أعلم أنّ الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلاً حتى يعرض له الحلق والقم والشفيتين مقاطع تنبيه عند امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفاً"³، فالمقطع من منحى التصور الكلاسيكي هو مكان انقطاع الصوت والحيز المتولد عنه الحرف هو المخرج.

مفهوم المقطع عند الغرب:

وحدّ المقطع في مفهوم دانيال جونز: "سلسلة من الأصوات تشتمل على قمة إسماع غالباً ما تكون حركة"⁴، التي تنضوي على قوة وضوح سمعي وجاء في حديث جان كانتينو عن المقطع قائلاً: "إنّ إصدار جملة من الجمل أو لفظاً من الألفاظ هو عبارة عن إصدار سلسلة متتابعة من الأصوات يتطلب النطق بها القيام بطائفة من عمليات الانفتاح والانغلاق في جهاز التصويت وأن الفترة الفاصلة بين عمليتين من عمليات غلق جهاز التصويت (سواء كان الغلق كاملاً أو جزئياً هي التي تمثل المقطع"⁵، فوضوح المقطع يكمن في مدى انغلاق وانفتاح الجهاز النطقي لإصدار الأصوات).

مفهوم المقطع عند العرب:

جاء في دراسة العرب المحدثين لمقطع تعاريف متباينة فنجد إبراهيم أنيس يقول عن المقاطع أنّها: "عليها تبنى في بعض الأحيان الأوزان الشعرية، وبها يعرف نسج الكلمة في لغة من اللغات"⁶، وجاء في مفهوم تمام حسن أنّ: "تعبيرات عن شق منظم من الجزئيات التحليلية، أو خفقات صدرية في أثناء الكلام أو وحدات تركيبية، أو أشكال وكميات معينة، فيمكن إذا أن يخلق نظام رمزي للمقاطع"⁷، فهي عبارة عن نظام تراتبي من جزئيات أو تلك الخفقات الصدرية الناتجة أثناء إصدار جملة من الأصوات.

وهناك من العلماء المحدثين من كانت لهم مفاهيم للمقطع من الناحية الأكوستيكية فيقال أنّه: "في حقيقته النطقية والأكوستيكية، توزيع منظم للطاقة الصوتية ويتم هذا التوزيع على أساس التباين الكائن بين الصوامت والحركات وأنصاف الحركات"⁸، وجاء في تعريف سليمان العاني للمقطع: "يبني المقطع في اللغة العربية..... على العناصر المتناظرة التي تحتويها بنيته structure، وتتألف هذه النظائر المتتابعة في حدود المقطع syllable boundry، من الفونيمات اللغوية المفردة، ولكل مقطع جزء رئيسي يكون بارزاً وظاهراً يطلق على هذا الجزء هنا نواة المقطع nuclausK، وتسمى العناصر الباقية، العناصر المساعدة marginal factors، ومن الناحية الأكوستيكية تظهر نواة المقطع في هيئة معالم formants.... ويكون لهذه النواة قوة صوتية أشدّ من العناصر المساعدة"⁹.

وهذا ما أكدّ عليه أحمد كشك الذي ينظر الى المقطع على "أنه وحدة لغوية تمثلها قمة بين صوتين فكلمة "من" مقطع قمته الحركة وقاعدته الميم والنون"¹⁰، وهذه جملة من التعريفات التي حدّدت مفهوم المقطع الصوتي تشير في مجملها إلى عدد من التتابعات المختلفة من السواكن والحركات، ولهذا نجد العرب القدماء قد وضعوا رسوما لكل من الصوامت والصوائت تعبر عن المبتغى.

المقطع الصوتي عند الفيلسوف الفارابي

تحدث الفارابي في مؤلفه الموسيقى الكبير عن المقطع وفصل فيه قائلاً أنه: "مجموع حرف مصوت وغير مصوت"¹¹، فتشكيل المقطع عند الفارابي هو صامت مع حركة قصيرة، ويعد الفارابي أول من جاء بهذه الفكرة وألم بها بحيث دقق في تحديده لمكونات المقطع

-أقسام المقاطع عند الفارابي: قسّم الفارابي المقطع إلى قسمين أساسيين هما: المقطع القصير والمقطع الطويل.

حيث قال في المقطع القصير أنه: "كل حرف غير مصوّت أتبع بمصوت قصير قرن به فإنما يسمى مقطع قصير، والعرب سمونه الحرف المتحرك من قبل أنهم يسمّون المصوتات القصيرة حركات"¹². إذن فالمقطع القصير عند الفارابي هو حرف غير مصوت متبوع بمصوت قصير، ومثال ذلك بَ فهذا المقطع القصير مكون من حرف صامت وهو الباء مع الصائت وهو حركة الفتحة.

أما النوع الثاني من المقاطع التي جاء بها الفارابي وهو المقطع الطويل والذي يعرفه على أنه: "كل حرف غير مصوت قرن به مصوت طويل، فإننا نسميه المقطع الطويل"¹³، فالمقطع الطويل عند الفارابي هو الصامت مع المصوت الطويل ومثال ذلك بَا فهذا المقطع مكون من الصامت الباء مع المصوت الطويل وهو مدّ الألف.

فاكتفاء الفارابي بهذين المثالين واللذين اصطلح عليهما بالمقطع القصير والمقطع الطويل، هذا لا يعني أنه لم يتنبه لبقية المقاطع في اللغة العربية، بل إنه أوردتها على ضرب من التمثيل لكيفيات تشكل المقاطع وتركيبها، وتسميته للمقطع القصير والطويل دليل على استيعابه فكرة تمايز المقاطع واختلاف مكوناتها. وأشار الفارابي إلى ذلك التشابه والترابط الحاصل بين المقطع الطويل عنده والسبب الخفيف، فيقول عن السبب الخفيف بأنه: "كل حرف متحرك أتبع بحرف ساكن فإنّ العرب يسمونه بالسبب الخفيف"¹⁴، فالسبب الخفيف عند الفارابي بحسب هذا المفهوم هو مقطع قصير متبوع بحرف ساكن ومثال ذلك لم فاقتران المقطع القصير مع الحرف الساكن يشكل لنا السبب الخفيف على حد الفارابي وما اتفق عليه أهل العربية قبله، ومن نقاط التشابه أيضا بين المقطع الطويل والسبب الخفيف القوّة والزمن، حيث يقول الفارابي: "وكل مقطع طويل فإنّ قوته قوة السبب الخفيف، فلذلك يعدّ من الأسباب الخفيفة، وكل ما لحق الأسباب الخفيفة لحق المقاطع الطويلة"¹⁵، فالمقاطع التي جاء بها الفارابي تتمثل في المقطع القصير والمقطع الطويل وشبيهه بالمقطع الطويل.

أقسام المقاطع عند المحدثين: تنقسم المقاطع العربية عموماً إلى قسمين أساسيين هما: المقطع القصير والمقطع الطويل.

أ- المقطع القصير: "وهو ما بدأ بصوت صامت، وجاءت بعده حركة قصيرة، ففي كلمة كتب: ثلاث مقاطع قصيرة ك+ت+ب والمقطع القصير بهذا المعنى لا يكون إلا مفتوحاً، فإذا زاد عليه بأن طالت الحركة أو أضيف إليه صامت آخر، لما بعد المقطع القصير في هذه الحالة يتحوّل إلى مقطع طويل"¹⁶.

ب- المقطع الطويل": هو ما بدأ بصامت ثم تليه حركة طويلة وهو في هذه الحالة مفتوح؛ لأنه لا يقبل الزيادة عليه.

وجاء في حديث كمال بشر عن المقاطع فيقول أنه "أكبر من الصوت و أصغر من الكلمة... والكلمة تتكون من مقطع واحد تسمى "أحادية المقطع" في حين التي تتشكل من أكثر من مقطع يطلق عليها متعددة المقاطع"¹⁷ كما كانت هناك إضافة من بعض العلماء المحدثين وهو المقطع الطويل المقفل والذي يتألف من: "حرف غير مصوت زائد مصوت طويل زائد حرف ساكن"¹⁸.

وخلاصة القول أنّ العربية تنبني على خمس مقاطع وهي:

1- مقطع قصير مفتوح: صامت+حركة قصيرة(ص ع). مثل: ك+ت+ب. وهو ما يقابله عند الفارابي ويصطلح عليه بالمقطع القصير.

2- مقطع متوسط مفتوح: صامت+حركة طويلة(ص ع ع). مثل: لا. وهو ما يقابله عند الفارابي بمصطلح مقطع طويل.

3- مقطع متوسط مغلق: صامت+حركة قصيرة+صامت(ص ع ص). مثل: قم. وهو ما يقابله عند الفارابي بمصطلح بالشبيه بالمقطع الطويل.

4- مقطع طويل مغلق: صامت+حركة طويلة+صامت(ص ع ع ص). مثل: باب.

مقطع مزدوج الانغلاق: صامت+حركة قصيرة+صامت+صامت"¹⁹ (ص ع ص ص) مثل: قصر.

ويزيد تمام حسان "مقطعا سادسا وقد سمّاه مقطعا قصيرا مقفلا"²⁰، وقد رمز له بالرمز (ع ص) وهو مكون عنده من مصوت قصير (صوت لين قصير) مع حرف ساكن، وقد مثل له بأداة تعريف (ال)، كونه همزة وصل لا تنطق همزة، وإنما تكون مثل الصوت اللين القصير أثناء الكلام، ويعلق أحمد مختار عمر على اختيار تمام حسان بقوله: "ولا يصح هذا إلا على إسقاط همزة الوصل واحتساب الحركة التي تليها فقط، على هذا (فال) التعريفية عنده تبدأ بفتحة وتليها لام مشكلة بالسكون"²¹.

تصنيف المقاطع: يمكن تصنيف المقاطع حسب:

1- الطول والقصير: "فالمقطع الأوّل مقطع قصير، والمقاطع الأربعة الباقية مقاطع طويل

2- الانغلاق والانفتاح: فالمقطع المغلق ينتهي بصوت ساكن ويضمّ هذه الأنماط من المقاطع: (ص ع ص)، (ص ع ع ص)، (ص ع ص ص)، (ص ع ع ص)، (ص ع ع ص ص). والمقطع المنفتح ينتهي بحركة ويشمل على نمطين هما: (ص ع ع) و (ص ع ع)".²²

خصائص المقاطع في اللغة العربية: تتميز المقاطع في اللغة العربية بعدة خصائص أهمّها:

1- المقطع العربي: لا بدّ أن يبدأ بصامت، أي أنه لا بدّ أن يبدأ بمتحرك (ص ع) وهو الأساس وقد يقتصر في حجمه على هذا المتحرك فهو المقطع القصير المفتوح، وقد يزيد حجمه بعنصر ثالث صامت (ص+ع+ص) فهو المقطع المتوسط المغلق"²³.

2- لا يلتقي صامتان في مقطع واحد في بداية الكلمة ولا في حشوها ولا في آخرها، إلا في حالة الوقف"²⁴.

3- أقل ما تتركب منه الكلمة العربية هو مقطع واحد، وأكثر ما تتكون منه هو سبع مقاطع.

4- لا تبدأ الكلمة العربية بصامتين، فلا يمكن أن يتضمّن المقطع العربي التركيب: ص ص ع أو ص ص ع ع.

5- اقتصار ورود بعض المقاطع العربية على حالة الوقف فقط، وذلك مثل المقطع الطويل (ص ع ص ص) "مزدوج الإغلاق"²⁵.

- 6- لا تزيد مقاطع الكلمة المجردة من اللواحق على أربعة مقاطع إلا نادراً، كصيغة يتفعل مثل يتقدم، وصيغة يتفاعل مثل يتقابل: (ص ع+ ص ع+ ص ع+ ص ع+ ص ع).
7- من الملاحظ في الكلمات العربية، أنّ الحرف الساكن يتبع المقطع الذي يسبقه، أمّا إذا حرّك فيكون مقطعا مستقلا مثال ذلك عند تحريك آخر الفعل، كتب فإنّ عدد المقاطع يكون ثلاثة ك/+/ت/+/ب/ أمّا إذا سكّن فإنّ عددها اثنان ك/+/ت-ب/.

الخاتمة

ومن مجمل ما سلف نصل إلى نتيجة مفادها أنّ:
الفارابي أول من تنبّه وأدرك فكرة المقطع والتي بدورها تتقاطع مع ما جاء به الدرس الصوتي الحديث، وذلك من خلال تقسيمه للمقاطع إلى ثلاثة أقسام وهي: المقطع القصير الذي يتكون من غير مصوت مع مصوت قصير، وهذا ما اصطلح عليه المحدثين بالمقطع القصير المفتوح.
والمقطع الطويل المكون من غير المصوت مع مصوت طويل وهذا ما اصطلح عليه المحدثين بالمقطع المتوسط المفتوح.
أمّا الشبيه بالمقطع الطويل والذي يتكون من صامت مع مصوت قصير مع الحرف الساكن يصطلح عليه المحدثين بالمقطع المتوسط المقفل، وزيادة على هذه المقاطع جاء المحدثين بمقطعين يصطلح عليهما بالمقطع الطويل المقفل والمقطع الطويل مزدوج الإقفال.
وإضافة إلى ذلك جاء تمام حسان بمقطع سادس والذي وسمه بالمقطع القصير المقفل، ورمز له ب(ع ص) والذي يتكون من مصوت قصير مع حرف ساكن والذي مثّل له بأداة التعريف.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- أبو نصر الفارابي، الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة محمود أحمد الحنفي، دار الكاتب العربي، القاهرة، دت.
- 2- أبو نصر الفارابي، شرح العبارة، د ط، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دت.
- 3- أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، دط، القاهرة، دت.
- 4- أحمد كشك، الزحاف والعلل، رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع، دار الغريب، القاهرة، دت.
- 5- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة أنجلو المصرية، دط، 1999.
- 6- ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق مصطفى السبق وآخرون، ط1، ج4، 1954.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط1، مج5، ج5، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005.
- 8- تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة النشر للطباعة، دط، 1989م.
- 9- حازم علي كمال الدين، دراسة في علم الأصوات، مكتبة الآداب، ط1، القاهرة، 1999م.
- 10- رمضان عبد التواب، مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1997م.
- 11- عبد الصابور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، دط، بيروت، 1980م.
- 12- عبد الغفار حامد هلال، الصوتيات اللغوية، دراسة تطبيقية على أصوات اللغة العربية، دار الكتاب الحديث، دط، 1430هـ، 2009م.
- 13- فوزي الشايب، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2004م.
- 14- كمال بشر، علم الأصوات، دار الغريب، دط، القاهرة، 2000م.

مجلات:

- 1- مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 31، العدد 2، 2009م.

الهوامش:

- 1- ينظر عوض حسين، التشكيل المقطعي (مفهومه وعلاقته بالنبر اللغوي)، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلد 31، العدد 2، 2009، ص 67.
- 2- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، مج 5، ج 5، بيروت، لبنان، 1426هـ- 2005م، ص 222.
- 3- ينظر ابن جني، سر صناعة الإعراب، تح مصطفى السبق وآخرون، ط 1، ج 4، 1954.
- 4- ينظر حازم علي كمال الدين، دراسة في علم الأصوات، مكتبة الآداب، ط 1، القاهرة، 1420- 1999، ص 88.
- 5- ينظر: جان كانتينو، دروس في علم الأصوات العربية، ترجمة صالح القرمادي، تونس، 1966، ص 191.
- 6- ينظر: إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص 87.
- 7- ينظر: تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص 138.
- 8- ينظر: سمير شريف أستينية، الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية، دار وائل، كلية الآداب، عمان، الأردن.
- 9- ينظر: سليمان حسن العاني، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فنولوجيا العربية، النادي الأدبي الثقافي، ط 1، 1983، ص 131.
- 10- ينظر: أحمد كشك، زحاف وعلل، رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع، دار الغريب، القاهرة، ص 162.
- 11- ينظر: أبو نصر الفارابي، الموسيقى الكبير، تح غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة محمود أحمد الخفني، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص 1075.
- 12- ينظر، ابو نصر الفارابي، الموسيقى الكبير، تح غطاس عبد الملك خشبة، مر محمود أحمد الخفني، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص 1075.
- 13- ينظر المرجع نفسه، ن ص.
- 14- ينظر، م ن، ص ن .
- 15- ينظر أبو نصر الفارابي، الموسيقى الكبير، ص 1088- 1089.
- 16- ينظر رمضان عبد التواب، مدخل الى علم اللغة و مناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، ط 3، القاهرة، 1997، ص 101.
- 17- ينظر: كمال بشر، علم الأصوات، ص 503.
- 18- ينظر: تمام حسان، مناهج البحث اللغوي، ص 141، وينظر: أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ص 301، وينظر: إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص 92، وينظر: سليمان العاني، التشكيل الصوتي في اللغة العربية، فنولوجيا العربية، ص 133، وينظر: محمود فهمي حجازي، ص 80، 81.
- 19- ينظر احمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، ص 94.
- 20- ينظر تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة النشر، د ط، 1989، ص 141.
- 21- ينظر المصدر السابق، ص 302.
- 22- ينظر سلمان حسن العاطفي، فنولوجيا العربية، النادي الأدبي الثقافي، ط 1، دت، ص 60.
- 23- ينظر عبد الصبور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980، ص 41.
- 24- ينظر فوزي الشايب، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2004، ص 102.
- 25- ينظر فوزي شاهين، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة، ص 102.

تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني
The manifestations of the rhetorical term in the book "Clarification in the
Sciences of Rhetoric" by Khatib Al-Qazvini

إلياس الوناس* د. حميد قبائلي

كلية الآداب واللغات - جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي

mailto:kebaili.hamid@univ-0eb.dz Lounas.ilyas@univ-oeb.dz

تاريخ القبول: 2020/12/16

تاريخ الإرسال: 2020/10/31

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى مكاشفة الفكر البلاغي في أحد أشهر الكتب التراثية المتأخرة التي اعتنت بالدرس البلاغي وهو كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني، من خلال استقراء جملة المصطلحات البلاغية التي صاغها المصنف في كتابه، ومن ثم الوقوف على مفاهيمها؛ لأن هذا الكتاب في نظر أكثر الباحثين يمثل صورة نهائية للمنجز البلاغي عموماً، وللمصطلح البلاغي خصوصاً، كما أنه من أوائل الكتب التي رسمت حدود الدرس البلاغي، ودرسته لذاته لا لغيره، وإن كان الهدف الأول والأخير هو الوقوف على معاني القرآن، وكشف مواطن الإعجاز فيها.

الكلمات المفتاحية: التجليات؛ المصطلحات البلاغية؛ الخطيب القزويني؛ الدرس البلاغي.

Abstract:

This study aims to uncover the rhetorical thought in one of the most famous late heritage books that took care of the rhetorical lesson, which is the book "The Explanation in the Sciences of Rhetoric" by al-Khatib al-Qazwini, by extrapolating the number of rhetorical terms formulated by the compiler in his book, and then identifying their concepts; Because this book, according to most researchers, represents a final picture of the rhetorical achievement in general, and the rhetorical term in particular, as it is one of the first books that drew the boundaries of the rhetorical lesson and studied it for itself and not for others, although the first and last goal is to study the meanings of the Qur'an, and to uncover the miracles in general.

Key words: manifestation; Arabic rhetoric; rhetorical terms; al-Khatib al-Qazwini.

مقدمة:

لقد أخذت قضية المصطلح حيزاً واسعاً من البحث لدى النقاد والمفكرين في مجال الدرس اللغوي عموماً، حتى أصبحت تعرف زخماً معرفياً هائلاً، ورغم كثرة الإشكالات والاختلافات بين

* المؤلف المرسل.

الباحثين، إلا أنهم يُجمعون على أهمية المصطلح اللغوي عموماً، والبلاغي خصوصاً من أجل تحقيق ما يبدو عسيراً، وهو التأسيس لمنهج أو نظرية بلاغية متكاملة، خاصة مع بروز الدراسات اللغوية الحديثة التي تتسم بطابع العلمية، الذي جعلها رديفة العلوم الطبيعية، وأسقط عنها حجاب المعيارية، وألزمها بالدقة والموضوعية.

ولقد تفتّن العرب إلى أهمية علم المصطلح منذ عصور متقدمة، ولعلّ من أبرز مظاهر عنايتهم به اجتهادهم في وضع مصنفات موسوعية تحوي مصطلحات الفنون المختلفة، ومن جملتها: "كتاب مفاتيح العلوم" الذي وضعه "أبو عبد الله محمد بن أحمد البلخي الخوارزمي"، وكتاب "التعريفات" للجرجاني، و"كشاف اصطلاحات العلوم والفنون" للتهانوي..

أما حديثاً فقد توسعت دائرة البحث في المصطلح لتشمل معظم العلوم والفنون، كما أصبحت تتطلب دقة وتجانساً أكثر مما كانت عليه في العهود السابقة.

وتُعد البلاغة من أبرز الفنون التي اهتم بها الفكر العربي قديماً وحديثاً لارتباطها بالدراسات القرآنية عموماً، والإعجاز القرآني خصوصاً.

وقد شكّل المصطلح البلاغي مثاراً للبحث والاستكشاف فيها، خاصة مع ما عرفته البلاغة في ثوبها الجديد من تطورات خلقت عدة إشكاليات جديدة استدعت الاهتمام بالأصول الاصطلاحية البلاغية التي تسهل عملية البحث في المصادر البلاغية والتي تحمل في طياتها مختلف المعارف التي تتطلب التدقيق حال الوقوف عليها.

وتأتي هذه الورقة البحثية لتتناول بالدرس قضية المصطلح في الفكر البلاغي ومختلف تجلياته لدى علم من أعلام المدرسة الكلامية المتأخرة، وهي مدرسة "السكاكي"، والتي ورثها عنه "الخطيب القزويني"، وأدرج الكثير من مسائل المصطلح في كتابه "الإيضاح في علوم البلاغة" الذي يُعد خلاصة ما أنتجه العلماء العرب في ميدان البلاغة واعتمدها عيّنة لدراستنا، والتي نرمي من خلالها إلى الإجابة عن عدة أسئلة، لعلّ أبرزها:

- ما طبيعة المصطلح البلاغي الذي اعتمده المصنّف؟
- وهل هو نتيجة فكر واجتهاد؟ أم أنّ له سلفاً في اختياراته؟
- من أين استمد الخطيب القزويني منظومته الاصطلاحية؟
- ما مدى صحة تأثر المصنّف بالفلسفة وعلم المنطق في وضع المصطلح خصوصاً؟
- ما مدى تأثر الخطيب القزويني بالسكاكي؟

وما مدى إسهام كل ذلك في تحقيق الاستقرار للجهاز المصطلحي للبلاغة العربية؟ وتأتي أهمية البحث في هذا الموضوع من كونه يترك مبحثاً مهماً، وهو علم المصطلح البلاغي من جهة، وكونه يتناول بالدرس كتاباً مؤصلاً جامعاً لعلوم البلاغة وآراء من سبقوه، فهو من الكتب القليلة التي بحثت البلاغة لذاتها لا لأجل غيرها، ولعل ذلك ما حقّق له القبول في أوساط الباحثين.

وبغرض التوصل إلى نتائج مقبولة لهذا البحث اعتمدنا على عدة مصادر تراثية ومراجع بغية الإحاطة بالموضوع إحاطة شاملة، مركزين على كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني بوصفه مصدراً رئيساً للدراسة مستعينين بتعليقات "عبد المنعم خفاجي" عليه، وكتاب "القزويني وشروح التلخيص" لأحمد مطلوب، إلى جانب كتاب "البلاغة تطور وتاريخ" لشوقي ضيف...

تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني

وتهدف هذه الدراسة إلى مكاشفة المصطلح البلاغي في القرن السادس، ومعرفة طريقة الوضع، وهي قائمة على الإتياع، أم على التفرد والإبداع، وذلك بغرض التوصل إلى تلمس أصالة المصطلح البلاغي من جهة، والمساهمة ولو بالقليل في ضبط المصطلح البلاغي المعاصر من خلال البحث والتنقيب المتواصلين في واحد من الكتب التي أعطت للبلاغة العربية صورتها النهائية من جهة ثانية.

1. عصر الخطيب القزويني:

1.1 الوضع السياسي والثقافي في عصر الخطيب القزويني:

جاء الخطيب القزويني في الفترة الزمنية التي تُعرف في التاريخ الإسلامي بـ: "عصر الضعف"، وهي الفترة التي ساد فيها الحكم المغولي في أرجاء الدولة الإسلامية، والذي بدأ بسقوط بغداد على يد هولاكو سنة 656هـ، وينتهي بدخول العثمانيين مصر على يد السلطان سليم الفاتح سنة 923هـ¹. وقد بلغ ضعف الدولة الإسلامية في ذلك الزمان أن قيل: إن العالم الإسلامي مرت عليه ثلاثة قرون، وليس فيه دولة عربية تستحق الذكر، ولم يحكم العرب منه عشر معشاره، فلو ذهبت اللغة العربية في أثنائها وانمحت آدابها لم يكن ذلك غريباً، لكنها ظلت حية، ونبغ فيها الشعراء والأدباء والمؤلفون في كل فن، والسبب في ذلك أنها كانت لغة السياسة في معظم تلك الدول، ولغة الدين والعلم فيها كلها تقريباً، حتى المغول الذين قاموا للأجهزة على العرب، فإن سعيهم في سبيل العلم كان أكثره عربياً، وأكثر ما ألفه علماءهم ألفوه في اللغة العربية².

وعلى الرغم من أن هذا العصر قد عُرف بكثرة التأليف في كل الفنون والعلوم، ولكن هذا التأليف كان خالياً من التجديد والابتكار، فلم يكن إلا جمعاً من آثار المتقدمين، إلا بعض ما يُستثنى من المصنفات الموسوعية التي درج فيها أصحابها إلى استيعاب ما سبق خوفاً على تراث الأمة من الضياع كلسان العرب لابن منظور، ووفيات ابن خلكان وخطط المقرئ...

2.1 بيان حال البلاغة في عصر الخطيب القزويني:

إن الحديث عن البلاغة في عصر الخطيب القزويني يعني الحديث عن المرحلة الرابعة من مراحل تبلور الفكر البلاغي العربي، والتي تسمى في الكتب المؤرخة للبلاغة العربية بـ "مرحلة الجمود الفكري والأدبي"، والتي تحولت فيها البلاغة العربية إلى قواعد جامدة، ساد فيها التقليد، وغاب الإبداع، فلم تخرج الدراسات حينئذ عن التلخيصات والشروح، بالإضافة إلى المبالغة في الاهتمام بإضافة أبواب أخرى إلى علم البديع، حتى إذا كان القرن السابع وجدناهم يحصون منها نحو مائة وخمسة وعشرين فناً، حاشدين بينها الصور البيانية، وكثيراً من صور علم المعاني³.

والحق أن هذا الجمود لم يكن سارياً على البلاغة وحدها، وإنما امتد إلى الأدب، حتى أصبحت الفحولة في الشعر قائمة على مدى قدرة الشاعر على الإتيان بالمحسنات البديعية، وتكديسها في القصيدة. ولا شك أن الحديث عن هذه الظروف التي عمت الدولة الإسلامية، وألقت بظلالها على الدرس البلاغي حتى أوصلته إلى الجمود، يجعلنا نتساءل عن الأسباب التي جعلت الخطيب القزويني يتجاوزها، ليصبح بعد ذلك علماً من أعلام عصره.

إن من أهم المؤثرات التي اجتمعت لدى الخطيب القزويني، وساهمت في صقل الفكر البلاغي لديه، ما يأتي:

1- معاصرته لثلة من العلماء الكبار، الذي اجتهدوا وبرعوا وذاع صيتهم في أرجاء الدولة الإسلامية قاطبة، أمثال ابن مالك الطائي، وابن منظور الإفريقي، وجلال الدين السيوطي...⁴

2- تكاثر الموسوعات والمجموعات التي تهيأت للقرويني، وخاصة المعاجم، ولا سيما معجم "لسان العرب" ما مكّنه من الوقوف على علم الدلالة، وسر جماليات اللُّغة؛ وقد كان أثر ذلك ملحوظاً في مؤلفات الخطيب العلمية.

3- نشأة المدارس: فقد نشأت الكثير من المدارس في بلاد الإسلام آنذاك، حتى صارت تعد بالمئات، واختلفت حسب مذاهبها ومجالاتها بين التفسير والحديث، أو في الفقه بين أصحاب المذاهب الشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية، أو حتى في مجال الطب والفلسفة...⁵

2. كتاب الإيضاح:

1.2 منهجه:

يعد كتاب "الإيضاح" صورة حقيقية لما انتهت إليه البلاغة العربية في صورتها النهائية التي أرادها لها السكاكي في الجزء الثالث من كتابه "مفتاح العلوم"، حيث لم تشهد البلاغة بعده تطوراً يُذكر رغم المحاولات الكثيرة التي سعت إلى تحقيق ذلك.

ويقول القزويني في مقدمة هذا الكتاب في علم البلاغة وتوابعها: «ترجمته (بالإيضاح) وجعلته على ترتيب مختصر الذي سميته: "تلخيص مفتاح العلوم"، وبسطت فيه القول ليكون كالشرح له، فأوضحت مواضعه المُشكلة وفصلت معانيه الكاملة وعمدت إلى ما خلا عنه المختصر مما تضمنه "مفتاح العلوم"، وإلى ما خلا عنه المفتاح من كلام الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" إلى ما تيسر النظر فيه من كلام غيرهما، فاستخرجت زبدة ذلك كله، وهذبتها وربتبتها حتى استقر كل شيء منها في محله وأضفت إلى ذلك ما أدى إليه فكري ولم أجده لغيري فجاء بحمد الله جامعا لأشتات هذا العلم...»⁶.

ويتبين لنا من هذا الكلام الصريح من قبل المصنف أن الهدف الرئيسي من وضع هذا الكتاب هو تبسيط ما أشكل واستبهم من المسائل البلاغية التي أوردها في "التلخيص"، فرأى أنه بحاجة إلى شرح، ومن ثم وضع كتاب "الإيضاح".

وقد جاء الإيضاح مقسماً إلى مقدمة وثلاثة فنون وخاتمة، فالمقدمة ليست من قبيل مقاصد علم البلاغة وتوابعها، بل هي تمهيد لذلك، والفنون الثلاثة هي من مقاصد البلاغة إلا أنّ موضوع كل فن منها يختلف عن موضوع الآخر، فموضوع الفن الأول -وهو علم المعاني- الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، وموضوع الفن الثاني -علم البيان- الاحتراز عن التعقيد المعنوي، وموضوع الفن الثالث -البديع- ليس الاحتراز عن شيء أصلاً، بل مجرد تحسين اللفظ وتزيينه، وأما الخاتمة فتشمل السرقات والكلام علي حسن الابتداء والتخلص وحسن الخاتمة، فهي من الفن الثالث أو متصلة به بصلة كبيرة.

ولعلّ أول ما يلفت انتباه قارئ الإيضاح هو ذلك التمهيد الذي صدر به القزويني مقدمته في الفصاحة والبلاغة قائلاً: «للناس في تفسير الفصاحة، والبلاغة أقوال مختلفة لم أجد - فيما بلغني منها- ما يصلح لتعريفهما به، ولا ما يشير إلى الفرق بين كون الموصوف بهما الكلام، وكون الموصوف بهما المتكلم، فالأولى أن نقتصر على تلخيص القول فيهما بالاعتبارين»⁷.

ويشرع المصنّف بعد ذلك في بيان معنى كل من الفصاحة والبلاغة، قبل أن ينتقل إلى التفريق بينهما.

ولا شك أن هذا الكلام يوحى باطلاع القزويني على جهود سابقه، بل وإمامه بما تقدم منها، وإلا ما كان يسعه الكلام بهذا الأسلوب، كما يمكن أن نستشف من هذا التعريف قوة النزعة النقدية لديه، وعدم

تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني

القبول بكل ما ذكره السابقون، فقد لاحظ افتقار الدراسات السابقة لما يرقى أن يكون تعريفاً للفصاحة والبلاغة، وعلى كل حال فسنتطرق إلى مصطلح الفصاحة في عنصر المصطلحات البلاغية الواردة في الكتاب بالنظر إلى أهميتها التي جعلت المصنف يصدر بها كتابه.

الفرق بين نسختي كتاب الإيضاح المتوفرتين:

عمل عبد المنعم خفاجي	عمل إبراهيم شمس الدين	
شرح وتعليق وتنقيح	وضع حواشي	طبيعة العمل
6 أجزاء	مجلد واحد	عدد الأجزاء
* / غير واضح. * / يحوي بعض التصحيحات أحياناً.	خطه واضح	نوع الخط
لا يوجد	يوجد	تخريج الشواهد
نعم	لا	إطالة التعليق والشرح
مفصلة	موجزة	نوعية الفهارس
كثيرة	واحد	عدد الفهارس

3. المصطلحات البلاغية في كتاب الإيضاح:

بعد اطلاعنا على كتاب الإيضاح، ومحاولة استقراء المباحث والآثار البلاغية فيه، وجدناه محيطاً بأغلب المسائل البلاغية، كما وجدناه يعتمد التقسيم الثلاثي المشهور لعلوم البلاغة، وهو ما دفعنا إلى إرجاع كل مصطلح إلى واحد من أقسام البلاغة الثلاثة، حسب ما استقر عليه تقسيم المصنف في هذا الكتاب، وذلك يُعد من صميم منهجه، كما سنسعى إلى التعريف بكل مصطلح، واستيفائه شرحاً وتحليلاً بحسب ما ورد في حقه من تعريفات المصنف، وتعليقات المحقق، بالنظر إلى قصد المصنف الأول من تصنيف هذا الكتاب، وهو شرح مصنفه الأول الموسوم بـ: "التلخيص" دون إهمال آراء وأقوال قدامى المصنفين.

1.3 الفصاحة:

ولقد آثرنا أن نجعل لهذا المصطلح مبحثاً خاصاً به موافقة لما جاء به صاحب الكتاب، فكما سبق الذكر، هو أول مصطلح ومبحث استهل المصنف به كتابه، وهو في تعريفه له يقسمه إلى فصاحة مفرد، وفصاحة كلام؛ فأما فصاحة المفرد فهي: « خلوصه من تنافر الحروف والغرابية ومخالفة القياس اللغوي»⁸.

ثم يأتي على شرح مفردات هذا التعريف، والتمثيل له قبل أن ينتقل إلى ذكر فصاحة الكلام، فيقول في التنافر مثلاً: فالتنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان، وعسر النطق بها، كما روي أن أعرابياً سئل عن ناقتة، فقال: تركتها ترعى الهعخع.

ومنه ما دون ذلك، كلفظ "مستشزرات" في قول امرئ القيس:

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعِقَاصَ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلٍ⁹

(ومستشزرات بمعنى مرتفعات).

أما فصاحة الكلام، فهي: «خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها»¹⁰. فالضعف، كما في قولنا: «ضرب غلامه زيدا» فإن رجوع الضمير إلى المفعول المتأخر لفظاً ممتنع عند الجمهور، لئلا يلزم رجوعه إلى ما هو متأخر لفظاً ورتبة¹¹. والتنافر منه ما تكون الكلمات بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها متتابعة¹²، كما في قول الشاعر:

وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قَرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٍ¹³

وأما التعقيد، فهو ألا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد به، ومنه ما يرجع إلى اللفظ، ومنه ما يرجع إلى المعنى¹⁴.

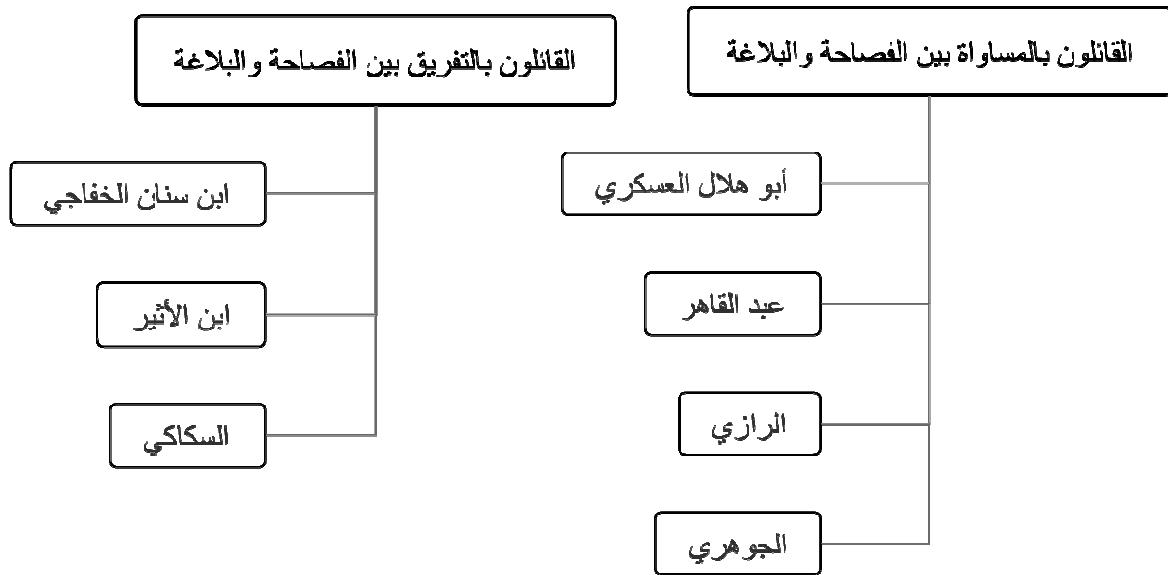
ثم انتقل المصنف إلى بيان مصطلح البلاغة، فعرفها بأنها مطابقة الحال مع فصاحتها، وتطرق إلى أن مقامات الكلام متفاوتة بحسب اختلاف سياقاتها¹⁵.

قبل أن يفرق في الأخير بين المصطلحين، ويؤكد أن المصطلحين مختلفان، وأنه يمكن القول عن كل بليغ أنه فصيح، ولكن لا يمكن القول عن كل فصيح أنه بليغ¹⁶.

والحق أن أهل البلاغة قد اختلفوا في مصطلح "الفصاحة"، فقال قوم: إنها مأخوذة من قولهم: أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره وعلى هذا ترجع الفصاحة والبلاغة إلى معنى واحد وإن اختلف أصلهما في اللغة، وقال بعضهم: الفصاحة تمام آلة البيان، وعلى هذا تكون الفصاحة والبلاغة مختلفتين، وذلك أن الفصاحة تمام آلة البيان فهي مقصورة على اللفظ والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب فكأنها مقصورة على المعنى¹⁷.

وقد ذكر عبد المنعم خفاجي في تعليقه على الإيضاح أن خلاصة رأي القزويني في التفريق بين الفصاحة والبلاغة قد اقتبسها من ابن سنان في "سر الفصاحة"، حيث جاء في كتاب هذا الأخير أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ والبلاغة لا تكون إلا وصفا للألفاظ مع المعاني، فلا يقال في كلمة واحدة إنها بليغة، وإن قيل إنها فصيحة إذا فضلت عن مثلها، وكل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً، كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه¹⁸، ثم يصرح بأن الفصاحة على ذلك شطر البلاغة وأحد جزئها ولها شروط إذا تكاملت في الألفاظ فلا مزيد على فصاحتها، ومن تلك الشروط ما يتعلق باللفظة الواحدة، ومنها ما يوجد في الألفاظ المنظومة بعضها مع بعض¹⁹...

وبالإجمال يمكن إحصاء الاختلاف الحاصل بين أهل الصنعة البلاغية حول التفريق والمساواة بين الفصاحة والبلاغة في المخطط الآتي:



2.3 المصطلحات البلاغية الواردة في أقسام البلاغة الثلاثة- علم المعاني، علم البيان وعلم البديع-:

أولاً: علم المعاني:

يستهل المصنف خوضه في المسائل البلاغية المختلفة بالتطرق إلى الباب الأول من البلاغة، وهو باب علم المعاني، وقبل أن ينتقل إلى عرض مسائلها وبسطها يعطي تعريفاً لـ "علم المعاني" بأنه: «علم يُعرف به بها أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»²⁰. وقد كان المصنف دقيقاً في ألفاظه، فلم يلبث حتى انتقل إلى تبرير سبب اختياره لكلمة: «يُعرف» دون «يُعلم» بما قرره ابن سينا في "القانون" من تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات، كما فعل ذلك في تعريف الطب، بأنه: «علم يُعرف به أحوال بدن الإنسان»²¹. والواضح أن وضع القزويني لهذا التعريف يعني رده لتعريف السكاكي رغم أنه ذكر تعريف هذا الأخير بعد تعريفه، ولكن ليس من باب مضاهاته بتعريفه، وإنما يبين سبب رده له، بأن أتى به وعقب عليه. فالسكاكي يعرف علم المعاني بأنه: «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما تقتضي الحال ذكره»²². ويعلق المصنف على هذا التعريف، فيقول: «وفيه نظراً إذ التتبع ليس بعلم، ولا صادق عليه؛ فلا يصح تعريف شيء من العلوم به»²³.

فالمصنف هنا إذاً يردّ تعريف السكاكي للاعتبار الذي ذكره، وهو عدم مناسبة لفظ "التتبع" الذي صدر به السكاكي تعريفه، وذلك لأنّ التتبع حسبه لا يكون سمة لمعرفة العلم. وعلى الرغم من أنه لا أحد أطلق مصطلح «علم المعاني» على بعض مباحث البلاغة قبل السكاكي، إلا أننا نتعجب حينما نجد مصطلحي «المعاني» و «البيان» مستعملين قبله²⁴، فالزمخشري يشير إليهما في الكشف، فيقول: «ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني، وعلم البيان»²⁵.

ومن جملة المباحث والمصطلحات التي عرّج عليها في باب علم المعاني ما يأتي:
أ- القصر: توجه المصنف فيه مباشرة إلى تعديده أقسامه، وأما تعريفه فهو: تعريف شيء بشيء وحصره فيه.

وأما أقسامه، فهي: "حقيقي" و"إضافي"؛ فأما "الحقيقي" فهو ما كان تخصيص الشيء بالشيء فيه بحسب الحقيقة، وفي نفس الأمر بعدم مجاوزة الأول الثاني إلى غيره أصلاً²⁶.
 فأما الحقيقي، فهو كقولك: «ما زيدٌ إلا كاتبٌ»، إذا أردنا ألا يتصف بصفة غير الكتابة، وهذا ما لا يكاد يوجد في الكلام.

وأما القصر الإضافي فهو ما كان التخصيص فيه بحسب الإضافة إلى شيء آخر، بمعنى عدم مجاوزة الأول الثاني إلى شيء آخر معين وإن أمكن أن يتجاوزه إلى غيره²⁷.

حيث استدرك على السكاكي الكثير من المسائل، وردّ عليه في الكثير من المواضيع، منها: إهماله القصر الحقيقي وإدخال قصر التعيين في قصر الأفراد، وعدم اشتراطه في قصر الموصوف أفراداً عدم تنافي الصفتين، ولا في قصره قلباً تحقق تنافيهما²⁸.

ويبدو أن مصطلح "القصر" لم يظهر ويشع إلا مع السكاكي في "مفتاح العلوم"، ذلك بأننا لم نقف على أثر لهذا المصطلح في كتب المتقدمين، وليس يعني ذلك غياب مفهوم القصر تماماً لدى المتقدمين، وإنما حضر المفهوم، وغاب المصطلح.

فإننا نجد في "دلائل الإعجاز" - على سبيل المثال لا الحصر - تلميحاً للمفهوم، خاصة عندما يتعرض لـ: «إن» و«ما» بقوله: «وليس الذي يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية بالشيء يدرك بالهويني، ونحن نفتصر الآن على ما ذكرناه ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها «ما»²⁹.
 ويتبين لنا من خلال ما تقدم أن صاحب الاجتهاد الأكبر هو السكاكي، الذي أبدع في وضع المصطلح، ولا يعني هذا أنّ الخطيب القزويني كان مقلداً، ففي حين اجتهد الأول في وضع المصطلح استدرك الثاني عليه في ضبط المفهوم، والتدقيق في تحقيق المسألة وأقسامها، وهذا أمر معهود في المجال العلمي، حيث يأتي الأول فيخوض في المسألة خوفاً يصيب فيه ويخطأ، ليأتي اللاحق فيستفيد من جهود السابق ويستدرك عليه ما فاتته.

ب - الإنشاء: لم يتطرق المصنف لتعريفه إجمالاً، وإنما ابتداءً بتقسيمه إلى إنشاء طلبي، وإنشاء غير طلبي.

وأما تعريف الإنشاء بالعموم، فهو: «كل كلام لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به واقع خارجي يطابقه أو لا يطابقه»³⁰، وهو المعيار الذي اعتمده القدماء للفصل بين الخبر والإنشاء.

قال القزويني: «ووجه الحصر أن الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج، الأول الخبر والثاني الإنشاء»³¹

وينقسم الإنشاء إلى قسمين: طلب وغير طلب. فأما الطلب، فهو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب لا تمتناع تحصيل الحاصل، وهو المقصود بالنظر هنا³².

والمقصود بقوله: «وهو المقصود بالنظر هنا» أنّ الإنشاء غير الطلبي لا يبحث عنه هنا لقلة المباحث المناسبة المتعلقة به، ولأن أكثره - وهو ما عدا أفعال الترجي والقسم - في الأصل أخبارٌ نُقلت إلى معنى الإنشاء³³.

تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني

وبصفته كتاباً مؤصلاً لعلوم البلاغة، وللكتب التي جاءت قبله، يستغرق المصنف عدة صفحات في بسط أقسام الإنشاء وأضرابه، مستهلاً خوضه فيها بباب التمني ثم الاستفهام والأغراض البلاغية التي يخرج إليها، وباب الأمر...

ولا يقف المصنف على مسألة يخالف فيها السكاكي جزئياً أو كلياً، إلا وأتى بكلامه، ودحضه، وبيّن مكن الخلل فيه.

ج - الفصل والوصل: لم يزد المصنف في تعريفهما على القول: «الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه»³⁴. وهو تعريف شائع لدى المتقدمين، لم ير القزويني حاجة للتصرّف فيه، أو تبديله، لوضوحه من جهة، ولكونه جامعاً مانعاً من جهة أخرى، إلا أن ذلك لم يمنعه من التأكيد على أهميته، وبيان أنّ من العلماء من قصر البلاغة على معرفة الفصل والوصل، وما ذلك إلا لأهمية التفقه في أسرار هذا الباب، ولعله يقصد بالدرجة الأولى ما جاء في كتاب "البيان والتبيين"، في قول الجاحظ: «قيل للفارسي، ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل والوصل»³⁵.

فالفصل لا يعني انقطاع العلاقة الدلالية بين الجملتين كما يوهم المصطلح، ولكنه يعني أن مستوى العمق يفصل بين الجملتين بوضع عنصر طارئ تطلبه إحدى الجملتين³⁶.

وانتقل المصنّف بعد ذلك إلى بيان حكم المفردات والجمل التي لها محل من الإعراب، وهنا يقول: «إذا أتت جملة بعد جملة، فالأولى منهما إما أن يكون لها محل من الإعراب أو لا»، ثم ذكر أنه إذا قصد التشريك بينهما في حكم الإعراب عطف عليها، وذلك كقوله تعالى: «يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا...» (سبأ: 2). وقوله تعالى: «... وَاللَّهُ يَفْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (البقرة: 245).

قال: ولهذا عيب على أبي تمام قوله:

لا والذي هو عالمٌ أنّ النوى صَبِرٌ وأنّ أبا الحسينِ كريمٌ³⁷

إذ لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى ولا تعلق لأحدهما بالآخر.

ويقف المصنف عند هذا المبحث طويلاً، ويشبعه تفصيلاً وبسطاً، بما لم نقف عليه في كتب من سبقوه. وعلى الرغم من أنّ عبد القاهر الجرجاني هو أوّل من أبان عن أسرار الفصل والوصل، وكشف أستاذه في "دلائل الإعجاز"³⁸، إلا أنّ السكاكي والقزويني من بعده قد حددا مباحث الفصل والوصل، وجعلها أكثر دقة ووضوحاً.

د- الإيجاز والإطناب والمساواة: إن الإيجاز والإطناب والمساواة من المصطلحات والأساليب التي لا تتضح كثيراً إلا بالحديث عن أنواعها، وعرض أمثلتها، لأن الاتفاق على مقياس يلجأ إليه الدارسون من الأمور الصعبة³⁹.

وقد عرّف المصنّف الإيجاز بقوله: «هو بيان المقصود من الكلام بأقلّ من عبارات متعارف الأوساط»، وانتقل إلى تقيضه وهو الإطناب، فعرّفه بقوله: «الإطناب هو أدأوه بأكثر من عبارته سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل» أمّا المساواة، فهي «أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد، لا ناقصاً عنه بحذف أو غيره، ولا زائداً عنه بنحو تكرير أو تتميم أو اعتراض»⁴⁰.

ولا شك أن أهم مصطلح بين المصطلحات الثلاثة، هو مصطلح الإيجاز، وذلك لما كان عليه حال العرب قديماً من تفضيلهم لأسلوب الاختصار على الإطالة والشرح والإسهاب، حتى روي عن "جعفر بن يحيى" أنه كان يقول لكتّابه: «إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا»⁴¹.

ولم يخالف المصنف ما درج عليه المتقدمون من دمج الإيجاز والإطناب والمساواة في باب واحد. ورغم وجود من وضع مصطلحات أخرى لهذه المفاهيم، كمصطلح "التضييق" و"الإشارة" في مقابل "الإيجاز"، ومصطلح "التطويل" في مقابل "الإطناب"... إلا أنّ هذه المصطلحات الثلاثة التي ذكرها القزويني هي التي كُتبت لها القبول والشيوخ، بينما أصبحت المصطلحات الأخرى مراتب لها، فصار "التطويل" مثلاً مرتبة زائدة عن الإطناب، واعتُبر إعياءاً للمعنى.

ومهما يكن الشأن فإن المصنّف يستغرق كثيراً في هذا الفصل، فيُفصّل في المصطلحات والمباحث التي ذكرنا، ويطيل النظر في غيرها، ككلامه في المسند والمسند إليه، وأحوال متعلقات الفعل...

ثانياً: علم البيان:

وانتقل المصنف بعد ذلك إلى علم البيان، فعرفه بقوله: «هو علم يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»⁴². ومن المصطلحات والمباحث التي أوردتها في علم البيان:

أ- التشبيه: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى.

والمراد بالتشبيه هاهنا: ما لم يكن على وجه الاستعارة التحقيقية، ولا الاستعارة بالكناية، ولا التجريد.

فدخل فيه ما يُسمى تشبيهاً بلا خلاف؛ وهو ما ذكرت فيه أداة التشبيه، كقولنا: «زيد كالأسد» أو «كالأسد» بحذف زيد لقيام قرينة⁴³.

وينتقل الخطيب إلى ذكر قسم ثانٍ للتشبيه، وهو ما يسمى بحسبه- تشبيهاً على المختار، وهو ما حذف فيه أداة التشبيه، وكان اسم المشبه به خيراً للمشبه، أو في حكم الخبر 44، كقولنا: «زيدٌ أسدٌ»، وكقوله تعالى: «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّيٌّ فُهُمٌ لَا يُرْجَعُونَ» (البقرة: 18).

ويستعرض المصنّف بعد ذلك عدة أبيات شعرية لبيان أهمية وحلاوة التشبيه في الكلام، ومن ذلك قول أبي تمام:

وإذا أراد الله نشر فضيلةٍ طُويت أتاح لها لسانٌ حسودٍ

لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يُعرف طيبُ عرف العود⁴⁵

ب- الاستعارة: وهي ما كانت علاقته تشبيهه معناه بما وضع له⁴⁶، ثم يشرح هذا التعريف على طريقة أهل المنطق والأصول، بقوله: «والمراد بمعناه: ما عُني به، أي: ما استعمل فيه؛ فلم يتناول ما استعمل فيما وُضع له، وإن تضمن التشبيه به، نحو: زيدٌ أسدٌ، ورأيت أسداً، ونحو: رأيتُ به أسداً، لاستحالة تشبيه الشيء بنفسه...»⁴⁷.

ويستمر يعد ذلك في شرح مفردات هذا التعريف شرحاً تفصيلياً دون كلال أو ملل، حتى يستغرق في قوله: «بما وُضع له» صفحات عديدة يشرح فيها تعريفه ويبين أحقية هذا التعريف على حساب غيره، وهذا على غير عادة المتقدمين كما تقدم، فإننا نجد الباقلاني الذي يُكثر من موافقة أبي هلال العسكري لا يزيد في تعريف الاستعارة على القول: «إنها مما يباين التشبيه»⁴⁸، ثم ينتقل إلى تقديم التشبيه مباشرة.

وذلك راجع بالأساس إلى أن هدف الخطيب القزويني هنا هو التأصيل لما تقدم من الدراسات، وخاصة جهود السكاكي، إلى جانب تأثير اختلاف البيئة العربية، فبينما كان المتقدمون لا يرون حاجة في الزيادة على قول كلمتين أو ثلاثة في التعريف وتقديم الشواهد، أصبح العربي بحاجة إلى الإسهاب في الشرح، وبسط التعريفات والشواهد، هذا دون أن ننسى الغرض التعليمي الذي لأجله وُضع الكتاب، وكونه بمثابة شرح لغيره.

وتجدر الإشارة بعد هذا الكلام أن القزويني يعد الاستعارة من التشبيه، فيقول: إن الاستعارة الممكنة تشبيه يسمى استعارة بالكناية، في مثل قولنا: «أنشبت المنية أظفارها» وأما لازمه، وهو الأظفار فاستعارة تخيلية، وكأن الاستعارة عنده هي أن يذكر لفظ المشبه مراداً به حقيقته، ويدل أن الغرض تشبيهه بغيره، بواسطة ذكر شيء من لوازم ذلك الغير.

ج - الكناية: ويقدم المصنف في تعريفها تعريفاً منطقياً بحثاً، فيقول فيها: «هي لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ» وبعد أن يقدم أمثلة للتوضيح ينتقل إلى بيان الفرق بينها وبين المجاز، فيورد تفريق السكاكي بينهما، انطلاقاً من كون الكناية مبنية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، أما المجاز فمبني على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.

وهي ألفاظ ومصطلحات منطوية بحتة، وُجدت في علم الأصول ابتداءً، قبل أن تنتقل إلى البلاغة بفعل الثقافة الموسوعية التي كان يتميز بها العلماء آنذاك.

كما نلاحظ هنا فكك الكناية من التعريض، فبينما كان دأب الأوائل أن لا يذكر الكناية إلا وقرنوا معها التعريض، تخلى القزويني عن ذلك عرضاً، فبينما لم يعقد للتعريض باباً كما فعل للكناية، رأى أنه من المناسب ألا يبحث كلا منهما على انفراد، فلم يُفرق بينهما كما فعل "الزمخشري"، وإنما تابع السكاكي في ذلك، حتى قال: «إن الكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح، ورمز وإيماء وإشارة، فإن كانت عرضية فالمناسب أن تسمى تعريضاً»⁴⁹.

وتجدر الإشارة إلى أن المصنف قد تعرض إلى مباحث أخرى في باب علم البيان لم يسعنا المقام لذكرها جميعاً.

ثالثاً: علم البديع

وقد تابع المصنف سلفه السكاكي في تقسيم علم البديع إلى ضربين أحدهما يرجع إلى المعنى والآخر إلى اللفظ، فجعل الأول مشتملاً على المطابقة، والمقابلة، ومراعاة النظر، والأرصاد، والمشاكلة، والاستطراد، والمزاوجة، والعكس، والتبديل، والرجوع، والتورية، والاستخدام، واللف والنشر، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والجمع مع التفريق، والجمع مع التقسيم، والجمع مع التقسيم والتفريق، والتجريد، والمبالغة والمذهب الكلامي، وحسن التعليل، والتفريع، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، والاستتباع والإدماج، والتوجيه، والهزل الذي يُراد به الجد، وتجاهل العارف، والقول بالموجب، والاطراد.

أما الثاني فشمل الجنس، ورد العجز على الصدر، والسجع، والموازنة، والقلب والتشريع، ولزوم ما لا يلزم.

وستنطرق فيما يأتي إلى جملة من المصطلحات والألوان البيانية باختصار:

أ - المقابلة: وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة، ثم بما يقابلهما، أو يقابلها على الترتيب، والمراد بالتوافق خلاف التقابل⁵⁰.

ومن المقابلة، قوله تعالى: «فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً...» (التوبة: 82).

وقول النابغة الجعدي:

فَتَى تَمَّ فِيهِ مَا يَسِرُّ صَدِيقَهُ عَلَى أَنَّ فِيهِ مَا يُسِيءُ الْأَعَادِيَا⁵¹

ب - المشاكلة: وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديرًا⁵²، فمن الأول قول أحمد الأنطاكي:

قالوا اقْتَرِحْ شيئاً نُجِدُ لَكَ طَبْحَهُ قَلتِ اطْبُخُوا لي جُبَّةً وقميصاً⁵³

فكأنه قال لهم: خيطوا لي إذ سأله من غير روية، وطلبه على سبيل التكليف⁵⁴.
وكقوله تعالى: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ...» (المائدة: 116).

ج - الاستطراد: وهو الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به لم يقصد بذكر الأول التوصل إلى ذكر الثاني⁵⁵، كقوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ» (الأعراف: 26).

قال الإمام الزمخشري: «هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر السوات، وخصف الورق عليها، إظهارا للمنة فيما خلق الله من اللباس ولما في العري من كشف العورة والمهانة، وإشعاراً بأن التستر بابٌ عظيم من أبواب التقوى»⁵⁶.

د - الجنس: وانتقل المصنف إلى المحسنات اللفظية، واستهلها بالجناس، وقد وجدنا بعض المتقدمين يطلقون عليه مصطلح "التجنيس" ووافقهم الباقلائي في "إعجاز القرآن"، والجناس بين اللفظين هو تشابههما في اللفظ، وينقسم إلى عدة أنواع، منها الجنس التام وهو أن يتفقا في أنواع الحروف وأعدادها وهيئتها وترتيبها⁵⁷، ثم يُغرق المصنّف في بيان تقسيمات أخرى للجناس، فيذكر أن الجنس في قوله تعالى: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِئُوا غَيْرَ سَاعَةٍ...» (الروم: 55). هو من قبيل "الجناس الممائل" لأنه من نوع واحد (إسمين).
وكقول أبي تمام:

إِذَا الْخَيْلُ جَابَتْ فَسَطَلَ الْحَرْبِ صَدْعُهَا صُدُورَ الْعَوَالِي فِي صُدُورِ الْكَتَائِبِ⁵⁸

أما إن كانا من نوعين -كاسم وفعل- فهما من قبيل المستوفى، كقول أبي تمام:

مَنْ مَاتَ مِنْ حَدَثِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَخِيَا لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ⁵⁹

وعلى عكس ما كان عليه الحال في بابي علم المعاني والبيان، نجد المصنف يتحاشى الإطالة في شرح المصطلحات والاستفاضة في شرح التعريفات، وإنما اتجه المصنف إلى الإيجاز، وجعل الاستفاضة مقتصرة على الإكثار من تقديم الشواهد مع تقديم تعليقات عليها، كما نلاحظ خلو التعريفات من المفردات المنطقية، واستبدالها بالمنقولات عن الكتب البلاغية السابقة.

خاتمة:

في ختام هذه الورقة البحثية حسبنا أن نذكر أن تجربة البحث في كتاب الإيضاح هي تجربة فريدة، لم تكن في كتب البلاغة التي سبقته، وربما أمكننا القول إنها الصورة المكتملة للبلاغة العربية مقارنة مع المصنفات الأخرى، وحسبنا أن نشير فيما يأتي إلى بعض النقاط التي وقفنا عليها في هذا الكتاب:

- يعد كتاب الإيضاح صورة نهائية لما انتهى إليه المصطلح البلاغي العربي، وذلك للاستقرار الذي تميز به بعد القزويني، فقد ساهمت العقلية الانتقائية للمصطلح البلاغي للخطيب القزويني البعيدة عن التقليد الأعمى في اقتناع الدارسين به كخلاصة للبحث البلاغي العربي.
- يعدُّ كتاب الإيضاح من أواخر المحاولات الجدية التي حاولت التجديد في الدرس البلاغي، وهي أيضا من أواخر المعالم التي نهضت على المدرسة الكلامية السكاكية، قبل أن يعم الجمود في البلاغة بعد ذلك.
- تميّز كتاب الإيضاح عن غيره من كتب البلاغة بكثرة الإسهاب والشرح، والتطويل خاصة في بابي علم المعاني والبيان، وكأنه يقصد إلى استيعاب كل الأبواب والمسائل التي تحدّث عنها سابقوه، أما في

تجليات المصطلح البلاغي في كتاب "الإيضاح في علوم البلاغة" للخطيب القزويني

البديع ورغم كثرة أنواعه التي تصل إلى واحد وثلاثين ضرباً في المعنوي منه، إلا أننا نجدّه يوجز فيه أشد الإيجاز.

- عند تقديم المصنف للشواهد في مختلف المسائل التي ذكرها، وخاصة في باب البديع لم نجدّه يقف عند محل الشاهد فيها إلا قليلاً، ولربما هذا ما يجعله بحاجة إلى شرح أحياناً، وإن كان هو في ذاته يُعدّ شرحاً للتلخيص.
- أكثر الخطيب القزويني من إيراد المصطلحات والمفاهيم المنطقية، أو حتى إدخال مباحث بأكملها رغم أنها ليست من صميم الدرس البلاغي، فقد أدخل -على سبيل المثال لا الحصر- في علم البيان مبحث الدلالات، وتكلم عنها طويلاً، ثم قسمها إلى ثلاثة أنواع: الأولى دلالة المطابقة، والثانية دلالة التضمن، والثالثة دلالة الالتزام، والتي يبدو أنه قد نقلها عن سلفه السكاكي الذي درسها قبله في "المفتاح"، أو أنه قد تأثر بها بعد إدخالها إلى علم الأصول فلم ير مانعاً من إدخالها في علوم البلاغة، باستثناء علم البديع الذي يبدو أنه قد حافظ على أصالته، وحتى طريقة العرض كانت على نفس طريقة المتقدمين من أهل البلاغة.
- عند محاولة البحث بعمق في كتاب الإيضاح يمكن الاستفادة من النسخة المحققة من قبل عبد المنعم خفاجي تحقيقاً وتدقيقاً وشرحاً، كما يمكن الاستفادة من نسخة دار الكتب العلمية التي وضع حواشياً إبراهيم شمس الدين، وكل من النسختين تكمل الأخرى، وتسهل عمل الباحث، غير أن الاعتماد على نسخة واحدة دون الأخرى قد يكلف الباحث جهداً إضافياً، ويُضيع عليه الكثير من الفوائد.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم: رواية حفص عن عاصم.

- 1- أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1.
- 2- أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1967م.
- 3- امرؤ القيس (جندح بن حجر الكندي): ديوان امرؤ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4.
- 4- أبو بكر الباقلائي (محمد بن الطيب ت 402هـ)، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر.
- 5- الجاحظ: (عمر بن بحر ت 255هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط3.
- 6- جورج زيدان، تاريخ آداب العرب، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م.
- 7- الخطيب التبريزي (يحيى بن علي ت 502هـ): شرح ديوان أبي تمام، قدم له: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1994م.
- 8- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 9- السكاكي (سراج الدين السكاكي 626هـ): مفتاح العلوم، ضبط: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983م.
- 10- ابن سنان الخفاجي (عبد الله الخفاجي ت 466هـ): سر الفصاحة، تح: علي فوده، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1932م، ص55-56.
- 11- ابن سينا (الحسين بن سينا ت 427هـ): القانون في الطب، وضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 12- الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي ت 816هـ)، الحاشية على الكشاف، تح: رشيد بن عمر، دار الكتب العلمية، ط1.

- 13- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط9.
- 14- الزمخشري: (محمود بن عمر بن محمد الزمخشري ت 538هـ)، الكشاف، ترتيب وضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 15- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، الجامعة الأردنية، دار الفرقان.
- 16- عبد القاهر الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن ت 471هـ): دلائل الإعجاز، تص: محمد رشيد رضا، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط6، 1960م.
- 17- مارون عبود: أدب العرب، مؤسسة هنداوي، للتعليم والثقافة، مصر.
- 14- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ط17، 2005م.
- 18- منير سلطان، بلاغة الكلمة والجملة، مطبعة المعارف، مصر، ط3، 1991م.
- 19- النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله ت 55 ق هـ): ديوان النابغة الجعدي، تح: واضح الصمد، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م.
- 20- أبو هلال العسكري (الحسن العسكري ت 395هـ): الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م.

الهوامش:

- 1- ينظر: جورج زيدان، تاريخ آداب العرب، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983م، ج3، ص121.
- 2- جورج زيدان: تاريخ آداب العرب، المرجع نفسه: ج3، ص122.
- 3- ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط9، ص375.
- 4- مارون عبود: أدب العرب، مؤسسة هنداوي، للتعليم والثقافة، مصر، ص272.
- 5- جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، المرجع نفسه، ج3، ص124.
- 6- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت 739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص11.
- 7- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص13.
- 8- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص13.
- 9- امرؤ القيس (جندب بن حجر الكندي ت 80 ق هـ)، ديوان امرؤ القيس، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص17.
- 10- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص13.
- 11- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص15.
- 12- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص16.
- 13- البيت من الرجز، مجهول النسبة، بل نسب إلى الجنّ، وحر: هو حرب بن أمية بن عبد شمس والد أبي سفيان بن حرب.
- 14- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص16.
- 15- ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص20.
- 16- ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص21.
- 17- أبو هلال العسكري (الحسن العسكري ت 395هـ): الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م، ص7.
- 18- ابن سنان الخفاجي (عبد الله الخفاجي ت 466هـ): سر الفصاحة، تح: علي فوده، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1932م، ص55-56.
- 19- ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، المصدر نفسه، ص56.
- 20- الخطيب الدين القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص23.

- 21- ابن سينا (الحسين بن سينا ت427هـ): القانون في الطب، وضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، ص 13.
- 22- السكاكي (سراج الدين السكاكي 626هـ): مفتاح العلوم، ضبط: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1983م، ص 161.
- 23- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 23.
- 24- ينظر: أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1967م، ص 291.
- 25- الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي ت 816 هـ)، الحاشية على الكشاف، تح: رشيد بن عمر، دار الكتب العلمية، ط 1، ص 112-113.
- 26- الخطيب القزويني: (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت 739 هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1993م ج 3، ص 6، بجانبه تعليق عبد المنعم خفاجي في الحاشية.
- 27- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ج 3، ص 6، بجانبه تعليق عبد المنعم خفاجي.
- 28- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 120.
- 29- عبد القاهر الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن ت 471 هـ): دلائل الإعجاز، تص: محمد رشيد رضا، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط 6، 1960م، ص 214.
- 30- أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، ص 107.
- 31- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 13.
- 32- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ج 3، المصدر نفسه، ص 52.
- 33- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ج 3، ص 51.
- 34- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ج 3، ص 97.
- 35- الجاحظ: (عمرو بن بحر ت 255 هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط 3، ج 1، ص 88.
- 36- ينظر: منير سلطان، بلاغة الكلمة والجملة، مطبعة المعارف، مصر، ط 3، 1991م، ص 181.
- 37- الخطيب التبريزي (يحيى بن علي ت 502 هـ): شرح ديوان أبي تمام، قدم له: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1994م، ج 2، ص 146.
- 38- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفانها، الجامعة الأردنية، دار الفرقان، ص 393.
- 39- أحمد مطلوب: أساليب بلاغية، (م.ن)، ص 203.
- 40- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 139.
- 41- الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، المصدر نفسه، ص 82.
- 42- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 163.
- 43- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 164.
- 44- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 164.
- 45- الخطيب التبريزي: شرح ديوان أبو تمام، المصدر نفسه، ص 213.
- 46- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 212.
- 47- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 213.
- 48- أبو بكر الباقلائي (محمد بن الطيب ت 402 هـ)، إجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ص 266.
- 49- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 248.
- 50- الخطيب القزويني: الإيضاح، المصدر نفسه، ص 259.
- 51- النابغة الجعدي (قيس بن عبد الله ت 55 ق هـ): ديوان النابغة الجعدي، تح: واضح الصمد، دار صادر، بيروت، ط 1، 1998م، ص 188.
- 52- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص 263.

- 53- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، ط17، 2005م، ج4، ص22، وورد دون عزو في عدد من المصادر.
- 54- عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، (م.ن)، ص22.
- 55- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، المصدر نفسه، ص264.
- 56- الزمخشري: (محمود بن عمر بن محمد الزمخشري ت 538هـ)، الكشاف، ترتيب وضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص94.
- 57- الخطيب القزويني: الإيضاح، ج6، المصدر نفسه، ص90.
- 58- الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، المصدر نفسه، ج1، ص115.
- 59- الخطيب التبريزي: شرح ديوان أبي تمام، المصدر نفسه، ج2، ص177.

فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي

The philosophy of civilization according to Arnold Toynbee

نبيل مسيعد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باجي مختار عنابة
nabilmasad@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/11/21

تاريخ الإرسال: 2020/03/17

الملخص:

الحضارة عند فلاسفة التاريخ تشير غالبا إلى مظاهر التقدم التي أنجزها الإنسان منذ أكثر من ستة آلاف سنة مضت في مناطق مختلفة من العالم، في ظل شروط موضوعية، بعضها يتعلق بالإنسان وبعضها يخص البيئة الطبيعية، بالإضافة إلى عوامل أخرى. ويعد المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي أحد أهم الباحثين في هذا المجال. وفي هذه المقالة نحاول التعرف على أهم النتائج التي وصل إليها بداية بالمفهوم الذي قدمه للحضارة، ثم ننظر في الأسباب التي دفعته للاعتراض على المفاضلة بين الحضارات، وناقش قوله بتعاصر الحضارات على الرغم من التباعد الزمني بينها، ودور التحدي والاستجابة في ظهورها وزوالها.
الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ توينبي؛ الثقافة؛ النهضة؛ الأمة.

Abstract:

Civilization is measured, according to philosophers, by the progress achieved since 6000 years around the world thanks to some conditions. some are linked to Man, the others to the environment. one of the greatest researchers, Arnold Toynbee. Through this paper we are going to find out the main results he reached, starting from his civilization's concept, he suggests that society and civilization are the same thing, then we will see the causes that led him to oppose choosing among civilizations, finally we will discuss his view on contemporaneity of civilizaions despite they were distant.

Keywords: Civilization; Toynbee; Culture; Renaissance; Nation.

مقدمة:

الاهتمام بموضوع الحضارة قديم، ومع ذلك لم تدخل هذه الكلمة في المعاجم الغربية إلا في نهاية القرن الثامن عشر، وتمحور اهتمام الفلاسفة حول الظروف والعوامل التي تساهم في ظهورها، والأسباب التي تؤدي إلى انهيارها. لكن البعض منهم ركز على الحضارة كمفهوم ومصطلح في حد ذاته. وهذا بالنظر للتداخل القائم بينها وبين الثقافة، وتضارب الآراء في مسألة وحدتها، وإمكانية المفاضلة بينها إن كانت متعددة. وفي هذا الإطار يأتي العمل الذي قام به المؤرخ والفيلسوف الإنجليزي أرنولد توينبي، فما هو موقفه من هذه المسائل؟ وما هو تفسيره لظهور الحضارة وازدهارها وانهيارها؟

أولا: مفهوم الحضارة

إذا كان تحديد مفهوم الحضارة قد تأخر في الغرب، فهذا لا يعني غياب معناها هناك، إذ لا تخلو أمة تنتشد التقدم والازدهار من استحضارها تحت مسميات مختلفة، وقد تردد هذا المصطلح في التراث العربي القديم، إلا أن ما صدّقه كان لا يتطابق مع نظيره في الفكر الغربي المعاصر.

1- مفهوم الحضارة في اللغة العربية

في لسان العرب لابن منظور نجده يتناول مادة (حضر) باستفاضة وإطناب كبيرين، حيث نعثر على معاني بعيدة عن معنى الحضارة المعاصر ومعاني قريبة منها، فذكر أن الحضور يعني نقيض الغياب، وقد يأتي الحضور بمعنى الاقتراب فنقول بحاضرة الدار، أي بالقرب منها. وقد تأتي بمعنى القدوم كقولنا حضرت الصلاة، إلا أن أقرب المعاني التي ذكرها للحضارة بمفهومها المعاصر تحقق عنده لما وضع لفظ الحاضر في مقابل البادي، فالحاضر هو الذي يقيم في المدن والبادي يقيم في البادية⁽¹⁾. وقد عزز هذا الفهم بحديث نبوي جاء فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد. وشرح ابن عباس لا يبيع حاضر لباد أي لا يكون له سمسار⁽²⁾. وبهذا المعنى تكون الإقامة في المدن هي الحضارة بالفتح أو الكسر، بشرط أن تكون هذه الإقامة في تجمعات سكنية كبيرة نسبياً.

لكن هذه المعاني التي تربط بين الحضارة والأحياء السكنية الكبيرة لا نعثر عليها في القرآن الكريم الذي تضمن مادة حضر في مناسبات متعددة، إلا أنها كانت في الغالب مقترنة بالموت والفناء مثل قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)⁽³⁾. وقوله عز وجل: (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِنَبِيِّهِ مَا تُعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمِينَ)⁽⁴⁾.

وبالنظر في بعض كتب التراث الإسلامي نجد مصطلح الحضارة بمعناها المعاصر غير مستعمل، بما في ذلك ما كتبه العلامة ابن خلدون، فعندما نقرأ التعريف الذي وضعه للحضارة، وقد جاء فيه: "الحضارة إنما هي تفرغ في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من الطبخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجداته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعيم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد"⁽⁵⁾، لكن هذا التعريف لا يعبر بدوره عن معناها المتداول حالياً.

وما يلاحظ على مفهوم الحضارة عند ابن خلدون هو تركيزه على الكماليات والترف، وما ينتج عن ذلك من سلبيات تؤثر على مستقبل الأمة. هذا ما نفهمه من قوله: "التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاد إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة وهكذا شأن القبائل كلهم"⁽⁶⁾. وقوله: "لما تناقص الدين في الناس، وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة، وخلق الانقياد إلى الأحكام. نقصت بذلك سورة البأس فيهم، فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس... والبدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب"⁽⁷⁾.

فكان ينظر إلى الحضارة في جميع هذه النصوص على أنها أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفاه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة. وجاء كلامه بالمقابل خالياً من الإشارة إلى الجوانب الإيجابية من مظاهر الحضارة مثل العلوم والفنون، ومركزاً على الجوانب السلبية المصاحبة للترف، في حين الحضارة بمعناها المعاصر لا تعني طرازاً معيناً من العيش، وإنما هي كيان الأمة الفكري الذي تستضيء به في كل ما تأتي من أعمال⁽⁸⁾.

ويبدو أن مفكري عصر النهضة العربية قد أدركوا هذه الحقيقة، ولهذا نجدهم يستعملون مصطلح المدنية للتعبير عن اللفظ الأجنبي *civilisation*، بعد أن تأكد لهم أن الاشتقاق اللغوي ليس الحضور

وإنما المدينة. وهي ترجمة موفقة لأن الأصل الغربي مشتق من *city* أو من *city* أي المدينة، ومن المدينة نُحت الفعل تمدن ومعناه تخلق بأخلاق أهل المدن، وخرج من حالة البداوة ودخل في حالة الحضارة⁽⁹⁾. ومع ذلك فإن مصطلح المدنية لم يلق صدق كبيراً ومالت الكفة لصالح مصطلح الحضارة، وعليه إذا أردنا الإحاطة بمصطلح الحضارة علينا العودة إلى المحيط الذي ظهرت فيه.

2 - مفهوم الحضارة في الغرب

على الرغم من أهمية موضوع الحضارة، فإن هذا المصطلح لم تعرفه أوروبا بمعناه الحالي إلا مع حلول النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فقد كان مجهولاً حتى بالنسبة لكبار فلاسفة التاريخ أمثال جامباتيستا فيكو *Giambattista Vico*، ومونتيسكيو *Montesquieu*، ويكاد يجمع المهتمين بدراسة الحضارة أن لفظ *civilisation* قد ظهر أول مرة في فرنسا لدى المفكر الكونت دي ميرابو *comte de Mirabeau* وذلك سنة 1756⁽¹⁰⁾. وكان يعني به رقة الطباع لدى الشعب. لكن يوجد من يرد هذا السبق إلى جاك تورغو *Jacques Turgot* سنة 1752⁽¹¹⁾. وفي كل الأحوال فإن هذا المصطلح يعد من الألفاظ المستحدثة في أوروبا، وعندما يقال أن ميرابو هو واضع هذا المصطلح، فلا يعني هذا أنه يمثل أحد مصطلحاته الأساسية، فهو لم يوظفه إلا في مناسبات قليلة جداً، وقد أحصاها بعضهم فلم يجدها تتعدى ثلاثة مرات⁽¹²⁾. إن استعمال هذا المصطلح كان من القلة بحيث لم يتمكن من جلب الانتباه إليه، ولا إلى السياق الذي طُرِح فيه.

وإذ نؤكد تأخر ظهور المصطلح فهذا لا يعني أن معناه كان غائباً طيلة الفترات التي عرفها الفكر الغربي الذي يمتد بجذوره إلى اليونان والرومان. فالاطلاع على ما كتبه هوميروس يكشف عن حضور معنى الحضارة في مخياله خاصة عندما يريد التمييز بين اليونانيين وغيرهم من الشعوب المحيطة بهم، هنا نجده يستعمل كلمة متحضر ويعني بها شعبه وأمته فقط، مبرزاً تفوقهم في القدرة على استنبات البذور، وتخطيط المدن، وحسن معاملة المرأة إلى جانب خصال أخرى. وكان يُعبر عن هذه المعاني بلفظ *civility* أي الكياسة⁽¹³⁾. وظل هذا اللفظ مستعملاً في الغرب مع أنه لا يتسع لكل العناصر الإيجابية التي تميز المجتمعات المتقدمة، لكن افتقارهم للبدل فرض عليهم استخدامه لغاية حلول القرن الثامن عشر للميلاد الذي شهد ظهور مصطلح الحضارة.

وبالعودة إلى لفظ *civilisation* كما نحت ميرابو سنجد أنه مشتق من *civis* اللاتينية وتعني المدني، ويكون المرء مدنياً في عصره إذا كان متحلياً بصفات حميدة، إلا أن هذا المعنى تضخم وأصبح يشير إلى حالة الرقي والتقدم التي يدركها الأفراد في المجتمع في جميع المجالات⁽¹⁴⁾. ثم أصبح حسب إميل بنفنيست *Émile Benveniste* يستقبل معاني متعددة تحيل أغلبها لخروج الإنسانية من البربرية والتوحش⁽¹⁵⁾. والدخول في مرحلة تتميز بحياة تحكمها ضوابط لا نجدها لدى الإنسان في مراحل الأولى. وتجدر الإشارة إلى أن القواميس الغربية ظلت متحفظة إزاء هذا المصطلح *civilisation*، بدليل أنه لم يظهر في القواميس الإنجليزية ومعجمها، واستمر هذا الوضع لغاية أواخر القرن الثامن عشر، وهنا بدأ استعماله. فظهر في معجم أكسفورد مشيراً به إلى فعل أو عملية التحضر، وحالة الرفاهية التي تعرفها بعض المجتمعات⁽¹⁶⁾. أما في اللغة الفرنسية فإن قاموس الأكاديمية الفرنسية لم يتضمن هذه الكلمة إلى غاية 1835م، وفيه ظهرت الحضارة كلفظ مقابل للتوحش والهمجية⁽¹⁷⁾. ومن ثم انتشرت إلى باقي لغات العالم. لكن تزامن ظهور الحضارة في الفكر الغربي مع ترجمة ابن خلدون إلى اللغات الغربية المختلفة، يدفع إلى الافتراض بأن له دور في بلورة هذا المصطلح في أوروبا.

إلا أن استقرار هذا المفهوم في الغرب المعاصر، ودخوله مجال التداول والموسوعات والمعاجم لا يعني أنه أصبح يتمتع بالوضوح التام، إن الأمر خلاف ذلك، فالمصطلح لازال غامضا ويتضمن الكثير من اللبس. ففي الوقت الذي يستعمله البعض ليدل على مستوى التطور والتقدم، نجد من يوظفه ليشير به إلى الوحدات الحضارية التي ظهرت عبر التاريخ⁽¹⁸⁾. هذا بالإضافة إلى تداخله الشديد مع مصطلح الثقافة، والأمر هنا لا يخص لغة واحدة، وإنما ينسحب على أهم اللغات المنتشرة في الغرب.

وما زاد في غموض مصطلح الحضارة، أنه ينطوي أحيانا على معاني أيديولوجية وعنصرية مثل الادعاء بأن التحضر يستوجب الاقتداء بالنظم والقيم الغربية، ومن ذلك ما ذكره لالاند *André Lalande* عندما دعا لوحدة حضارية، ينتهي إليها تقدم الإنسانية، ذات معالم أوروبية⁽¹⁹⁾. وفي هذا الإطار يمكن إدراج رأي غوبينو الذي انتصر لحضارة الجنس الأبيض، ووصفها بأنها مؤهلة أكثر من غيرها لمواجهة التحديات التي تفرزها البيئة⁽²⁰⁾. وإن كان هذا الوصف مقبولا في الغرب، فإنه يثير السخط في أماكن أخرى من العالم.

لذلك لم يلق هذا التوجه تأييدا من طرف الكثير من المفكرين الذين حاولوا تجنب هذه الآراء العنصرية، ومن هؤلاء ول ديورانت *Will Durant* الذي نظر إلى الحضارة باعتبارها نظاما اجتماعيا، يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي. وتتألف عنده من عناصر أربعة، وهي الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وتبدأ الحضارة عنده لما يتوقف الخوف والاضطراب والقلق⁽²¹⁾، لأن الأمن يحرق الإنسان ويدفعه إلى الإبداع. ونفس الشيء عند رالف لينتون *Ralph Linton* الذي تجنب التفسيرات العنصرية للحضارة، عندما اختصرها في كونها طريقة الحياة التي يتبعها مجتمع معين. وهو تعريف على قصره نجده يتسع ليضم كل ما يبدهه الإنسان مهما كان جنسه وموقعه. كما أن الحضارة عنده لا تورث بل هي سلوك مكتسب يشترك في عناصره أفراد المجتمع، بشرط نجاح هذه المجتمعات في إيصال هذه المكتسبات إلى الأجيال القادمة⁽²²⁾. وبتركيزه على النشاط المكتسب يكون قد ابتعد عن النظرة الاقصائية التي ظهرت لدى البعض في نظرهم للحضارة والتحضر. ويعرفها أيضا بأنها تلك الاستجابات المترابطة بين عناصرها ومظاهرها، ويرى أن المظهر الحضاري يكون جديرا بهذا الاسم، إذا تكررت استجابة أفراد المجتمع عند تكرار حدوث شيء معين، أما إذا ظهر مرة واحدة فإنه يدخل في إطار الصدفة، ومن ثم لا يصنف ضمن عناصر الحضارة، وتكمن مهمة الحضارة عند لينتون في ضمان بقاء الجماعة أو الأمة، واستمرار رفاهيتها.

وتصل الحضارة إلى هذا الغاية إذا أمدت المجتمع بأساليب فعالة لمجابهة كل ما يستجد أمامهم من مشاكل، وتمنحهم القدرة على توفير ضروريات الحياة من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن، وتعلمهم كيفية الحصول على المواد الخام وطرق الاستفادة منها، كل ذلك لأجل الاستمرار المادي لأفراد المجتمع⁽²³⁾. أما اشفيتسر *Albert Schweitzer* فنجدته يركز على الجانب الأخلاقي فيها فقال: لما بحثت في ماهية الحضارة وطبيعتها، تبين لي في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية، لأن الأخلاق وحدها هي التي تمكننا من تجاوز وجودنا، فنؤثر غيرنا على أنفسنا⁽²⁴⁾. فكانت تشير هناك بصفة عامة الى تحسين أساليب الراحة، والتقدم في التعليم والثقافة والفنون والعلوم، وتنمية التجارة والصناعة، والحصول على السلع المادية لدى شعب من الشعوب⁽²⁵⁾.

وبغض النظر عن مركزية الحضارة أو التأكيد على انتشارها في أماكن مختلفة، فإن الحضارة في التصور الغربي المعاصر، تظهر نتيجة استجابة أفراد المجتمع للتحديات التي تفرضها البيئة الطبيعية

المتعلقة بتوفير الغذاء والمأوى⁽²⁶⁾، بالإضافة إلى التحديات البشرية. وتشتمل الحضارة على الفن والعادات والتقنية، وكل ما له صلة بأسلوب حياة المجتمع⁽²⁷⁾. ومن مستلزماتها، أن يتوفر المجتمع المتحضر على منظومة قانونية تستهدف إخضاع القوة والعنف للشرعية العامة، والاتجاه نحو الديمقراطية في تسيير شؤون الحكم، وحماية الملكية الخاصة⁽²⁸⁾، وغيرها من القيم التي تميز الإنسان المتحضر. وما يلاحظ على هذه التعريفات هو استعمالها لمصطلح الحضارة أحيانا كمرادف لمصطلح الثقافة والعكس صحيح، فهل يمكن الفصل بينهما؟

3 - العلاقة بين الحضارة والثقافة

لقد تضاربت الآراء حول تحديد محتوى ومعنى المصطلحين، فإحدهما تشير إلى قيمة العقل والذوق وكل ما له طابع روحي فكري. وتشير الأخرى إلى الجانب المادي. وأحيانا أخرى تطلق الثقافة على الحضارة، والحضارة على الثقافة في كل مستوياتها⁽²⁹⁾. وهو جدل بدأ في القرن التاسع عشر واشتد أكثر في ثلاثينيات القرن العشرين. وكانت النتيجة هي التضارب في استعمال المصطلحين في أهم اللغات المنتشرة في أوروبا. ومن الذين أصروا على ضرورة الفصل بين هذين المصطلحين نجد الفريد فيبر *Alfred Weber* الذي كان يرى أن الحضارة تشير إلى الأدوات التي يستخدمها الإنسان لإخضاع واستغلال الموارد المادية وما يلزمها من تطور العلوم الطبيعية والتكنولوجية. وحصر الثقافة في الدين والفلسفة، وكل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لمملكة النقد والحكم لدى الفرد أو المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه⁽³⁰⁾. وهذا يعني أن الثقافة عنده تكون قومية بطبيعتها، أما الحضارة فعالمية.

وأشار عالم الاجتماع نوربرت إلياس *Norbert Elias* إلى هذه المشكلة، فذكر أن التقليد الفرنسي يشير بمصطلح الحضارة إلى كل معقد ومتعدد الزوايا في مجال السياسة والاقتصاد والدين والأخلاق والتقنية، وهي مجالات يعتقد المجتمع الغربي أنه تفوق فيها في القرون الثلاثة الأخيرة. وأما بالنسبة إلى الألمان فإن الثقافة تعبر لديهم عن المحدود في الزمان والمكان، وتشير إلى الحقائق الفكرية والفنية والدينية⁽³¹⁾.

والفاصل بين الحضارة والثقافة عند علي شريعتي لا يقدر بعدد النسمات، وليس بعدد الكلوامترات المربعة، وإنما إذا كانت مظاهر التقدم ذات طابع عقلي، وهي مظاهر في مجملها تأخذ طابعا فرديا مثل الأنشطة الفكرية والفنية من شعر وفنون وآداب وأديان فنحن إزاء الثقافة، أما الحضارة فتضم كل مظاهر التقدم بما فيه الأعمال الفكرية العقلية، وتتميز بكونها ذات طابع اجتماعي خلافا للثقافة⁽³²⁾. وبهذا تكون الثقافة محتواة في الحضارة. لينتهي إلى القول أن الأمور المادية التي يقدمها الفرد أو المجتمع هي الحضارة، والأمور المعنوية التي يقدمها المجتمع هي الثقافة، ويقر أن كل عمل في الأغلب يشتمل على الصفتين بنسب متفاوتة⁽³³⁾. لأنه ليس من السهل الفصل بين المصطلحين، على أساس أن الحضارة ليست متحررة تماما عن الثقافة، والثقافة متداخلة كثيرا مع الحضارة، وكلاهما يتأثر بما يحرزه المجتمع من تقدم فكري.

ونجد من يميز بين الثقافة والحضارة بناءً على أسس عنصرية، فأصبحت الثقافة تشير إلى الخصائص التي نجدها عادة في المجتمعات البدائية، أما الحضارة فإنها تشير إلى المجتمعات الأكثر تعقيدا والمتقدمة في وسائل عيشها ونظم حياتها⁽³⁴⁾. ويُتهم هؤلاء عادة بولائهم لأجندات سياسية استعمارية، لأن آراءهم ظهرت بالتزامن مع الحركة الاستعمارية التي استفحلت في القرن التاسع عشر. ورغم محاولة

الألمان التمييز بين المصطلحين من خلال التأكيد على أن الحضارة تشتمل العوامل المادية والتقنية، والثقافة تحتوي على القيم والمثاليات والخصائص العقلية والفنية الأخلاقية العليا للمجتمع، إلا أن هذه التفرقة لم تحض بالقبول في أماكن أخرى من العالم، ولم يكتب لها النجاح.

فلم يعد علماء الانثروبولوجيا وعلماء الاجتماع يهتمون كثيرا بهذا التمييز الذي بدا لهم تمييزا وهميا، ثم أنه كان مؤسسا على ثنائية غامضة خاطئة بين الروح والمادة، والفصل بين الإحساس والعقل، وبين الأفكار والأشياء. لذلك أصبح هؤلاء يستخدمون كلا المصطلحين بمعنى واحد ومن أبرزهم كلود ليفي شتراوس وادوارد تايلور هذا الأخير الذي مزج بين الكلمتين الحضارة والثقافة، ويعتبر التعريف الذي قدمه للثقافة، هو نفسه تعريف الحضارة. لأنه جمع بين المصطلحين في تعريف واحد كما تقدم، فكان كلا من الحضارة والثقافة يشيران عنده إلى نمط الحياة العام للبشر.

وهذا ما ذهب إليه أيضا فرناند برودل *Fernand Braudel* في كتابه تاريخ الحضارات، وفيه ذكر أن كلا من الحضارة والثقافة يشيران إلى نمط الحياة العام للبشر. وما الحضارة إلا ثقافة كتبت بحروف كبيرة، وكلاهما يتضمن القيم والمبادئ والمؤسسات وأنماط التفكير التي تعطي لها الأجيال المتعاقبة في مجتمع ما، أهميتها وأولويتها، فكانت الحضارة بالنسبة له توليف ومزج بين خصائص وظواهر ثقافية⁽³⁵⁾. إن المفهوم الواسع للحضارة يتجاوز التمييز بين العناصر المادية والعقلية، وتتحدد الحضارة بكونها حركة المجتمع ككل، فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية تستوي في ذلك الصنائع والأفكار⁽³⁶⁾. وهذا ما انتهى إليه المصطلح في الغرب، حيث أصبح في الإمكان التعبير عن الحضارة بالثقافة والعكس صحيح، فرجحت الكفة للاستعمال الإنجليزي الذي لا يفرق بين المصطلحين⁽³⁷⁾.

ثانيا: مفهوم الحضارة عند توينبي

إذا كانت الحضارة تشير لمستوى معين من الرقي الذي حققته بعض المجتمعات، فإن أرنولد توينبي *Arnold Toynbee* ينظر للحضارة باعتبارها وسط يحتوي مظاهر التقدم، وباعتبارها صانعة لهذه المظاهر أيضا، وهنا يصبح من الصعب الفصل بين الحضارة والمجتمع، وهي إحدى المشكلات الصعبة التي واجهتنا في هذا البحث. لأن هذا المفكر على الرغم من اشتغاله الواسع بموضوع الحضارة، إلا أنه فيما أعلم لم يقدم تعريفا واضحا ومحددا لمفهومها، وهي النتيجة التي أشارت إليها بعض الدراسات التي اهتمت بهذا المفكر⁽³⁸⁾.

إنه لا يعني بالحضارة مظاهرها المادية والمعنوية، وإنما يقصد بها المجتمع نفسه الذي صنع هذه المظاهر، ولا يعني بالمجتمع الأمة أو الدولة القومية، فهو يستعمله بمعناه الواسع الذي يتجاوز هذه التجمعات ليشمل مجموعة من الأمم تقوم بينها علاقات مشتركة⁽³⁹⁾. وهذا الحكم صادر عن قناعاته بأنه لا يمكن فهم أيًا من هذه المجتمعات أو الدول، إلا بدراسة باقي المجتمعات التي تتعالق معها، وبهذا المعنى تكون الحضارة عنده هي وحدة الدراسة التاريخية⁽⁴⁰⁾، وليست الدولة القومية كما يعتقد أغلب المؤرخين. وهي فكرة يكون قد اقتبسها من عالم الاجتماع والفيلسوف الروسي دانيلفسكي *Nikolay Danilevsky*⁽⁴¹⁾.

ومثاله في ذلك بريطانيا، هذه الدولة رغم اتساع مستعمراتها، إلا أنها لم تبلغ بنظره درجة المجتمع، فهي تنتمي إلى المجتمع الغربي أو الحضارة الغربية الذي تضم فرنسا وإسبانيا وهولندا والبلاد الاسكندنافية وغيرها من الدول⁽⁴²⁾ ويمكن فهم تاريخها بشكل منفصل عن هذه الدول، لاعتقاده بأن النظر إلى المجتمع نظرة مصغرة، سيحول دون ملاحظة بعض الأجزاء المهمة في الدراسات التاريخية. لذلك

يرى من الضروري أن يوسع الباحث أفاقه التاريخية، ليتمكن من التفكير بشكل صحيح في أسس الحضارة الشاملة⁽⁴³⁾.

وأبدى اعتراضه على المؤرخين الذين اكتفوا في دراستهم بالفصول الأخيرة من الأحداث، وثمّن ما قام به علماء الانثروبولوجيا لأن هؤلاء بنظرة يحرصون على معرفة البدايات، حرصهم على معرفة النهايات. لذلك تراهم يقسمون تاريخ الإنسان إلى قسمين، القسم الأول يخص تطوره البيولوجي، ويستغرق كل الخطوات التي تفصله عن أسلافه من الرئيسيات العليا خلال بضعة ملايين السنين تكون قد مرت منذ ظهوره. والقسم الثاني يهتم بتاريخه الحضاري الذي يفصله عن قبائل الصيد في إفريقيا، وجامعي الغذاء في استراليا خلال بضعة آلاف من السنين، وهي الفترة التي عرفت ظهور الإنسان العاقل الذي أخذ في التحول إلى مخلوق يتطلع إلى الفن والاختراع والاكتشافات⁽⁴⁴⁾. فكانت دراستهم شاملة. ونصح المؤرخون أن تكون دراستهم لتاريخ الحضارات على هذا المنوال، وعليهم تجنب اجتراء التاريخ، لأن ذلك من شأنه أن يشوه أحداثه. وشبه من يخالف هذه المنهجية، بمن يريد إعادة تأليف كتاب بناء على ما ورد في فصله الأخير⁽⁴⁵⁾، وبالطبع ستقلت منه الكثير من الحقائق.

وقد يكون استند في تصوره هذا للنظرية الجشطالتيّة التي يعتقد أصحابها أنه لا يمكن إدراك الشيء إلا في إطار عام وكلي. وأن إدراك الكل عندهم يكون متقدما على العناصر التي يتألف منها⁽⁴⁶⁾. فنقل توينبي هذا التصور إلى مجال الدراسات التاريخية، وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله: "لكي نفهم الأجزاء يجب أن نركز اهتمامنا أولا على الكل، هذا الكل هو ميدان الدراسة القابل للفهم"⁽⁴⁷⁾.

ويحتمل أنه أخذ هذه المنهجية عن هيرودوت الذي قال: "ولأمضي في بسط تاريخي، راويا في هذا العرض قصص المدن الصغيرة والكبيرة سواء بسواء، ذلك أن ما كان مدنا زاهرة ذات يوم غدت صغيرة داوية الآن، كما أن المدن الصغيرة قديما باتت حواضر زاهرة في أيامي، ولما كنت أعلم علم اليقين أن سعادة البشر لا تتوحد، فإني سأولي الكبير والصغير اهتمامي حريصا على ألا أقصر في ذكر هذا أو ذاك"⁽⁴⁸⁾. وقد ظهر هذا النص في كتابه التاريخ عند الإغريق، والذي تضمن نصا آخر لبوليبيوس يؤكد فيه نفس الفكرة وهذا في قوله: "إذا ظن أي قارئ أن معاينة البلدان الرئيسية كل بمعزل عن الآخر، من شأنه أن يقدم له صورة سريعة للعالم في ترتيبه ووضع العام، فإني أرى من واجبي أن أسارع بفضح مغالطته هذه، لأن الإصرار على القول بأن العلم بالتاريخ المحلي يقدم نظرة متزنة عن الظاهرة بأسرها أمر خاطئ، كخطأ الظن بأن تأمل عضو من أعضاء الجسم يعادل الملاحظة المباشرة للكائن نفسه بكل ما فيه من حياة وطاقة وجمال"⁽⁴⁹⁾.

إلا أن توينبي يتميز عن هذين المؤرخين بكون نظرتهم كانت أشمل بكثير، وفي الحقيقة الفضل في ذلك لا يعود لقدرات خاصة يتمتع بها، وإنما يعود لتراكم المعارف فقط. هذه الرؤية جعلته يرى الدول القومية أصغر من أن يُنظر إليها كحضارة، وتبين له ضرورة دمج المجتمعات التي لها نفس القيم، والعمل على اختزالها في وحدات شاملة، تعرف بالحضارات أو المجتمعات، وكانت البداية مع بلاده بريطانيا التي تعود أصولها إلى ما قبل المجتمع الهيليني⁽⁵⁰⁾. فكانت الحضارة عنده مرادفة للمجتمع لكنه يقر بوجود مجتمعات بدائية، وهذا يعني منطقيا وجود مجتمعات بدائية متحضرة، فكيف جمع بين المصطلحين؟

بالنسبة لتوينبي لا يوجد تناقض بينهما، لأن الحضارة عنده لا تشير إلى معنى يقف على طرفي نقيض مع البداءة كما هو شائع، وإنما يشير بها إلى المجتمع في حد ذاته، وما يحتوي عليه من طاقات بشرية ومادية، كما أن المماهة بين المجتمع والحضارة، لا يعني أن توينبي يجعل الحضارة مرادفة

للمجتمع بشكل مطلق، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالمجتمع البدائي. فمن الصعب وضع الحضارة إلى جانب هذا النوع من المجتمعات، خاصة إذا أخذنا البدائية بمعنى الفجاجة والتخلف والخشونة والبساطة في نمط الحياة بشكل عام، أي بالمعنى الذي لا يبتعد كثيرا عن اشتقاقها اللغوي الذي يشير إلى لحظة مبكرة في الزمان⁽⁵¹⁾.

وذكر توينبي أن هذه المجتمعات البدائية الصغيرة في الغالب تنتهي حين تقهرها أو تبيدها جماعة أخرى. لكن هذا لا يمنع أن تتخلص بعضها من طابعها البدائي، وتتحول إلى مجتمعات متحضرة، إذا اتبعت شروطا معينة⁽⁵²⁾. هنا فقط يحل عنده مصطلح المجتمع محل الحضارة، ويمكن حينها استعمال المصطلحين بشكل متكافئ، فيقول المجتمع الغربي المعاصر، وهو يقصد الحضارة الغربية المعاصرة. وعليه فإن الحضارة عنده، هي كل متكامل لا يتجزأ تمتزج فيه كل الأجزاء، ويعتمد كل منها على الآخر. ولا تشير عنده إلى العناصر المادية أو المعنوية أو ما يعرف بمظاهر الحضارة، وبهذا تجنب الجدال القائم حول مشكلة ما صدق الحضارة، وما صدق الثقافة، وأيهما يعبر عن الجوانب المادية، أو الجوانب المعنوية، هذه المسألة غير مطروحة عنده، لأن الحضارة هي التي تنتج هذه العناصر بنوعيتها، وهنا تصبح مرادفة للمجتمع. فنظر إلى الحضارة كغلاف أو ظرف وليس كمحتويات من عادات وعلوم وفنون وغيرها، وهذا ما يفسر استعماله لمصطلح المجتمع للتعبير عن الحضارة والعكس صحيح.

ثالثا: أنواع الحضارات

وعندما انتقل للحديث عن أنواع الحضارة، وجد نفسه أمام مقاييس متعددة لتصنيفها، فقد تصنف بالنظر للدين المنتشر فيها، فنكون أمام حضارة مسيحية وحضارة إسلامية الخ، وقد يكون المقياس عرقي فتنسب الحضارة إلى الأجناس التي ابدعتها، فنقول الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية. وقد يكون التصنيف مؤسسا على الفن الغالب فيها. وقد يكون بالنظر لأصولها وهو المقياس الذي لفت انتباه توينبي عندما وجد بعض الحضارات أصيلة في ميلادها، وبعضها منحدر من حضارة أقدم منها، وهي ما يعرف عنده بالحضارات المنتسبة التي تشكل طبقات يلي بعضها بعضا، وكل حضارة منها تخفي تحتها حضارة سابقة عليها، وهكذا حتى بداية قصة الحضارة في مكان ما، ويعتقد أن فجر أقدم المدن في العالم يعود إلى 4000 سنة ق م، في جنوب غرب آسيا⁽⁵³⁾، والأجزاء الشمالية من وادي النيل.

وذكر تصنيف آخر مؤسس على مدى فعالية المجتمعات ودورها في الحضارة الإنسانية، وهو نفسه المقياس الذي اعتمد عليه دانييلسكي، فتوصل هذا الأخير إلى ثلاث مجموعات. المجموعة الأولى تضم الذين يشكلون القوى الإيجابية، أي القوى الخلاقة التي أنتجت الحضارات. والمجموعة الثانية تضم الشعوب التي لعبت دورا سلبيا أو هداما في التاريخ مثل المغول والهنون، والمجموعة الثالثة تضم الشعوب التي لم تبلغ مستوى الحضارات، ولم يصدر عنها ما يوصف بأنه إيجابي أو سلبي، وكانت غالبا مستغلة من طرف الشعوب الأخرى⁽⁵⁴⁾. في حين توصل توينبي بالاعتماد على نفس المعيار إلى أربعة أنواع، وهي الحضارات العقيمة، والحضارات المتعطلة، والحضارات المتحجرة، والحضارة المشعة.

1 - الحضارات العقيمة: الحضارات العقيمة عند توينبي هي الحضارات التي لم تشهد تمام نضجها وماتت في المهد. وذكر منها الحضارة المسيحية في الغرب الأقصى، وهم الكلتيون الهمج الذين تواجدوا قديما في أيرلندا الحالية، حيث حاولوا استلهاهم حضارة روما بعد سقوطها، ولم يساهم انتشارهم في تقدم الإنسانية⁽⁵⁵⁾. ويرى أن الحضارات العقيمة تقتل قبل نموها. وعندما يتحدث عن الميلاد والموت هنا، فهو لا يعني به الميلاد والموت التي تعرفه الكائنات الحية، وإنما يربط الميلاد بوجود الدين على أن لا يسرح

الخيال ويظن البعض أن هذا المفكر من أنصار التفسير الديني للحضارة، أما موتها فيربطه بفشلها في الاستجابة للتحديات، وعندما شرع في عرض هذه الأفكار وتفصيلها، نجده يأتي على ذكر براهين وجد الكثير من دارسي توينبي أن بعضها مجرد أساطير.

2 - الحضارات المتعطلة: تساءل توينبي قائلاً: هل كل الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء لتدرك مرحلة الرجولة؟ أجاب إن بعض الحضارات لا يقيض لها ذلك، فتكون ما بين الحضارات النامية والحضارات العقيمة، وفضل أن يطلق عليها اسم الحضارات المتعطلة. وهي الحضارات التي نتجت كاستجابة لتحديات طبيعية وبالتالي هي حضارات أصيلة ظلت على قيد الحياة، لكنها أخفقت في متابعة نموها. ومن نماذج هذه الحضارات ذكر الحضارة البولندية، وحضارة الاسكيمو، وحضارة البدو، والحضارة الاسبرطية في العالم الهيليني، والحضارة العثمانية في شرق أوروبا، ولا ندري ما هو مبرره لتصنيف الدولة العثمانية التي قادت العالم الإسلامي لقرون، وهددت أوروبا مراراً، إلى جانب المجتمعات البدائية.

ويشبه الحضارات المتعطلة بمتسقين أصعدوا فجأة إلى مرحلة معينة من التقدم، ويُفضل البناء على المجهول ليترك انطباع بأن صعود هؤلاء لم يكن بإرادتهم، وبالأحرى لم يكن بمجهودهم. إلا أنهم توقفوا ولم يواصلوا طريقهم إلى الأعلى، وفي نفس الوقت لم يعودوا إلى الخلف. ويرى أن هذا الوضع الخطير هو الذي سلم أربعة من خمسة حضارات إلى الهلاك، وبقيت ثقافة الاسكيمو تصارع من أجل الاستمرار⁽⁵⁶⁾. وقد أخذ البعض على توينبي أنه لا يعتمد على وقائع تاريخية لشرح وجهة نظره هذه، وإنما استخدم أمثلة من هذا النوع، أعنى مثال المتسقين، الذي نُظر إليه باعتباره أسطورة، مع أن هذا المؤرخ وظفه من أجل الشرح فقط، نظير ما كتبه أفلاطون في الجمهورية عندما عرض أسطورة الكهف لتوضيح وجهة نظره في مصدر المعرفة.

3 - الحضارات المتحجرة: يفضل توينبي مثال اليهود لبيان هذا النوع من المجتمعات، إنهم بنظره جماعات متحجرة من المجتمع السوري القديم، وهم متحجرون لأنهم لا زالوا على الحالة التي كانوا عليها قبل وصول الهيلينية إلى العالم السوري ويضيف إليهم المسيحيون النساطرة والمنوفستيون*. وقد أثار مصطلح العالم السوري تساؤل المؤرخين، لأنه غير واضح ما إذا كان المقصود به هو البعد البشري، أم هو المكان الذي يعرف حالياً بالشرق الأوسط. وإلى جانب اليهود ذكر بعض الجماعات المتحجرة في الهند وسيلان وبورما وسيام وكومبوديا، وهي مجتمعات تحجرت قبل التدخل الهيليني في العالم السندي⁽⁵⁷⁾.

ومن كلامه عن اليهود وهذه المجتمعات، نفهم أن المقصود بالتحجر عنده ليس ما نجده في عالم النبات والحيوان عندما يتحول الكائن الحي إلى أحفور، وإنما التحجر المقصود يكون على مستوى الصفات النفسية، التي يبقى هذا المجتمع محافظاً عليها. فاليهود حسب توينبي يُظهرون بكل جلاء في الوقت الحاضر الصفات المألوفة جداً، والتي تُلَقَّب عادة باليهودية، والمنتشرة بشكل خاص لدى يهود شرق أوروبا أو الاشكنازيين⁽⁵⁸⁾. وهي الصفات الراسخة في أذهان الأمم عنهم، والتي ظلت ثابتة فيهم رغم مرور الكثير من القرون. ويرى توينبي أن اليهودي الذي يسعى إلى تغيير نفسه إلى هولندي أو انجليزي أو أمريكي، سيشوه في أعين الصهاينة الشخصية اليهودية، ثم أنه لن يفلح في اكتساب شخصية الهولندي الكاملة أو أي جنسية أخرى⁽⁵⁹⁾. وعندما بحث توينبي في تحجر اليهود وجد أن السبب يعود إلى عقيدتهم التي جعلتهم يؤمنون بأسطورة كونهم شعب الله المختار كحقيقة مطلقة، فقال إن احتضان اليهود لصفة شعب الله المختار قد انحرفت بهم إلى العقم الفكري، وقادهم إلى التفريط في كنز عظيم هياهم لهم الله بمقدم

عيسى الناصري⁽⁶⁰⁾. فهل قوله أن اليهود استندوا إلى أسطورة شعب الله المختار، يبرر القول بأن تفسيره للحضارة مؤسس على الأساطير؟ لا أعتقد ذلك لأنه إن كان من الضروري أن نطلق هذا الحكم على أحدهم، فلا بد أن ننسبه إلى اليهود، فهم الذين وظفوا هذه الأسطورة، أما توينبي فإنه نقل لنا عقيدة هؤلاء القوم فقط.

4 - الحضارات المشعة: أما الحضارات المشعة أو النامية فيشير بها إلى الحضارات العظيمة التي حفظ التاريخ ذكرها، وقد أخذت الكثير من جهده خلال حياته، باحثاً ومنتقياً آثارها في الميدان وفي الكتب، وقد اختلف المؤرخون في عددها بسبب إمكانية دمج حضارة أو حضارتين في أخرى. ومن هذه الحضارات ذكر الحضارة المصرية، والصينية، والأشورية، والبابلية، والفنيقية، والكلدانية، والحضارات الهندية، والحضارة الفارسية، واليونانية، والرومانية، والحضارة العربية، وحضارة المايا والانكا في بيرو والمكسيك، والحضارة الغربية المعاصرة⁽⁶¹⁾.

وبصرف النظر عن القيمة العلمية لمحاولة التصنيف التي قام بها، فإن مجرد القول بوجود حضارات متعددة ومتنوعة، يسمح بإدراج توينبي إلى جانب القائلين بتعدد الحضارات، في مقابل من يدافع عن الفكرة القائلة بوحدة الحضارة، وأن العالم لا يعرف في العصر الواحد إلا حضارة متفردة، تسير في ركبها كل المجتمعات المعاصرة لها.

رابعا - تعدد الحضارات

يعد توينبي من أشد المدافعين عن فكرة تعدد الحضارات، مخالفاً بذلك الكثير من المؤرخين، ومن أبرزهم ول ديورانت الذي يعتقد أن البشرية لم تعرف إلا حضارة واحدة وهي في تقدم مستمر، فالحضارة اليونانية بنظره لم يذهب سوى إطارها، وأنها في حقيقة الأمر غيرت موطنها فقط، بل لازالت باقية في ذاكرة الجنس البشري، فهذا هوميروس يتمتع اليوم بقراء أكثر مما كان له في عصره ووطنه، وكذلك أفلاطون وغيره. ويرى أنه كما تتغلب الحياة على الموت بالإنجاب، فإن الحضارة المسنة تتغلب على الزوال بتسليم تركتها لورثتها اللاحقين⁽⁶²⁾. ومصادقا لهذا الطرح فإن المجتمعات البشرية، تظهر كقافلة تسير إلى الأمام، مخلفة وراءها الجهل والبدائية، ومتجهة إلى نور الحضارة، وكل هذا بفضل العقل، الذي يتفتح أكثر في كل مرحلة من مراحل تقدمها. وفي هذا الإطار يمكن إدراج المراحل الثلاثة التي مرت بها الإنسانية عند أوجست كونت *Auguste Comte*، ونفس التصور يمكن استنتاجه من فلسفة فريدريك هيجل *Friedrich Hegel* عندما تكلم عن حضارة واحدة تتقدم في مراحل متعددة. فكان هذا الرأي يصر على القول بأن الحضارة الإنسانية واحدة في الأساس، والباقي نشاز إن لم يكن في طريق الاندماج ضمن قيم الحضارة الواحدة.

هذا التصور يعارضه توينبي ويرى أنه لا وجود للحضارة الواحدة الشاملة، إلا إذا قصدنا به ذلك الطابع المشترك، طابع التمدن الذي يصدق على وصف حضارات عديدة مختلفة. أما وحدة الحضارة بالمعنى الذي سبق ذكره فتلك خرافة أملتتها الطريقة الخاصة التي درج عليها الغرب في إقحام المجتمعات الأخرى كلها في حبال نظامه الاقتصادي. وهي خرافة سرعان ما تنبذ لو أننا اشحننا بنظرنا المركز على خريطة العالم الاقتصادية إلى خريطته الثقافية⁽⁶³⁾. حينها تتراجع الدعوات التي تؤسس لوحدة الحضارة. ثم أن التنوع مائل للعيان وقد عاينه من قبل المؤرخ اليوناني هيرودوت عندما قام بزيارة بعض المجتمعات المتواجدة خارج اليونان، وتحرى عادات أهلها ومسالكهم، فخرج بصورة عن هذا الشعب تختلف عما اعتاده وألفه في بلاده، وسجل هذا في كتابه، لافتنا النظر إلى ما في هذه الحضارة من طرافة وغرابة⁽⁶⁴⁾.

فكانت كل الدلائل تؤكد حقيقة اختلاف وتمايز الحضارات، وهي في مجملها أدلة موضوعية، وفي مقدمتها الاختلاف في البيئة، وتباعد المسافات بين الحضارات، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف اللغات وأساليب العيش وتباين الأنظمة والمعتقدات والتقاليد. وقبل توينبي نجد اشبنغلر يؤكد هذه الحقيقة. عندما عارض القول بوجود حضارة إنسانية واحدة تسير في خط مستقيم ينقسم إلى عهود قديمة ومتوسطة وحديثة، هذا ما دفع توينبي لنفي القول بوحدة الحضارة، لأن البيئة تمنع ذلك فالطبيعة الجغرافية التي تميز الصين، ستؤدي إلى إحداث اختلافات واضحة بين الصينيين واليونانيين مثلاً⁽⁶⁵⁾.

إن التصور الذي ينادي بوحدة الحضارة عند هذا المفكر تصور غربي خاطئ، ومصدر الخطأ هو إعجاب الغرب بما حققه من انجازات، تكون قد أوحى له بأنه أدرك قمة تطور الإنسانية، محققاً بذلك حلم الحضارات السابقة التي انطلقت منذ آلاف السنين. فهذه النظرة بطليموسية لأنها تضع الحضارة الغربية في المركز، وباقي الحضارات تدور حولها⁽⁶⁶⁾. وهو نفسه التصور القديم لنظام المجموعة الشمسية، كما تصوره بطليموس حيث الشمس والكواكب تدور حول الأرض. إلى أن جاء كوبرنيك وصحح النظرية، بعد اثباته أن الأرض كغيرها من الكواكب تدور حول الشمس. وبالمثل فإن الحضارة الغربية كغيرها من الحضارات لها فلكها الخاص، وأن كل حضارة مستقلة عن غيرها بشخصيتها⁽⁶⁷⁾.

وهذا ما كرره توينبي الذي تبين له أن القول بوحدة الحضارة نتج عن وهمين أولهما وهم حب الذات، والثاني هو وهم الشرق الراكد. وفي الحقيقة إذا التفت الباحث إلى الماضي واستعرض مواكبه سيجد نفسه أمام حضارات متعددة متلاحقة أو متعاصرة، لكل منها امتدادها الزمني واتساعها المكاني، وميزاتها وألوانها وأشكالها الخاصة، مما يؤدي إلى القول بتعدد الحضارات واختلافها، ولكل حضارة شخصيتها التي تميزها عن غيرها. ثم أن القول بتعدد الحضارات من شأنه أن يثري الخبرة البشرية، ويسمح بتراكم المعارف. وفي موضوع وحدة الحضارة وتنوعها نجد الكثير من التشابه الواضح بين اشبنجلر وتوينبي، إلا أن الفارق الرئيسي بين الاثنين، هو أن الأول يفصل فصلاً كاملاً بين الثقافات على النحو الذي يفصل به العلماء بين الذرات. أما بالنسبة لتوينبي فإن تبعية بعض المجتمعات لأخرى هو أمر جوهري، لأن فيه ما يضمن استمرار التاريخ⁽⁶⁸⁾. فلم يذهب توينبي بعيداً في مجال إبراز التمايز بين الحضارات المختلفة، بل اقتصر على تأكيد بعض الخصائص العامة التي تتميز بها حضارة عن أخرى، وخاصة في محيط الأسلوب الفني الذي تتخذه لنفسها. إذ توجد كل حضارة لنفسها طابعاً فنياً يصبح علماً عليها، فالحضارة الهيلينية مثلاً يغلب عليها طابع الجمال، بينما تتسم حضارة الهند بغلبة الروح الدينية عليها، أما الحضارة الغربية فميزتها الأساسية هي الولع بالآلات⁽⁶⁹⁾. لكن بالنسبة لكولنجوود *Collingwood* فإن توينبي أقرب لاشبنجلر *Spengler* في مسألة الفصل بين الحضارات، على أساس أنه وضع خطوطاً حادة أمام الأحداث التاريخية، ناكراً بذلك صفة الاستمرار التي تكفل التفاعل والتشابك بين أجزاء العملية التاريخية⁽⁷⁰⁾.

هذا التمايز بين الحضارات في الأساليب الفنية لا يُخفي عند توينبي طابع الوحدة بينها، وذلك لأن التنوع الذي يتبدى في الحياة والنظم البشرية، هو ظاهرة سطحية تحجب خلفها وحدة كامنة⁽⁷¹⁾. لهذا ظهر من يسعى للتوفيق بين وحدة الحضارة وتنوعها، ومن هؤلاء ادغار موران *Edgar Morin* الذي دعا لضرورة العثور على التنوع الحضاري داخل الوحدة، واكتشاف الوحدة داخل التنوع، على أساس أن كنز البشرية كما قال يكمن في تنوعها الإبداعي، إلا أن مصدر الإبداع دائماً يكمن في وحدتها، ولنا أن نكرر

معه أنه في جميع الشؤون البشرية لا ينبغي للاختلاف الشديد أن يخفي الوحدة، ولا للوحدة أن تخفي الاختلاف⁽⁷²⁾.

خامسا: المفاضلة بين الحضارات

تعدد الحضارات دفع البعض للمفاضلة بينها، لكن التعدد عند توينبي لا يعد مبررا كافيا للمفاضلة، لأن الحضارات عنده متساوية من حيث مساهمتها في تقدم الإنسانية، إذا راعينا الظروف والإمكانات المتوفرة لكل منها في إنتاج عناصر الحضارة. وهنا يكون شحذ قطعة من الحجارة لاستعمالها في الصيد، لا يقل قيمة عن آخر المبتكرات التكنولوجية.

كما أنه ليس من السهل الاتفاق على مقاييس موحدة لكل الحضارات، وترتيب هذه المقاييس تنازليا أو تصاعديا، وهذا بسبب نقص الموضوعية أثناء وضع هذه المعايير، حيث تدخل الذاتية بشكل لا شعوري، خاصة وأنه من الصعوبة بما كان فصل الباحث في الحضارة عن ثقافته وقيمه⁽⁷³⁾.

وفضلا عن هذا لا ينبغي الحكم على الشعوب القديمة بالتخلف من خلال مقاييس الحضارة الحالية، بل ننظر إليها بما كان ممكن في زمانها. ولا يجب أن نحكم على الأمة بالتركيز على الطور الأخير من حياتها، في حين نحكم على غيرها بالتقدم ونحن نركز على أزهى عصورها. وعليه لا بد من النظر في أدوار الحضارة بشكل عادل فننظر إلى عناصر القوة والضعف في مرحلة النشأة ثم الازدهار ثم الانهيار في الحضارتين موضوع المقارنة. لهذا أنكر البعض عملية وضع مقاييس للتحضر، لاستعمالها في المفاضلة بين الأمم، لأنه من غير المقبول أن نبالغ في انبهارنا بالحضارة الحالية، ونتجاهل أنها ما كانت لتصل إلى هذا المستوى لولا جهود الحضارات السابقة.

لكن الدعوة للتوقف عن المفاضلة بين الحضارات، يعني القبول بأنها متساوية وفي أقل الأحوال متقاربة، في حين الواقع يكشف أن الحضارات أو الثقافات المعاصرة بينها تباينا كبيرا، لا سيما في مجال التقنية، أم أن هذا العنصر الحضاري يهمله توينبي عند المقارنة؟ قد يكون هذا صحيحا خاصة وأنه أفرد جزء مهما من كتابه دراسة للتاريخ لنقد العلم والتقنية. في الواقع ليس هذا هو سبب دعوته لعدم المفاضلة بين الحضارات، بل السبب يكمن في إيمانه بوحدة الطبيعة الإنسانية، وبهذا يكون توينبي قد حفظ قيمة الحضارات في كل مكان وزمان، مخالفا الأحكام التي حصرت التقدم في الحضارة الغربية، مستبعدا الأحكام التي كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب⁽⁷⁴⁾. ومؤكدا أن الحضارات تكمل بعضها بعضا، لأنه من الصعوبة أن تبرع حضارة معينة في كل المجالات.

سادسا: تعاصر الحضارات

المعلوم أن الحضارات متعاقبة في الزمن، وقد كانت البداية قبل الميلاد بنحو أربعة آلاف سنة في بلاد الرافدين ومصر، ثم توالى الحضارات تباعا في أماكن متفرقة من العالم، لكن توينبي يرى أن هذه الحضارات متعاصرة، والمعاصرة تعني وجود شخصين أو أي من الكائنات أو الأشياء في عصر واحد، وليس بالضرورة أن تتساوى فترة تواجد هذه الأشياء، وإنما يكفي انتمائها إلى هذا العصر. فقد تأتي في بدايته أو نهايته مع اختلاف في تحديد العصر والجيل، وفي المحصلة المعاصرة هي الانتماء إلى فترة زمنية واحدة.

وتوينبي يعلم جيدا معنى المعاصرة، لكنه مع ذلك يصير على القول بأن الحضارات متعاصرة، مع أن الفرق الزمني بين أولها وآخرها قد يصل إلى ستة آلاف سنة. وقد حاول أن يستبقي هذا النقد فنجده يطرح موقفه في إطار نظري إلا أنه لم يكن كافيا لتسوية حكمه، لأنه بهذا يحتمل الإنسان ما لا يستطيع،

ويريد منه أن يكون تصويره لأحداث التاريخ مفارقا للزمان والمكان، وهذا مؤشرا آخر على ميوله الأسطورية في فلسفة التاريخ والحضارة.

ولكي نفهم رأيه في تعاصر الحضارات لابد من التعرف على موقفه من الزمن، ويبدو أنه أفاد من أبحاث علماء الفيزياء المعاصرة حول الزمن المطلق والزمن النسبي، بالإضافة إلى الاكتشافات في مجال الجيولوجيا وعلم الفلك والانثروبولوجيا والتي حددت عمر الأرض بأكثر من أربعة مليارات سنة، وزمن ظهور الإنسان يعود إلى أكثر من مليون سنة. وعليه فإن فارق ستة آلاف سنة بين أول حضارة بشرية وآخر حضارة لا قيمة له، أو أنها لا تكاد تذكر أمام عمر الإنسان وعمر الأرض، فما بالك بعمر الكون، إن هذه الفترة أحرى أن تقاس بالمقياس الزمني المناسب، أي بالنسبة للفترات الزمنية التي عاشتها الحضارات نفسها. وأوصلته حساباته إلى القول بأن فترة ظهور الحضارات لا تمثل إلا ما نسبته 2% من الزمن الكلي لظهور الوعي لدى الإنسان، وعليه يرى من المشروع أن نقول بأن الحضارات متعاصرة بل هي في أول عهدها، وفي نفس الوقت متساوية من الناحية النظرية⁽⁷⁵⁾.

فهي جميعا آخر الأمر ذرية العائلة ذاتها في الجيل ذاته، وما الفرق في الأعمار بين الواحدة والأخرى، غير فروق قليلة عند مقارنتها بالعهد الطويل الذي عاشت خلاله العائلة الإنسانية⁽⁷⁶⁾. وهذا ما يمكن فهمه من قوله: "إذا كنا نعني بالتاريخ الحقبة الكاملة لحياة الإنسان على الأرض، كان لابد أن نجد أن الفترة التي أنتجت الحضارات وهي أبعد من أن تعادل حقبة التاريخ البشري، ولا تغطي سوى إثنين في المائة من تلك الحقبة أو جزء واحد من خمسين جزءا من حياة الجنس البشري، ومن ثم ولأغراض دراستنا نستطيع اعتبار حضارتنا معاصرة بعضها بعضا"⁽⁷⁷⁾. والأكثر من ذلك عنده أن الحضارات فضلا عن تعاصرها هي متساوية في القيمة ما دامت مقاييس المفاضلة نسبية⁽⁷⁸⁾.

ويرى أنه على الرغم من الخصائص الذاتية لكل حضارة، فإن المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة، تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات الأخرى، وليس التناظر أو التوازي الزمني أو التعاصر الفلسفي مجرد تشابه سطحي، فكثير من المؤرخين يجدون أوجه شبه بين الإسكندر ونابليون، وبين بوذا والمسيح، ولكن نجد في ذلك تجاهلا للاختلاف بين الشخصيات العظيمة المتناظرة، إذ أن الكل خاضع للحضارة التي يمثلها. ويرى في هذا الإطار أن الحادثتين التاريخيتين تعدان متعاصرتان، إذا كانت كل منهما تقوم بنفس الدور، وتؤدي نفس الوظيفة التي تناظرها في الحضارة الأخرى. ومن ثم فإن فيثاغورس وديكارت متناظران، والإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، إذ أن دورها في كل من الحضارتين متناظر بل ومتعاصر في طور كل منهما. ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمني أو التعاصر على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والسياسية والاقتصادية في جميع الحضارات، في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها⁽⁷⁹⁾.

إن جميع مظاهر الحضارة متعاصرة بين جميع الحضارات، بحيث لا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في حضارة ما، دون أن يوجد ما يناظرها في غيرها من الحضارات، فالبوذية الهندية والرواقية الرومانية متعاصرتان، كذلك الحضارة اليونانية في عصر فيليب المقدوني تناظر الحضارة الغربية في عصر الثورة الفرنسية وعصر نابليون⁽⁸⁰⁾. وفي هذا قال اشبنغلر: "إنني لأمل بأن أظهر دون استثناء أن جميع الإبداعات العظيمة وأشكال الدين والفن والسياسة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلوم، تظهر وتكمل نفسها وتموت في أوقات معاصرة في كل الحضارات، وأن التركيب الباطني لأي من هذه الإبداعات والأشكال، ينطبق كليا وبدقة على مماثليه من الأشكال في الحضارات الأخرى، وأنه لا توجد

أي ظاهرة ذات أهمية عميقة في سجل إحدى الحضارات، إلا ونجد نسخة طبق الأصل عنها في كل حضارة أخرى⁽⁸¹⁾. والظاهر أن هذا المفكر يركز على التركيب الباطني الذي يقع وراء الإبداع الحضاري، وهو الذي يتكرر في كل حضارة، أما توينبي فالتعاصر عنده جاء نتيجة لصغر المدة الزمنية التي عرفت الحضارة الإنسانية في مقابل الأزمنة الطويلة السابقة عنها. لذلك عندما يقول إن بناء الإسكندرية معاصر لبناء بغداد أو واشنطن، فهو لا يعني تعاصر الأحداث، وإنما يعني تطابق ظروف بناء هذه المراكز الحضارية، ويرى أن القول بتعاصر الحضارات، يفيد في استعادة تركيب العصور الماضية التي لا نعلم عنها إلا القليل.

وخلافا لفلاسفة الحضارة السابقين عليه أمثال القديس أوغسطين، وابن خلدون، وجامباتيستا فيكو، وازوالد اشبنغلر، والبرت اشفيتسر، حيث نجد منهم من يحرص على عوامل التقدم الحضاري في العناية الإلهية، وبعضهم ينسبه إلى عوامل طبيعية، والبعض يجعله تابعا لجنس بشري معين. فإن توينبي كان يتحدث عن عوامل نفسية يتفاعل فيها الإنسان مع محيطه الطبيعي والاجتماعي، تكون هي المسؤولة عما ترفعه الشعوب من ازدهار أو انهيار، وقد أطلق على نظريته تلك اسم نظرية التحدي والاستجابة.

سابعا: نظرية التحدي والاستجابة

1- مفهوم التحدي والاستجابة: عرض أرنولد توينبي نظرية التحدي والاستجابة في كتابه دراسة التاريخ، وبموجبها كان يعتقد أن الحضارات تقوم في المناطق التي تعرف تحديات بيئية شديدة، عندما يكون المجتمع على استعداد للاستجابة لتلك التحديات، مثل التضاريس الصعبة التي تجعل الأرض غير مناسبة للزراعة، والرد على كل ما يمثل تحدياً للناس الذين يعيشون هناك. ففي حالة نقص المياه تكون الاستجابة الصحيحة في ابتكار أنظمة ري ملائمة، وخلاف ذلك هم مُعرَّضون للهلاك. وهنا تُشكّل لديه مفهوم التحدي والاستجابة بعد أن نقل هذا المصطلح من مستوى سلوك الأفراد، إلى سلوك الجماعات، ومن الدراسات النفسية إلى فلسفة التاريخ والحضارة، وتحديدًا لمسألة ظهور الحضارات وانهيارها، مع إحداث بعض التغيرات الضرورية حيث قام بتحويل مصطلح المثير إلى التحدي، وأبقى على مصطلح الاستجابة.

ولا نكاد نعثر على مفهوم واضح للتحدي والاستجابة في مؤلفات توينبي، الأمر الذي شكّل عقبة أمام دارسيه، وأغلب التعاريف التي نجدها لديهم كانت تعتمد على الاشتقاق اللغوي، ثم تلجأ إلى الأمثلة التي وضعها توينبي في كتبه لتوضيح معناها. وبعد التمعن مليا في هذين المصطلحين عند توينبي وجدت أن هذا المفكر كان يستند كثيرا في فهمه لهما على علم النفس، هذا العلم الذي كان في واقع الأمر مصدرا مهما لأغلب أدواته التي استعملها في مقارنة موضوع الحضارة، لاسيما تلك المصطلحات المستخدمة لدى أصحاب المدرسة السلوكية والمدرسة الارتباطية.

لكنه شعر بأن هذه المصطلحات لا يمكن الاستفادة منها في موضوع ظهور الحضارة وسقوطها بالشكل المادي الذي ظهرت به لدى واطسون Watson وثورندايك Thorndike وبافلوف Pavlov، فاحتفظ بهذه المفاهيم لكنه أخذ في نزع الجانب المادي عنها واستبدله بعناصر من الكتاب المقدس والقصص والروايات، فأخرجه هذا التوجه من مجال العلوم، ورمى به على مشارف الأساطير.

2 - العلاقة بين التحدي والاستجابة: الاستجابة عند توينبي هي سلوك يصدر عن المجتمع عندما يتعرض لتحديات معينة تهدد استمراره، أو تهدد حضارته، ولا سبيل لتفادي هذا المصير إلا بالرد المناسب على هذه التحديات. لأنه كما انقرضت بعض الكائنات الحية نتيجة لاستجابتها الخاطئة، فإن

المجتمعات والحضارات معرضة للانهايار إن هي أخفقت في استجابتها. وكما هو ظاهر فإن من يحاول تعريف الاستجابة أو التحدي يجد نفسه مضطرا لذكر المصطلح الآخر، وهذا يؤكد العلاقة الشديدة التي تجمعهما.

إننا أمام مفهومين مختلفين بلفظهما، لكن في الواقع ليس من السهل الفصل بينهما، فأحدهما يتطلب وجود الآخر، إذ لا معنى للقول بوجود تحدي مهما كان نوعه ما لم يكن ثمة أثر سلبي طال أحد الكائنات الحية ثم محاولة تجاوزه والرد عليه، ولو كان غير قابل للتجاوز فلا معنى لكلمة التحدي من الأساس. كما أنه من غير المعقول افتراض وجود استجابة أو رد فعل، في غياب تحدي يقابلها. ويعلم توينبي أن الاستجابة تشمل كل الموجودات سواء كانت حية أو جامدة، أعني أن قانون الفعل ورد الفعل قانون كوني شامل، ففي الفيزياء يوجد قانون مفاده أنه كلما ازداد الضغط ازداد الانفجار، ومن السهل سحب هذا القانون على العلوم الأخرى بما فيها العلوم الإنسانية. وبعد استعراضه لموكب الحضارات الإنسانية، أصبح ينظر إلى التحدي والاستجابة على أنه قانون يمكن الاعتماد عليه في تفسير كل ما يطرأ على المجتمع من تغيرات، لاسيما ما اتصل منها بتقدمه أو تأخره⁽⁸²⁾.

3 - التحديات وشروط الاستجابة الناجحة: الحديث عن التحديات يأخذ أهمية خاصة عند دراسة نمو وتفكك الحضارات، لأن هذه المسارات تتوقف على أساليب ومدى الاستجابة التي تقوم بها المجتمعات إزاء التحديات، وقد يتوقف نجاح أو فشل الاستجابة على صرامة التحديات ومدى قوتها. فهناك تحديات تدفع من يعاني منها إلى إبداء استجابة خلاقية، على أن هناك أيضا تحديات ذات صرامة جارفة يستسلم لها البشر دون حراك. ولهذا حاول توينبي دراسة قوة التحديات وأثر ذلك في نوعية الاستجابة، من خلال الإجابة على هذا السؤال: هل زيادة التحدي تؤدي إلى زيادة نجاح الاستجابة بغض النظر عن طبيعة وشدة التحدي؟ أم أنها معرضة للفشل عندما تبلغ التحديات مستويات معينة؟

أ- تواتر التحدي والاستجابة: إن الاستجابة الناجحة عند توينبي لا تعني تجاوز التحدي مرة واحدة ثم الخلود إلى الراحة، لأن التحديات لن تتوقف، بل تزداد شدة وقوة، لذلك على المجتمع أن يعدل دائما في استجابته لتتنفق مع قوة التحدي⁽⁸³⁾، وثمكته من مجاراته. وفي هذا قال: "يتحقق التقدم الحضاري وقتما يجيب فرد أو أقلية أو مجتمع بأسره عن تحد، بإبراز استجابة لا تقتصر فحسب على الإجابة على التحدي، بل إنها تُعرض المستجيب إلى تحد جديد يقتضي من جانبه استجابة أخرى"⁽⁸⁴⁾. والتحدي الملائم بنظره هو الذي يُطلق الطاقات المبدعة لدى بعض المجتمعات، ويبقيها متأهبة متوثبة، لأنه ثبت عنده " أن جوهر طبيعة ارتقاء الحضارات يتمثل في وثبة تحمل الفريق المتحدي إلى التوازن الذي تتسم به الاستجابة الناجحة، ثم تتجه منه إلى وضع غير متوازن يمثل نفسه تحديا جديدا يتطلب استجابة بالمثل"⁽⁸⁵⁾.

فتمضي الاستجابة الناجحة قدما، فينتج عنها تحديا آخر مختلفا يقابل باستجابة ناجحة، ويستمر الجدل بين التحدي والاستجابة في تصاعد بين الطرفين في صورة هي أقرب ما تكون إلى الصراع الأبدي بين الين yin واليانج yang في الثقافة الصينية، وهذا ما ذكره في قوله: "التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدي لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن ذلك التحدي الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة، التي تحمل الطرف المتحدي خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى، أي من حالة الين إلى حالة اليانج كرة أخرى"⁽⁸⁶⁾. وكل ذلك في إيقاع منتظم، إلى أن يبرز تحدي على درجة من القوة تفشل الحضارة في مجابهته، والفشل هنا ليس بالضرورة نتيجة لقوة

التحدي، وإنما قد يكون بسبب تراخي المجتمع، وفي كلا الحالتين النتيجة واحدة، وهي أن الحضارة تكون قد دخلت في منعطف ينتهي بها إلى الانهيار والتحلل.

وتتضح نظرية التحدي والاستجابة أكثر، عند مقابلتها بالنظرية التي ترى أن الإبداع الحضاري مشروط بتوفر البيئة الملائمة، كما هو معروف في نظرية الاصطفاء الطبيعي. هذا التفسير غير صحيح بالنسبة لتوينبي، الذي قام بعكس هذه النظرية، فأصبحت الظروف الصعبة وغير المتيسرة لمعيشة الإنسان هي التي تحفز على الإبداع، والظروف السهلة هي التي تتسبب في انهيار المجتمع، وفي كلا الحالتين وجد أن الحضارات في صعودها وهبوطها تمر بحركات هي أقرب إلى الإيقاع، فماذا يعني بذلك؟

ب - إيقاع التحدي والاستجابة: في الحضارة المتوثبة حسب توينبي كل تحدي يقابل باستجابة مناسبة، وتمضي هذه الاستجابة الناجحة متحفزة لمواجهة كل التحديات الممكنة، ويستمر الوضع على هذا النحو إلى أن يبرز تحدي تفشل الحضارة في مجابهته، وهنا يتوقف عهد الارتقاء ويبدأ عهد الانهيار. ووجد توينبي أن هذه الظاهرة تحدث وفق إيقاع معين⁽⁸⁷⁾. ولفظ الإيقاع rhythm في الإنجليزية مشتق من rhythmus اللاتينية، وهي بدورها قادمة من rhythmos اليونانية، وتعني الجريان، والتدفق، والتواتر بين الظواهر، مثل تعاقب الفصول وتعاقب أمواج البحر، وترتيب الألحان في صيغة موسيقية معينة. ويتسع معناه في الإنجليزية ليشمل كل ما يتحرك باستمرار، وكل ما يحمل معنى التكرار والتناوب⁽⁸⁸⁾. وقد أدخله توينبي في منظومته الفكرية، بعد أن تبين له وجود تذبذب في حركة الحضارات، وحركة العوامل التي تقف وراء نموها وتراجعها، يشبه الإيقاع الذي يصدر عن حركة البندول، لاسيما في الصراع القائم بين التحدي والاستجابة.

ومن أشكال الإيقاع المهمة التي تعرفها الحضارة، ما يعرف عنده بحركة الانسحاب والعودة، وهي بنظره حركة طبيعية، يقوم بها الفرد أو المجتمع أو الأمة، عندما تنسحب في بعض الأوقات، ثم لا تلبث أن تعود أكثر قوة. وهذه الحركات على تنوعها ما هي إلا مجرد حركات إيقاعية ثانوية، داخل إيقاع أكبر، هو الحركة الدائرية للحضارات من مولد ونمو وانهيار وتحلل⁽⁸⁹⁾.

وكما أن الإيقاع في الموسيقى لا يستمر على وتيرة واحدة، وإنما يمر بسلم يعرف فيه اللحن ارتفاعا وانخفاضا، حتى لا يتحول إلى نشاز، كذلك الحضارة إنها تتقدم وفق إيقاع يتراوح بين الانخفاض والارتفاع، في انسجام مع قانون يدفع بالطرف الذي يجابه التحدي وهو المجتمع إلى تجاوزه، ثم يكون أمام تحدي آخر يتطلب استجابة معينة، وهكذا يستمر إيقاع التقدم في حركة تعاقب مادامت الحضارة تتشدد الأفضل⁽⁹⁰⁾.

وهذه الظاهرة انتبه إليها علماء النفس، وقد يكون استلهمها توينبي من أبحاثهم، فهذا بافلوف يؤكد من خلال تجاربه على المنعكس الشرطي، وجود نوع من الإيقاع يضبط سلوك الكائن الحي الذي يكتسب سلوكا معينا ثم يفقده، ويمكن أن يكتسبه مرة أخرى حسب الظروف المحيطة به⁽⁹¹⁾، وقد يكون اقتبس الفكرة من الصراع بين الأضداد كما تقدمه الفلسفة الصينية في أسطورة الين واليانج. لكن هل كل تحدي قابل للاستجابة الموفقة؟ أم أن المجتمعات أحيانا تكون أمام تحديات تفقدها القدرة على رد الفعل؟ هذا التساؤل قاده للبحث في موضوع التحدي المثالي.

ج - التحدي المثالي: يرى توينبي أن الاستجابة الناجحة التي تساهم في ظهور الحضارة، تتطلب أن يكون التحدي على مستوى معين من الشدة⁽⁹²⁾، وأقول معين لأن توينبي وجد أن التحديات القوية جدا بإمكانها أن تحطم من تقع عليه، فلا يبدي إزاءها أي حراك. لهذا يكون التحدي الذي يساهم في استمرار

الحضارة تحدياً ملائماً، أي يقع بين رذيلتين فلا هو قوى جداً ولا هو تافهاً، وإنما هو وسط بين هذا وذاك فقال: "أعظم التحديات حفزاً، يوجد في متوسط بين التفريط والإفراط في الشدة"⁽⁹³⁾. لذلك أطلق عليه مصطلح الوسيلة الذهبية، أو الوسط الذهبي بتعبير أرسطو، لأن تضخم شدة التحدي، لا تصحبه بالضرورة زيادة في نجاح الاستجابة. ويبيّن أن التحدي القابل للاستجابة الموفقة هو ذلك التحدي الذي لا يشتد إلى حد يقضي بمنع أي محاولة للتعامل معه والرد عليه، ويولد اليأس والقنوط، وفي المقابل لا ينبغي أن يكون من الضعف لدرجة تؤدي إلى الخمول والكسل، مستعيداً بذلك الحكمة القديمة لا إفراط ولا تفريط.

ومثاله في ذلك أيسلندا والنرويج والسويد والدانمارك، وهي مصنفة ضمن الأراضي الشاقة، إلا أن الطبيعة لم تمنع من ظهور المدنية هناك، ومدينة البندقية التي شيّدت على أعمدة غرست في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة، ومع ذلك فاقت في ثرائها المدن التي شيّدت على أرض صلبة، وهولندا التي مهدت البحر لتبني مدينة، ومن ثم وجد أن أكثر أراضي أوروبا الغربية قسوة هي التي حفزت سكانها على بلوغ مستوى من الرقي في ميادين مختلفة، أرفع مما بلغت أيّة شعوب أخرى في الغرب.

لكن عندما أراد هؤلاء مواصلة تقدمهم نحو الشمال واستوطنوا جرينلند، فإن النجاح الذي كان حليفهم، ترك المجال للفشل فانهزموا أمام طبيعة قاسية جداً. كما خيبت الطبيعة رجال الاسكيمو الذين فشلوا في تحدي الغابات التي كانت أشدّ هولاً عليهم من تحدي السهول الجليدية، لكنه من جهة أخرى يعتقد أن التحدي الشديد مع مرور الزمن قد يكون أمام مجتمع يتميز بقدرة كبيرة على الاستجابة فتقوده للسيطرة عليه⁽⁹⁴⁾.

وهذا يعني أنه لا يوجد تحدي عصي على التجاوز، فمحاولة البشر تنتصر في النهاية، ويتيسر إيراد أمثلة على جماعات فشلت في الاستجابة لتحديات معينة، إلا أن ذلك لا يدل عنده على شيء، لأن الاستقصاء قد أظهر أن كل تحدٍ من التحديات التي خيبت أمل المستجيبين أو حطمتهم واحداً بعد آخر، أتي في نهاية الأمر، دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة في المرة المائة أو الألف لينتصر على تلك التحديات⁽⁹⁵⁾.

أي أن مسألة نجاح الاستجابة أو فشلها تكون حسب طبيعة المجتمع، ففي الوقت الذي يظهر للبعض أنه تحدياً قوياً جداً ولا يمكن تجاوزه، يظهر للبعض الآخر هيناً وقابلاً للتجاوز، ومن الممكن أن تتباين استجابة المجتمع الواحد أمام التحدي نفسه، وذلك بين فترتين زمنيّتين مختلفتين، عندما يفشل الآباء في تجاوزه، ثم في فترة لاحقة ينجح الأبناء والعكس صحيح. وفي هذا قال توينبي: "إن التحدي الذي يهزم مستجيباً يتضح في ما بعد بفضل انتصار استجابة منافس تال، إنه لا يستعصى على الهزيمة"⁽⁹⁶⁾. أي أن التحدي يكون قوياً أو ضعيفاً أو متوسطاً حسب الناظر إليه، وحسب قوته التي ينبغي أن تكون على قدر الطاقة الإنسانية. وظهور الحضارة أو زوالها مرتبط عند بكيفية تعامل الإنسان مع التحديات التي تواجهه في محيطه.

خاتمة:

تبين من خلال عرض عناصر هذه المقالة أن أرنولد توينبي عندما درس موضوع الحضارة كان يعالجها من زاوية أخرى خفيت عن كثير من فلاسفة التاريخ ويمكن حصر نتائجها فيما يلي:

- عادة ما يتم تقييم الحضارة بالنظر إلى مظاهرها المادية والفكرية والروحية، لكن توينبي لا يركز على هذه المنتجات ويهتم بمُنْتِجِها أي بالمجتمع الذي أخرجها إلى الوجود، وهذا ما يفسر استعماله للكلمتين بنفس المعنى حيث الحضارة هي نفسها المجتمع والعكس صحيح.

- ويرى أن الحضارة ليست كتلة واحدة، وليست صنفا واحداً، وإنما هي أربعة أنواع، حضارات عقيمة، وحضارات متعطلة، وحضارات متحجرة، وحضارات مشعة، قام بترتيبها حسب قدرتها على الاستمرار وليس بالنظر لمظاهرها.

- هذه الأنواع يمكن العثور عليها في أماكن مختلفة من العالم، وهذا يعني أنه يقر بتعدد الحضارات رداً على من يدعي أن الإنسانية لا تعرف إلا حضارة واحدة تنقل من مكان إلى آخر. والإقرار بتعدد الحضارات يصب في صالح المجتمعات غير الغربية لأنها تفسح المجال للاعتزاز بالموروث الحضاري لكل الشعوب دون إقصاء.

- لكن القول بتعدد الحضارات قد يعني لدى البعض أنها متفاوتة في القدرة على الإبداع، ومن ثم قام هؤلاء بتصنيف الحضارات على هذا الأساس، فجاء توينبي معترضاً على هذه المفاضلة، ومؤكداً أنه لا مجال لإجرائها، لأن كل أمة تبدع في مجال معين فكان بذلك يدعو لتكامل الحضارات بدل صراعها.

- أما قوله بتعاصر الحضارات فيمكن القول أنه وصل إلى هذا الرأي تحت تأثير الاكتشافات الجيولوجية التي أكدت أن عمر الأرض كبيراً جداً مقارنة بعمر الحضارة، لدرجة أن الفترة التي استغرقتها، يمكن اعتبارها فترة واحدة إذا وضعت إلى جانب عمر الأرض. وأرى أن هذا الاستنتاج غير سليم، لأنه لو قارنا عمر الأرض بعمر الكون، فإن الأحداث التي ظهرت على سطحها منذ ظهور الكائنات الحية إلى يومنا هذا تمثل فترة واحدة أيضاً، قياساً إلى عمر الكون، وهي فكرة ليس من السهل قبولها.

قائمة المراجع:

- 1 - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2001
- 2 - ابن منظور: لسان العرب، مادة حضر، المجلد الرابع دار صادر، بيروت، دط، دت.
- 3 - اشينغلر اسوالد: تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ترجمة احمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، دط، 1964،
- 4 - اشفيتسر البرت: فلسفة الحضارة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1963.
- 5 - الاعرجي علاء الدين: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، منشورات أي بي كتب، لندن، ط5، 2015.
- 6 - البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط 1، 2002 .
- 7 - بدوي عبد الرحمن: اشينجلر، وكالة المطبوعات، الكويت، دط، 1982 .
- 8 - تشيكو آمنة: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1981.
- 9 - توينبي ارنولد: الحرب والمدنية، ترجمة احمد محمود سليمان، دار النهضة، القاهرة، دط، 1964 .
- 10 - توينبي ارنولد: الحضارة في التاريخ، ترجمة احمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 1961
- 11 - توينبي ارنولد: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2004 .
- 12 - توينبي ارنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ترجمة عبد الاله الملاح، شركة أبو ظبي للطباعة و النشر، ابو ظبي د ط، 2001 .
- 13 - توينبي ارنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ترجمة فؤاد محمد الشبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2011 .
- 14 - التيمومي الهادي (اشراف): نظريات المعرفة التاريخية، وفلسفات التاريخ في العالم الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، ط 1، 2008.
- 15 - الجابري حسين: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، دار الكتاب الثقافي، عمان، الأردن، دط، 2005 .
- 16 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دط، 1982، .
- 17 - دي بويس ج. : مستقبل الحضارة، ترجمة لمعي المطيعي، دار الكرنك للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، دط، 1961.

- 18 - ديورانت ول: دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار الجيل، القاهرة، د ط، 1999.
- 19 - ديورانت ول: قصة الحضارة، ج 1 من المجلد 1، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت، د ط، 1988 .
- 20 - زريق قسطنطين: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1971.
- 21 - زيادة معن (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، المجلد 1، معهد الانماء العربي، لبنان، ط 1، 1986.
- 22 - شريتعي علي: تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 2، 2008 .
- 23 - صبحي احمد محمود: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 1975 .
- 24 - صديقي عبد الحميد: ط 1، تفسير التاريخ، الكويت، دار القلم، 1980.
- 25 - عماد عبد الغني: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والأشكال، من الحداثة الى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2006 .
- 26 - غانم حسين: المدخل لدراسة التاريخ الاقتصادي والحضاري، رؤية إسلامية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط 1، 1991.
- 27 - فرغسون نيال: الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ ترجمة سعيد محمد الحسنية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط 2، 2014 .
- 28 - فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008 .
- 29 - كركوتلي عبد المجيد: بافلوف، مطبعة الهلال - نسيب طربين، دمشق، ط 3، 1986.
- 30 - كوبر آدم: الثقافة التفسير الانتروبولوجي، ترجمة تراحي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 2008،
- 31 - كولنجود روبن جورج: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د ط، 1961.
- 32 - لابورت فيليب - تولر، جان. بيار فارنييه: اثنولوجيا انتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004 .
- 33 - لالاند اندري: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001.
- 34 - لوي روبرت: تاريخ الاثنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2007 .
- 35 - لينتون رالف: الأصول الحضارية للشخصية، محمود زايد، دار اليقظة العربية، بيروت، د ط، 1964.
- 36 - لينتون رالف: شجرة الحضارة، قصة الانسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ج 1، ترجمة احمد فخري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2010 .
- 37 - مازليش بروس: الحضارة ومضامينها، ترجمة عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014.
- 38 - المطيعي لمعي : ارنولد توينبي المؤرخ الفيلسوف . الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.
- 39 - الملاح هاشم يحي: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007.
- 40 - موران ادغار: النهج، انسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، ط 1، 2009.
- 41 - مونتاغو اشلي: البدائية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ط، 1982.
- 42 - ويد جيرى ألبان: ج: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1996.

المراجع الأجنبية

- 1- Arnold Toynbee: civilisation on trial, oxford university press, new York, 1948.
- 2- Arthur de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines, tome 1, deuxième edition, librairie de firmin-didot frères , paris , 1884 .
- 3 - Micheline Larès: Arnold J. toynbee et la religion de l'ancien testament Revue de l'histoire des religions, Tome, 184, no 2, 1973.
- 4 - Robert Derathé: Les deux conceptions de l'histoire chez Arnold J . Toynbee, Revue Francaise de science politique , 5° annee, no 1 1955 ,p 121.

الهوامش:

- (1) - ابن منظور: لسان العرب، مادة حضر، المجلد الرابع، ص 196.
- (2) - محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ص 518.
- (3) - سورة البقرة: الآية 180.
- (4) - سورة البقرة: الآية 133.
- (5) - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص 172.
- (6) - المرجع نفسه، ص 152.
- (7) - المرجع نفسه، ص 158.
- (8) - عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ص 23.
- (9) - آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، ص 17 - 18.
- (10) - بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 50.
- (11) - نيال فرغسون: الحضارة، كيف هيمنت حضارة الغرب على الشرق والغرب؟ ترجمة سعيد محمد الحسنية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ط 2، 2014، ص 37.
- (12) - المرجع السابق، ص 26.
- (13) - بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 22.
- (14) - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 34 - 35.
- (15) - آدم كوبر: الثقافة التفسير الانتروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2008، ص 11.
- (16) - المرجع السابق، ص 34.
- (17) - آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، ص 18.
- (18) - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 35.
- (19) - اندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 172.
- (20) - Arthur de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines ,tome 1,deuxième edition, librairie de firmin-didot frères , paris , 1884 , p 76.
- (21) - ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 1 من المجلد 1، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل بيروت، د ط، 1988، ص 4.
- (22) - رالف لينتون: الأصول الحضارية للشخصية، محمود زايد، دار اليقظة العربية، بيروت، د ط، 1964، ص 60.
- (23) - رالف لينتون: شجرة الحضارة، قصة الانسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث، ج 1، ترجمة احمد فخري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2010، ص 75.
- (24) - البرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1963، ص 5.
- (25) - بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ترجمة عبد النور خراقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014، ص 29.
- (26) - نيال فرغسون: الحضارة، ص 38.
- (27) - معن زيادة (رئيس تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 369.
- (28) - بروس مازليش: الحضارة ومضامينها، ص 33.
- (29) - فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، ص 97.
- (30) - حسين غانم: المدخل لدراسة التاريخ الاقتصادي والحضاري، رؤية إسلامية، ص 21.

- (31) - آدم كوبر: الثقافة التفسير الانثروبولوجي، مرجع سابق، ص 13.
- (32) - علي شريعتي: تاريخ الحضارة، مقدمة المترجم، ص 8.
- (33) - المرجع السابق، ص 26.
- (34) - فؤاد السعيد، فوزي خليل: الثقافة والحضارة مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008، ص 97.
- (35) - عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات، من الحداثة الى العولمة، مرجع سابق، ص 36.
- (36) - معن زيادة (رئيس التحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 374.
- (37) - فيليب لابورت - تولر، جان. بيار فارنييه: اثنولوجيا انثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004، ص 16.
- (38) - الهادي التيمومي (اشراف): نظريات المعرفة التاريخية، وفلسفات التاريخ في العالم الغربي، في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ط 1، 2008، ص 285.
- (39) - ارنولد توينبي: الحرب والمدنية، ترجمة احمد محمود سليمان، دار النهضة، القاهرة، د ط، 1964. ص 220.
- (40) - Robert Derathé: Les deux conceptions de l'histoire ches Arnold J. Toynbee, Revue Francaise de science politique, 5^e annee, no 1 1955, p 121.
- (41) - لمعي المطيعي : ارنولد توينبي المؤرخ الفيلسوف. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت، ص 5.
- (42) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 7.
- (43) - Arnold Toynbee: civilisation on trial, oxford university press, new York, 1948, p 11.
- (44) - علاء الدين الاعرجي: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي بين العقل الفاعل والعقل المنفعل، ص 35.
- (45) - روبرت لوي: تاريخ الاثنولوجيا من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط 2، 2007. ص 9.
- (46) - صليبا جميل: المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، د ط، 1982، ص 403.
- (47) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 10.
- (48) - هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ص 31.
- (49) - ارنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الاغريق، ص 58.
- (50) - ارنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 19.
- (51) - اشلي مونتاغو: البدائية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، د ط، ماي 1982، ص 21.
- (52) - روبن جورج كولنجود: فكرة التاريخ، ص 288.
- (53) - ارنولد توينبي: تاريخ البشرية، ص 83.
- (54) - دي بويس: مستقبل الحضارة، ص 30.
- (55) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 262.
- (56) - المصدر السابق، ج 1، ص 276.
- * - هم القائلون بالطبيعة الواحدة الإلهية للمسيح.
- (57) - Micheline larès : Arnold J. toynbee et la religion de l'ancien testament Revue de l'histoire des religions, Tome, 184, no 2 1973, p .200
- (58) - ارنولد توينبي : مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، 226.
- (59) - المصدر نفسه، ج 1، ص 232 .
- (60) - المصدر نفسه، ج 1، ص 59.
- (61) - دي بويس: مستقبل الحضارة، ص 29.
- (62) - ول ديورانت: دروس التاريخ، ص 180.

- (63) - روبن جورج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 288.
- (64) - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 51.
- (65) - ارنولد توينبي: تاريخ البشرية، ص 312.
- (66) - عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1982، ص 71.
- (67) - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 62.
- (68) - روبن جورج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 324.
- (69) - هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 396.
- (70) - المرجع السابق، ص 293.
- (71) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 404.
- (72) - ادغار موران: النهج، انسانية البشرية، الهوية البشرية، ص 82.
- (73) - قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 255.
- (74) - احمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 261.
- (75) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 71.
- (76) - ارنولد توينبي: الحضارة في التاريخ، ترجمة احمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961، ص 33.
- (77) - المصدر السابق، ج 1، ص 70.
- (78) - المصدر نفسه، ج 1، ص 70.
- (79) - اسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ج 1، ص 392.
- (80) - المرجع نفسه ج 1، ص 228.
- (81) - المرجع نفسه، ج 1، ص 228.
- (82) - هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، ص 389.
- (83) - رأفت الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 179.
- (84) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 401.
- (85) - المصدر نفسه، ج 2، ص 148.
- (86) - المصدر السابق، ج 1، ص 314.
- (87) - المصدر نفسه، ج 1، ص 460.
- (88) - Oxford, concise dictionary of literary terms, oxfered press, new york, 2001, p 218.
- (89) - دي بوييس: مستقبل الحضارة، ص 86.
- (90) - ألبان ج. ويد جيرري: التاريخ وكيف يفسرونه، ص 171.
- (91) - عبد المجيد كركوتلي: بافلوف، ص 53.
- (92) - علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ص 20.
- (93) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 233.
- (94) - المصدر نفسه، ج 1، ص 236.
- (95) - ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 235.
- (96) - المصدر نفسه، ج 1، ص 236.

الأسطورة المعاصرة كبنية سيميائية لدى رولان بارت Contemporary Myth as a Semiotic Structure according to Roland Barthes

طالبة دكتوراه نصيرة عيسى مبرك*
أ.د/ عبد المجيد عمراني
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر الانتماء: حوار الحضارات والعولمة
amrani_abd@yahoo.fr aissamebraknacira82@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/16

تاريخ الإرسال: 2020/12/26

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع الأسطورة بالمفهوم البارتي، والتي تعد بمثابة تجاوز للأسطورة في المعنى والاستعمال التقليدي، الذي يربطها بعالم الخرافة واللاعقلانية، فإذا كانت المجتمعات القديمة، قد صنعت أساطيرها بناء على اعتقادات متباينة، فإن المجتمعات المعاصرة، تصنع أساطيرها بامتياز، وتستهلكها عن وعي أو دون ذلك، فأساطير الواقع اليومي، حسب بارت، هي رسائل مغلقة ومقولة ضمن أشكال، وما يجعلها مؤسرة، هو الطريقة التي تشتغل بها، أو الكيفية التي تصل بها إلينا، لتمرر عبرها مختلف المعاني والمقاصد والدلالات. ووفقا للمعنى الذي أضفاه بارت على الأسطورة، فإن كل شيء أو موضوع، بإمكانه الخروج من دائرته الطبيعية، ليصبح موضوعا أسطوريا، وفضلا عن هذا، فالميثولوجيا المعاصرة بالمنظور البارتي، لا تقف عند حدود كونها رسائل حاملة ومحملة بمختلف الدلالات، والمعاني المتباينة، بل تتجاوز ذلك، لتشكل بنية سيميائية متكاملة، تنبني على بنية سيميائية موجودة قبلها، تشكل لها الأرضية التي تنطلق منها، وهي اللغة، فالعلامة اللغوية بدورها ومدلولها، هي ما يشكل النسق الدال لهذه الأساطير.

الكلمات المفتاحية: الأسطورة المعاصرة؛ الدال الأسطوري؛ المدلول الأسطوري؛ اللغة؛ البنية السيميائية.

Abstract:

The present research attempts to investigate issue of the myth, in the sense of Barthes, which is a transgression of myth in meaning and traditional use, which links it to the world of superstition and irrationality. If ancient societies have created their myths based on differing beliefs, contemporary societies make their myths distinctly and consume them consciously or otherwise. The daily according to Barthes is messages encased and molded into forms, and what makes them a myth is the way it works or how it reaches us, to pass through the different meanings and purposes and signification.

According to the meaning that Barthes added to the myth, everything or subject can emerge from its natural circle, becoming a mythical subject. Moreover, contemporary mythology in the barthist Perspective is not limited to carrying messages loaded with different connotations and divergent meanings, this is an integrated semiotic structure based on a semiotic pattern that precedes it. It is the Language from which it originates. It is the linguistic sign, its signifier and signified, is what forms the significant pattern of these myths.

Key words: The Contemporary myth; The mythical Signifier; The mythical signified; The language Semiotic structure.

* المؤلف المراسل.

مقدمة:

إذا كان الواقع في شموليته، يمثل مجالاً رحباً للتقصي والبحث، فإنّ هذا الأخير تغذيه قنوات المشهد الاجتماعي والثقافي، والفكري والإعلامي العام، بكلّ ما تحمله الخطابات المستشرية فيها، من هالة و تلوينات وطقوسية، لذلك شكّل الواقع بكل تجلياته، إشكالاً فلسفياً لدى العديد من المفكرين، كما هو الشأن بالنسبة إلى المفكر الفرنسي رولان بارت، الذي لم يتوقف عند حدود التعامل مع الواقع، من حيث كونه إحالة على الوجود العيني المباشر فحسب، بل باعتباره فضاءً علامتياً، تسبح في مده أنساق دلالية، أطلق عليها بارت تسمية "الأساطير المعاصرة"، حيث تصنع عمقها الدلالي علامات على تنوعها واختلافها، والمنفتحة على مستويات قرائية واسقرائية وتأولية واسعة، تكشف عن وضوح وبداهة دلالاتها ومعناها من جهة، وعن غموضها الأسر، وكثافتها الدلالية والمفهومية، المتحجبة بالضبابية والالتباس من جهة أخرى.

فالوجود الفعلي لأساطير الواقع اليومي، في تعددها وتلويناتها وغناها، والمدى الذي تغطيه من الواقع، ومختلف الظواهر التي تشتمل بوصفها كذلك، لا يقل أهمية وشأناً من الحضور القوي للأسطورة، كمفهوم نظري وإجرائي، في كتابات بارت، على مستويات متفاوتة، فالأسطورة تتموقع ضمن زاوية مهمّة، من حيّز الفكر البارتي، على وجه العموم، ورؤيته السيميائية على وجه الدقة والتحديد.

ذلك أنّ الأسطورة، بحسب مفهوم بارت، ذات الارتباط العميق بالتطورات السوسيوثقافية، لا تمنح نفسها كموضوع للوعي فقط، بل توفر للذات في الوقت نفسه، إمكانية إعادة تفكيك رموزها، واستبطان دواخلها، كما هو الحال بالنسبة لمظاهر ثقافية أولاها بارت أهمية بالغة: كالإشهار، الصورة، المودا...، حيث عمد بارت إلى التسلح بمقاربة، تتعالى على المقاربة الوصفية، التي عممتها الدراسات البنوية، وتوجه في المقابل نحو تبني المقاربة السيميولوجية، في التعامل مع تحليل مختلف الأنساق الدلالية.

وسأحاول الكشف عن "روح" الأسطورة من وجهة نظر المفكر الفرنسي رولان بارت، انطلاقاً من أسئلة تشكل في مجملها إشكالية هذا البحث، وهي كالتالي: مامفهوم الأسطورة المعاصرة باعتبارها بنية سيميائية بالمنظور البارتي؟ ثم ماهي الوحدات الأساسية لهذه البنية؟ كيف استفاد بارت من سميولوجيا النسق اللغوي، عند اشتغاله بالأنساق الثقافية؟ أو بالأحرى ما علاقة الأسطورة المعاصرة باللغة؟

ولموضوع الأسطورة المعاصرة أهميته التي يكتسبها في الفلسفة، إذ أنه يمس بكيفية أو بأخرى العديد من المسائل الفكرية، فهذا الموضوع قد تكتمل به بعض التصورات الفلسفية.

وباعتماد مقاربة تحليلية منهجية أهدف، في هذا البحث، إلى تمكين القارئ، من التعرف على بعض ملامح الأساطير المعاصرة بالمفهوم البارتي، والخروج بالموضوع من حيز الدراسات السيميائية واللغوية والأدبية، إلى حقل الدراسات الفلسفية، وذلك لما يحمله الموضوع من بعد وعمق فلسفيين.

وللإجابة عن إشكالية البحث المطروحة سابقاً، سأطرق إلى ثلاث قضايا رئيسة هي كالتالي: 1- تعريف الأسطورة عند بارت، 2- البنية الدلالية للأسطورة، 3- الأسطورة واللغة، 4- قراءة رموز الأسطورة.

المبحث الأول: الأسطورة المعاصرة بالمفهوم البارتي

أولاً: تعريف الأسطورة المعاصرة عند بارت

في الجزء الثاني من كتاب أساطير "Mythologies" لرولان بارت "Barthes Roland" (1) وقبل أن يقدم هذا الأخير تعريفاً للأسطورة، يستفتح كلامه بطرحه للتساؤل التالي: ما هي الأسطورة

المعاصرة؟ أو بعبارة أخرى ما معنى أسطورة اليوم؟

ويتبع سؤاله مباشرة بقوله: "سأقدم وعلى الفور إجابة سهلة جدا، تتفق مع الأصل الاشتقاقي للكلمة: الأسطورة هي كلام، ولكن بطبيعة الحال، الكلام المقصود هنا ليس أي ضرب من الكلام، بل يجب أن تتحقق شروط لغوية خاصة، من أجل تشكيل الأسطورة. وما يمكن أن يطرح بقوة منذ البداية، هو اعتبار الأسطورة نظاما سيميولوجيا، فهي رسالة في حد ذاتها.

والأسطورة بهذا المعنى، لن تكون موضوعا ولا مفهوما، ولا حتى مجرد فكرة، بل هي نسق دال، أو بالأحرى هي شكل. وما يجب فعله منذ البداية، يفرض وضع الحدود التاريخية له، وشروط اشتغاله. فالأسطورة لا تعرف بموضوع الرسالة التي تحملها، بل بالطريقة التي تشتغل بها فهناك حدود شكلية للأسطورة"⁽²⁾.

بناء على ما سبق ذكره، يتضح أن هناك تقاربا كبيرا بين التصور البارتي وكذا تصور كلود ليفي ستروس "Claude Levi-Strauss" للأسطورة، ويظهر ذلك جليا من خلال قوله أن الأسطورة هي نمط من أنماط الخطاب، وتندرج في سلسلة من أنظمة الخطابات، وتتعلق الأسطورة بنظام اللغة، وتشكل جزءا لا يتجزأ منه، وإذا كانت الأسطورة تنطوي على المعنى، فلا يمكن أن يتعلق هذا المعنى بعناصر معزولة تدخل في تكوينها، بل بطريقة تنسيق هذه العناصر، فالأسطورة بهذا المعنى تتبع من اللغة، وتشدد على المعنى الكامن بدوره في اللغة"⁽³⁾.

وإذا كان بارت يؤكد على الجانب النبوي أو الشكلي للأسطورة، فهذا ما يصر عليه ليفي ستروس أيضا: وليس ما يسمى بالمعنى هنا، هو ما تعنيه الأسطورة على الإطلاق، بمعنى محتواها أو قصدها الفلسفي أو الوجودي، بل هو بالأحرى طريقة ترتيب المثيمات وعرضها، أي بوجيز العبارة ببنية الأسطورة"⁽⁴⁾.

وبعد تساؤله عن الأسطورة المعاصرة، يضيف بارت تساؤلا آخر: هل يمكن لكل شيء أن يكون أسطورة؟ مجيبا: نعم، أنا اعتقد هذا، فكل شيء يمكن أن يكون أسطورة. لأن كل أشياء العالم يمكن أن تكون موحية إلى أبعد حد، فكل موضوع من هذا العالم، يمكن أن ينتقل من حالة وجود مغلق إلى حالة شفوية متكلمة منفتحة على المجتمع، لأنه لا يوجد أي قانون طبيعي أو غير طبيعي، بإمكانه أن يمنع الأشياء من أن تكون متكلمة"⁽⁵⁾.

ذلك نظرا لكون الأسطورة تتجلى في صورة دوال، سواء كانت مكتوبة أو مرئية، فإنه يمكن لأي شيء أن يصبح أسطورة، وبذلك لا تخص الأسطورة بدايات تكوين المجتمعات البشرية، وإنما تمارس حضورها بصورة يومية في الحياة الإنسانية.

وفي تقدير "كاسيرر" Ernest Cassirer " فإن الأشكال الرمزية، بما فيها الأسطورة، هي التي تنتج الواقع وتمثل فهما مغايرا له، وليست انعكاسا له، أي أن الأشكال الرمزية تتميز بطابعها التكويني، وليس التكراري، فهي تؤكد على أن الإنسان يمتلك طاقة رمزية، تعبر عن نشاط إنساني أصيل، وليست انعكاسا أو مرآة للواقع.

ويؤكد كاسيرر في ذات السياق، على أننا لا نستطيع فهم الممارسات المختلفة للإنسان، في أي ثقافة معينة، دون التوسط الذي تقوم به الأشكال الرمزية، فهي بمثابة الأدوات التي يعرف بها الإنسان العالم، فتصبح الأسطورة عندها، كشكل رمزي، وسيلة أساسية من وسائل المعرفة، كما أنها أي الأسطورة تصبح عنصرا أساسيا، لا غنى عنه في تشكيل الثقافة، بوصفها مؤسسة إنسانية خاصة، وبهذا المعنى فإن الثقافة

لن تخضع لمنطق كلي أو شامل، ولكنها تخضع لبنية رمزية، ومهمة أية فلسفة أو نظرية في الثقافة، هي الكشف عن البنيات الأساسية، للأشكال الرمزية في ثقافة ما (6)

وتأسيسا على هذا، لا يمكن الحديث عن واقع في الدرجة الصفر، أو "واقع خام". فالواقع ليس مجرد حقل وقائع ومجال ماهيات بحتة، بل هو حقل دلالات بامتياز، ذلك لأنّ ظواهر الواقع ومظاهره محملة دوماً بقيم مضافة، وبتمثلات واستيهامات ورموز، معنى هذا أنّ الواقع الخام هو إنكار للكثافة التأويلية، وهو قول بحضور المعنى ونفي لخبث العلامات.

فالواقع ليس أبداً كما يبدو، فخلف أشيائه تنتصب الدلالات، التي لا تنكشف إلا بالتأويل والتعريفية، وتحليل الرسالة وفك شفرة الخطاب والعلامات، وهذا السلوك المعرفي النقدي، يستند في أصل مقومات اشتغاله، إلى استدراج آليات نقد النقد، وتحليل الخطاب والاستقراء السيميولوجي الذي يحلل الدلالات، التي تولدها العلامات في سيرورتها المنتجة للمعنى (7).

وقول بارت: "إنّ بعض الأشياء تصبح فريسة للخطاب الأسطوري لبعض الوقت، ثم تختفي ويأخذ البعض الآخر من الأشياء مكانها، لبلوغ حالة الأسطورة" (8).

"دليل على أنّ عالمنا الرّاهن يصنع أساطيره أيضاً، ويبدو أنّ الإنسان في حاجة دوماً لأساطير، تعينه في العيش والتّكيف والتواصل" (9).

ولعل هذا الاعتقاد، يجد تبريره فيما قاله فراس السواح في كتابه "الأسطورة والمعنى": "فالإنسان الحديث الذي غالباً ما يفخر بعلمانيته وعقلانيته، هو سليل ذلك الإنسان المتدين القديم صانع الأساطير، فهو إذ يدير ظهره لأساطيره التي فقدت لديه كل مقدرة على الإحياء، إنما يعمل على استبدالها بأساطير مزيفة وطقوس عابثة، قد ترضي ذلك النزوع الأسطوري لديه، هذا ما يجعل الجماهير، على الدوام، عرضة للوقوع في برائن أساطير حديثة" (10).

أي أنّ اليومي المنبثق عن العالم، يعجّ بخطابات شتى، تحمل الأحداث، لكنّها تستهلك بشكل بريء، لا يرى فيها المتلقي ذلك النسق السيميائي، بل يعتبر أنّ الدلالة نسق من الواقع، تحوّل المعنى إلى شكل، وأنّ الصّيغة الصّفر للدلالة تتحوّل بدورها إلى فعل من الأوامر، فتعاقب الأسطورة للمعنى، هو إرادتها للاستحواذ عليه، فالأسطورة تطال كل شيء وهكذا يصبح اليومي، حاملاً لصراع طويل ومديد مع الأسطوري، لا ينفصل ولا ينقطع، بل يستمر بأشكال متنوعة (11). وفي هذا السياق يضيف بارت: "فيمكن تصوّر أساطير قديمة جداً، لكن لا توجد أساطير أبدية، لأنّ تاريخ البشريّة هو الذي يحوّل الواقع إلى حالة كلامية، فتاريخ الإنسانيّة وحده فقط من يضبط حياة وموت اللّغة الأسطوريّة، فالأسطورة لا يمكن أن يكون لها إلا أساس تاريخي، لأنّها كلام اختاره التّاريخ، فلا يمكن أن تتطور بناء على طبيعة الأشياء" (12).

أي أنّ التاريخ البشريّ هو الذي ينقل الواقعيّ إلى حالة المحكيّ بالكلام، فالكلام هو الذي ينظم وحده حياة اللّغة الأسطوريّة وموتها، ولا يمكن للميثولوجيا، سواء كانت بعيدة أم لا، أن تمتلك أساساً تاريخياً، ذلك أنّ الأسطورة كلام ينتقيه التّاريخ، ولا يمكن أن ينبثق من طبيعة الأشياء (13).

وقد وجد بارت في الأسطورة، ضمن أولى محاولاته، مجالاً رحباً للتقصّي عن عوالم الدّلالة، وذلك في خطوة نحو سيميائيات عامة، تشمل تلك الأنساق التي تمثّل أساطير هذا الزمن، كالسينما والإشهار والتصوير ... إلخ، وهذا ما يترجمه قول بارت: "كلام من هذا النوع هو رسالة، هذه الرسالة لا تقتصر فقط على الكلام الشفهي، فيمكن أن تتكون من الكتابة والتمثيل، كما أنّها لا تقتصر فقط على الخطاب المكتوب، فهي تشمل أيضاً التصوير الفوتوغرافي، السينما، الروبورتاج، الرياضة، الإشهار، فكل هذه

الأنواع، يمكن أن تكون دعماً للكلام الأسطوريّ. فالأسطورة لا يمكن أن تعرّف بموضوعها ولا بمادتها، لأنّ أيّ مادة يمكن أن تهب المعنى بطريقة اعتباطية⁽¹⁴⁾.

فأنواع الخطاب المرئي والمكتوب، التي ذكرها بارت، تنطوي على حصتها من اللاعقلانية، وتحوّل إلى نوع من الميتولوجيا التي يحيا بها النَّاس، لأنّها تصبح جزءاً من واقعهم. وخاصّة حين تجد فسحةً وامتساعاً للتجذّر، بفعل غياب الحسّ النقديّ، وتعذر القدرة على تعرية الخطاب من بلاغته المزيفة، ومنطقه الهش الملتبس بلا عقلانية فحواه.

ومعنى هذا أنّ الواقع ينتج أساطيره، أي خطاباته وتمثالاته المشبعة بإيديولوجيا تراهن على تكريس القائم، وتبرير السائد، ونمذجة السلوكات وسلعنة القيم، كما هو الشأن في الخطاب الإشهاري كأنموذج للأساطير المعاصرة، على أنّ الخطاب المقصود به هنا، ليس ذلك المتعلق بالأنساق التواصلية الاعتبائية، التي أرستها الممارسة التداولية في بعدها اللغويّ التقريريّ، بل الأنساق الملحقة أو الثانوية، التي تمرر عبر قناة اللّغة قيماً ضمنيةاً أو مباشرة⁽¹⁵⁾.

فالإشهار من منظور بارت، يعلن في نظره الحضور الكامل للأسطورة، في قلب كل ممارسات الحياة اليومية لاستناده على الصورة. "فالصورة أكثر قطعية من الكتابة فهي تفرض المعنى دفعة واحدة دون تحليلها أو تجزئتها، لكن هذا لا يعدو أن يكون فارقاً تأسيسياً، فالصورة تصبح نوعاً من الكتابة، حالما تكون حاملة لمغزى ما... فالصورة ستكون نوعاً من الخطاب، شأنها في ذلك شأن المقال الصحفي"⁽¹⁶⁾.

فالإشهار كنظام للتواصل، برسائله وإيحاءاته وأساطيره، يضع رهن إشارة المستعمل له شبكةً من القيم أي العلامات، والتي هي بنفس المقدار، أفكار مبلورة في أشكال، فإشهار لسيارة مثلاً، يكون فيه شكل جانبها وطلاؤها وغلّاف مقاعها دوالاً، تدعم ضمناً مدلولات من طبيعة أخرى، كالفاهية والوضعية الاجتماعية والسلطة والقوة إلخ... فالأسطورة تقدّم على شكل كلام مخادع، يخفي الرسالة الإيديولوجية. فما يعطينا إيّاه الإشهار بشكل خاص، ليس هو الحقيقة، إنّما هو ظلال الحقيقة⁽¹⁷⁾.

فالأسطورة عند بارت، هي كلّ موضوع خطاب، يتحوّل عبر مخزونه الإيحائي، الذي يدرج هذه الخطابات، ضمن رهانات الدلالة إلى أسطورة، أي إلى شكل من الخطاب، الذي يطمح إلى توليد دلالاته وحقيقته الخاصّتين وترويجهما، على أنّهما صلب الحقيقة وعين الواقع.

وهذا ما جعله يؤكد على أنّ الأسطورة، بالمعنى السيميولوجي، لا تعدو كونها قولاً، ولكنّه ليس قولاً كباقي الأقوال، بل هو نسق للتواصل ورسالة مرتبطة بمجتمع معين، وبلحظة تاريخية معينة من تاريخ هذا المجتمع، وغير بعيد عن هذا المعنى، هو ما أكّد عليه ليفي ستروس، عندما اعتبر هو الآخر أنّ الأسطورة هي كلام، فضلاً عن كونها لغة⁽¹⁸⁾.

ثانياً: البنية الدلالية للأسطورة المعاصرة

إنّ الأسطورة هي نظام سيميولوجي، وكل نظام من هذا النوع يفرض علاقة بين مصطلحين: دال ومدلول. لكن كما يرى بارت، علينا أن نتعامل مع كل نظام سيميائي، ليس على أساس مصطلحين، بل على أساس ثلاثة مصطلحات.

وما يجب أن نوليه اهتماماً، هو كيفية ارتباط الدالّ بالمدلول، لتشكيل الوحدة الكلية أي العلامة، فالأسطورة تنتمي إلى السيميولوجيا باعتبارها علماً شكلياً، والميتولوجيا موضوعها الأفكار في صيغة أشكال⁽¹⁹⁾.

فالدال والمدلول والعلامة، هذه المصطلحات الثلاثة هي شكلية خالصة، والتي يمكن أن تعطى لها محتويات ومضامين مختلفة، لما لها من أهمية كبرى في دراسة الأسطورة كمخطط سيميولوجي. ويرى بارت أن ثمة تناوياً مختلفاً لهذا الشكل الصّرف لحدود الدال والمدلول والعلامة، تناوياً يختلف باختلاف المرجعيّات العلميّة.

وفي السّياق نفسه، يضيف بارت قائلاً: "في الأسطورة نجد المخطط ثلاثي الأبعاد كما وصفته وتحدثت عنه: الدال، المدلول والعلامة، فالأسطورة هي منظومة خاصّة، وتتأسس بناء على نسق سيميولوجي يوجد قبلها، فالأسطورة هي نظام سيميولوجي ثاني، والعلامة التي هي المجموع الكلي، الرابط بين الصّورة والمفهوم في النظام السيميائي الأول، تصبح مجرد دال بسيط في النظام الثاني"⁽²⁰⁾ فبارت يعالج الأساطير كما في النظام اللغوي العام، وفق منظور ثلاثي يقوم على الدال والمدلول والعلامة الناشئة عن اجتماعهما. وتغدو العلامات الثقافية بدورها بنية نظام أولي تفضي إلى بنية نظام ثانية، وهذه البنية الثانية هي الأسطورة⁽²¹⁾

والخطّاطة التّالية تبرز ذلك: (خطاطة رقم 1)
لغة

	1-الدال	2-المدلول	
	3-علامة		
أسطورة	I. الدال	II. المدلول	
	III. العلامة		

Roland Barthes, Mythologies, éd seuil, Paris, 1^{er} pub, 1957, p200 .

والمثال الثاني الذي ساقه بارت لإيضاح البنية الأسطورية المعاصرة، هو صورة غلاف مجلة "باري ماتش" "Paris Match" الفرنسية، التي تُظهر جندياً فرنسياً زنجياً، يرتدي الزي العسكري، ويؤدي التحية العسكريّة للعلم الفرنسي.

في المستوى الأول، تعبر الصّورة عن دال ينقل مدلولاً مباشراً: "هو أن فرنسا امبراطورية عظيمة، وبأنّ أبناءها وبدون أي تمييز على أساس الألوان، يخدمونها بإخلاص، ولا يوجد أفضل من حماسة هذا الجندي، للرد على الذين ينتقدون الاستعمار المزعوم"⁽²²⁾

وفي المستوى الثاني، أي الاسطوري، يتحول الدال والمدلول إلى دال ثان، يطلق عليه اسم الشكل، والمدلول الناتج في هذا المستوى، يسمّيه المفهوم، ويسمّي العلاقة القائمة بينهما بالدلالة، وهي تقوم مقام العلامة في المنظومة اللغوية، وهذا ما يمكن ترجمته وفق الخطّاطة التالية: (خطاطة رقم 2)

2- مدلول	1 - دال	النظام اللغوي
3- معنى	1- شكل	
2- مفهوم		النظام الأسطوري
4- دلالة		

المصدر: وائل بركات، السيميولوجيا بقراءة رولان بارت، مجلة جامعة دمشق، العدد 2، 2002م، ص 69.

في هذا النظام الأسطوري، يستطيع المرء أن يميّز بين الدلالة الأولى، والدلالة الأسطورية. فإذا كانت الأولى تثبت ولاء جميع أبناء الوطن وإخلاصهم له، ودفاعهم عنه على اختلاف أوانهم ومعتقداتهم، فإن الثانية تظهر الهيمنة الفرنسية والجانب الاستعماري لهذه الرمزية العسكرية الفرنسية (23).

ففي الأسطورة نظامان سيميولوجيان، يتداخل الواحد منهما مع الآخر، فالنسق الأول هو المسمى باللغة - الموضوع، والذي تبني الأسطورة عليه نظامها الخاص، أو الأسطورة ذاتها والمسمى بالميتالغة "Méta-langage" أو اللغة الثانية، سواء تعلق الأمر باللغة نفسها أو بالتصوير، الرسم، الملصقات، الطقوس، وما إلى ذلك، حالما يتم السيطرة عليها من طرف الأسطورة تتحول إلى وظيفة دلالية محضة، فالأسطورة لا ترى فيها سوى مجرد علامة شاملة، أو المصطلح الأخير لنظام سيميولوجي أول ستصبح مصطلحا أولياً أو جزئياً، في نظام أكبر يبني على النظام الأول.

ومن وحي فكرة اللغة والميتالغة، تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن "هيدغر" "Martin" "Heidgger" أولى هو الآخر لهذه الثنائية اهتماماً، في معرض حديثه عن الفهم والتأويل، ويظهر ذلك من خلال قوله بأن المنعرج يستلزم أن يتحول موضوع الفهم من اللغة إلى الميتالغة، ومن علاقة التواصل الخطية، إلى فضاء عمقي يخرج بالدلالة، من ثنائية الدال والمدلول، إلى البحث في مدلول الدال ومدلول المدلول، وعند ذلك يتولد تاريخ جدلية للتأويل، بحيث ينتزل الميتالغوي ضمن إستراتيجية فكر فلسفي جديد (24).

غير أنّ الحديث عن الأسطورة لا يكتمل إلا برؤية شاملة لمظاهر الحياة العامّة، التي سطرها بارت ليؤكد صحّة نظريته، فهو ينتقي أمثلة من المصارعة والسينما والدعاية والطعام، وسباق الدرجات وغيرها من نماذج الحياة اليومية، ولا ضير من الوقوف عند أنموذج يتعلق بالمصارعة، حيث يقتبس بارت من بودلير "Charles Baudelaire" جملة تنطبق على موضوعه يقول فيها: الحقيقة التفخيمية للحركة في ظروف الحياة الكبرى، محاولاً بذلك تأكيد مسألة الانحراف في الأسطورة، وللربط بين مشهدية المصارعة والأسطورة، يستند بارت إلى مفهوم الانحراف حيث يعتبر التفخيم أحد أنواع الانحراف عن الحقيقة والواقع (25).

"إن الميزة التي تمتاز بها المصارعة، هي كونها مشهداً فيه مبالغة، فنحن نلمس في مشاهد المصارعة تفخيماً له علاقة بالمرسح القديم، كما أنّ حفلة المصارعة تقام في الهواء الطلق" (26).
فما يجعل المصارعة أسطورة مستمرة، هو أنّها تجنح للمبالغة وتقيم علاقة تناسية بالمرسح القديم، من خلال حلبة المصارعة التي تساوي منصة المسرح، واشتراكهما بحضور الجمهور. هذه الوظيفة التفخيمية هي وظيفة المسرح القديم نفسها، الذي تتعاقد فيه القوة مع اللغة والملحقات (الأفئعة، والأحذية المسرحية).

من أجل تقديم تفسير، تتضح المبالغة فيه لضرورة معيّنة، وبذلك تتحوّل المصارعة إلى مشهدية أسطورية، وبالتالي إلى علامة سيميولوجية، تبدأ ببحث انحرافاتها الدلالية، وهي بوصفها علامة تتوزع على محورين: دال وهو أجساد المصارعين، ومدلول هو المبالغات الجسدية للمصارعين، يشكل جسد المصارع المفتاح الأول للصراع، فهو بوصفه دالاً يبيّن مدلوله في سياق أسطورة المصارعة، ومن خلال الجسد والحركات يكوّن المشاهدون (المؤولون) المدلول.

وقراءة مقال بارت (عالم المصارعة) يوضح بصورة جلية توظيفه أمرين: توظيف مفهوم الانحراف والمبالغة في تحويل المصارعة إلى أسطورة، وتوظيف فكرة العلامة السيميولوجية في مشهد

المصارعة، بوصفها أسطورة، ولذلك درس بارت شكلها لا مضمونها أو درسها بوصفها منظومة اتصال⁽²⁷⁾.

وباشتغاله بدراسة الأنساق الدلالية على اختلاف موادها عامة، وتحليله للصورة والإشهار، على وجه التحديد، استطاع بارت أن يعمل على تبيان السلطة المتحكمة في الصورة لأن لها بعدين متلازمين: البعد التقريري (النظام الأول) والإيحائي (النظام الثاني)، فقراءة الصورة لا تتطلب الوقوف عند مجرد دوالها التقريرية، بل تستوجب البحث عن مدلولاتها الإيحائية للوصول إلى النسق الإيديولوجي، الذي يتحكم في هذا النوع من العلامات. واستطاع بارت أن يوضح تلك الثقافة والإيديولوجيا، التي تختبئ وراء ما يقدم لأفراد المجتمع⁽²⁸⁾.

فالخطاب الإشهاري من منظوره يتميز بالازدواجية، التي يكون فيها التقرير الأول بكليته على المستوى الأول، بمثابة الدال بالنسبة للخطاب الثاني الذي يحيل على المدلول: والذي هو جودة البضاعة، والذي يحفز المستهلك على الشراء⁽²⁹⁾.

بما أن الأسطورة نظام سيميائي، وحداته الأساسية هي الدال و المدلول، فما هي خصائصهما في الحقل الأسطوري؟

1- الدال الأسطوري: إن الدال الأسطوري حسب بارت يتمظهر بشكل غامض، فهو يمثل معنى وشكلا في الوقت نفسه، وهو ممتلئ من جهة وفارغ من جهة أخرى، باعتباره معنى، فالدال يتطلب قراءة ويمتلك حقيقة حسية، على عكس الدال اللغوي الذي هو من طبيعة نفسية خالصة، فهو يمتلك وفرة وغنى. أما المعنى الأسطوري فباعتباره مجموعة من العلامات اللغوية، فإن لهذا المعنى قيمة خاصة، فهو جزء من التاريخ، فالمعنى عندما يكون كاملا فإنه يفرض وجود: معرفة، ماض و ذاكرة، وعندما يصبح المعنى شكلا يترك وراءه تغيراته، يصبح فارغاً أو أكثر فقراً، فلا تبقى إلا الرسالة.

فالمعنى الأسطوري يحتوي على نظام من القيم التاريخية الجغرافية، والأخلاقية والأدبية ... إلخ، لكن الشكل الأسطوري قد يبعد كل هذا الثراء، فيفقر المعنى ويفرغه وهذا ما يستدعي الدلالة لتقوم بملئه، ويرى بارت أن النقطة الجوهرية في كل هذا أن الشكل لا يلغي المعنى بل يفقره ويبعده، أي يجعله تحت تصرفه. وهنا يُعتقد بأن المعنى سيموت، لكنه موت مع الحفاظ على الحياة، حيث يفقد المعنى قيمته لكنه يحافظ على حياته، حيث أن الشكل الأسطوري يتغذى منه، وبهذا سيكون المعنى بالنسبة للشكل كمخزون مؤقت للتاريخ.

ويرى بارت أنه إذا كان المعنى يظهر ويتخفى بنوع من التناوب السريع، فإن الشكل يجب أن يتجدر باستمرار في المعنى ويتغذى طبيعياً منه، فهو يتخفى فيه، فلعبة الاستخفاء بين المعنى والشكل هي التي تعرّف الأسطورة.

فشكل الأسطورة ليس عبارة عن رمز، فالزنجي الذي يحيي العلم ليس رمزا للإمبراطورية الفرنسية، لكن لديه حضور كبير فيها، فهو يظهر كصورة معيشة، بريئة وعفوية، لا جدال فيها لكن في الوقت نفسه فإن هذا الحضور مخضع، مبعد، محول إلى شيء شفاف، ينحسر بعض الشيء ليصبح شريكا للمفهوم، المتمثل في الإمبريالية الفرنسية والذي يأتي مجهزة⁽³⁰⁾.

وعليه، فالدال الأسطوري له جانبان: المعنى والشكل، فالمعنى هو دائما هنا ليمثل الشكل، والشكل بدوره يعطي للمعنى الامتداد، ولا يوجد أي تناقض ما بين المعنى والشكل. وعلى هذا الأساس فلو كنت على متن سيارة، كما يقول بارت، وأنت تنظر إلى مشهد من خلال النافذة، لا يسعك إلا أن تركز إما على

المشهد أو زجاج النافذة، فمرة يترأى لك زجاج النافذة ومسافة المنظر الطبيعي، ومرة وعلى العكس يشد انتباهك شفافية الزجاج وعمق المشهد. لكن نتيجة لهذا التناوب المستمر، فالزجاج هو في آن واحد حاضر ومفرغ، والمنظر في الوقت نفسه غير واقعي وممتلئ، وهو الشيء نفسه بالنسبة للدال الأسطوري: الشكل فيه مفرغ لكنه حاضر، والمعنى فيه غائب رغم أنه ممتلئ.

2- المدلول الأسطوري: أما بالنسبة للمدلول وفق وجهة النظر البارتية، فهو التاريخ الذي ينزف، هو المفهوم. إنه بالنسبة إلى الشكل محدد، تاريخي وقصدي في الوقت نفسه، فهو الذي يدفع بالأسطورة إلى الكلام. فالإمبريالية مثلا في أسطورة الزنجي المحيي، هي الدافع المشكل لهذه الأسطورة. فالمفهوم يعيد إنشاء سلسلة من الدوافع والمقاصد خلافا للشكل، وهو ليس بأي شكل من الأشكال مجردا، فهو ممتلئ بالمواقف، هو تاريخ جديد مزروع في الأسطورة، ففي مثال الزنجي المحيي كشكل، فالمعنى فيه منعزل، مفقر، لكن كمفهوم للإمبريالية الفرنسية، فهو مرتبط بكل العالم وبالتاريخ العام لفرنسا.

ويرى بارت أن المفهوم ذو طابع مفتوح، فهو ليس جوهرًا مجردا، فالطابع الأساسي للمفهوم الأسطوري هو كونه خاصًا، وهنا يعطي لنا بارت مثلا بالفرويدية "Freudsime"⁽³¹⁾، فالمدلول الخاص بهذا النظام السيميولوجي هو المصطلح الثاني للنظام، هو المعنى الكامن وراء الفعل الناقص أو الاضطرابات.

كما أن كل مدلول يمكن أن يكون له عدة دوال، وهذا هو الحاصل فعلا بالنسبة للمدلول اللغوي، ومدلول التحليل النفسي. وهذا هو الحال بالنسبة للمفهوم الأسطوري، حيث يوجد تحت تصرفه كتلة غير محدودة من الدوال، فيمكن أن نجد ألف صورة تعبر عن الإمبريالية الفرنسية، وهذا يعني بكل وضوح أن المفهوم أكثر فقرا من الدال، كما أن تكرار المفهوم من خلال أشكال مختلفة أمر قيم عند الميتولوجي، فهو يسمح له بفك رموز الأسطورة⁽³²⁾.

وتحدد دلالة الأسطورة، ضمن إطار هذا التضاد التشويهي، بين "المفهوم" و"المعنى"، فإذا كان المدلول في النسق اللساني، لا يستطيع تشويه أي شيء، وذلك نظرا لضعف مقاومة الدال المفرغ، والاعتباطي في الوقت نفسه، فإن الدال الأسطوري، يتجلى ضمن مظهرين: مظهر معبأ هو المعنى، ومظهر مفرغ هو الشكل، على أن يعمل المفهوم على تشويه الوجه المعبأ (أي المعنى)، عبر تحويله من سياق إلى سياق آخر، من دون فسخ أو إبطال لوجوده، وبين شكل فارغ حاضر، ومعنى غائب معبأ، يتحدد الدال الأسطوري.

وتأخذ المصارعة الحرة، بالنسبة لبارت، وضع علامة أسطورية، إذ يسعى ضمنها "التصور" إلى تشويه معنى المصارعة الحرة، عبر نقله من سياقه الأصلي (المصارعة الإغريقية) إلى سياق الفرجة والعرض، حيث يأخذ السياق الأول وضع غائب، لكنه في الوقت نفسه معبأ، بالظروف المشهدية، التي تقرضها المصارعة الحرة (العراك، الصراخ، القوة، صخب، الجمهور ... إلخ)، بينما يتحدد شكل الدال الأسطوري ضمن الغياب والحضور، إذ يحاول المتصارعون نقل صورة ألم المتصارعين الإغريق، عبر ذلك الألم المصطنع الذي يبدونه، وهو ما يعطي لدال الأسطورة شكلا مفرغا، لكنه حضوري، بين هذا وذاك، تبرز العلاقة التماثلية المعللة، ويحصل التشويه والتشكيل لدلالة الصراع المفتوح بين الخير والشر.

وعليه فالدال والمدلول الأسطوريان هما واضحان تماما، على عكس ما هو حاصل في الأنظمة

السيميائية الأخرى، فالواحد منهما لا يخفي خلف الآخر، فهما يظهران على حد سواء دفعة واحدة. فليس الواحد منهما هنا والآخر هناك، ذلك أن الأسطورة لا تخفي شيئاً، فوظيفتها التشويه والتحريف، وليس صنع التخفي⁽³³⁾.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن "بول ريكور" "Paul Ricœur" يعتقد أن عملية تقسيم الأسطورة إلى الوحدات المكونة لها، لا تمثل إلا تفسيراً أولياً، ولا تعتبر بمثابة التأويل الأخير للأسطورة، وهذا يعود لكون الأساطير هي نصوص لغوية ذات مغزى وإحالة، أي أنها تفصح عن طريق بنائها الداخلي، الذي هو مدار التحليل البنيوي، وعن طريقة وجود مؤلفيها في العالم، وهذا الجانب الأخير، هو ما أهمله التحليل البنيوي، كما هو الحال مع بارت وليفى ستروس⁽³⁴⁾.

المبحث الثاني: الأسطورة المعاصرة و اللغة

أولاً: علاقة اللغة بالأسطورة المعاصرة

يعتقد بارت أن الأسطورة هي سرقة للغة، بمعنى أنها تحول المعنى إلى شكل من الأشكال، فهذا التحويل يعتبر من أبرز سمات الأسطورة، فكل اللغات الأساسية هي فريسة للأسطورة، حيث يكون المعنى دائماً مهدداً بالأسر من قبل الشكل.

ويتساءل بارت إن كان هناك أي معنى يمكن أن يقاوم هذا الأسر، الذي يهدده من طرف الشكل؟ معتبراً بأنه في الحقيقة لا شيء يمكن أن يكون في مأمن من الأسطورة، فالأسطورة بإمكانها أن تصنع نسقها أو نظامها الثاني، من خلال أي معنى كان، حتى وإن لم يكن يوجد أي معنى.

لكن تختلف اللغات في درجة مقاومتها للأسطورة، فاللغة التي هي في أغلب الأحيان الأكثر سرقة من قبل الأسطورة، تتيح مقاومةً ضعيفةً فهي تتضمن في حد ذاتها بعض الأشكال الأسطورية، وفي هذا يعتقد بارت بأنه حتى المعاني المتخفية، والتي لا تمثل أبداً الدرجة الصفر، بإمكان الأسطورة أن تستحوذ وتهيمن عليها، وتقدم لها على سبيل المثال الدلالة التهكمية الساخرة للسريالية "Surréalisme"⁽³⁵⁾.

فالدرجة الصفر للمعنى، هي فقط التي تستطيع أن تقاوم الأسطورة، فاللغة إذا تنتسب إلى الأسطورة بأي طريقة كانت، ذلك لأنها من النادر جداً أن تفرض معنى كاملاً منذ البداية، وغير قابلة للتشويه، وهذا يأتي من طابعها التجريدي، فعلى سبيل المثال كلمة "شجرة" لها مفهوم واسع وغامض، وتبقى هناك دائماً هالة افتراضية تحوم حول معناها الحقيقي، حيث تطفو معانٍ أخرى ممكنة، فالمعنى يمكن أن يكون على الدوام مؤولاً.

وبناء على هذا، فبارت يعتقد بأن اللغة تفرض على الأسطورة معنىً مفرغاً، يمكن للأسطورة بسهولة أن تتسلل وتمتد وتتضخم عبره، وهذه العملية تشبه السطو أو الاستعمار والاحتلال، وإذا كان المعنى الذي تمنحه اللغة جد ممتلئ بحيث تستطيع الأسطورة أن تغمره، فإنها في هذه الحالة ستقبله كلياً. أما بالنسبة للغة الرياضية فهي لغة لا تقبل التشويه، لأنها تأخذ كل الاحتياطات الممكنة ضد التأويل، فلا يمكن لأي دلالة متطفلة أن تسلل إليها⁽³⁶⁾.

وهذا هو السبب على وجه الدقة، كما يرى بارت، الذي يجعل الأسطورة تأخذ اللغة الرياضية جملةً أو على هيئة كتلة واحدة، ويقدم لنا بارت مثالاً لمعادلة رياضية هي: $(e^2=mc^2)$ فهذه المعادلة هي دال رياضي بحت، يحمل معنى غير قابل للتغيير، فما تسرقه الأسطورة هنا هو الصمود والنقاء، ذلك لأن الأسطورة بإمكانها أن تصل إلى أي شيء، وأن تشوه كل شيء، بل حتى كل ما يرفض الخضوع لها. وكلما كان صمود الموضوع كبيراً في مقاومته لهيمنة الأسطورة، كلما كان استسلامه وخضوعه لها

في النهاية أكبر، فالذي يصمد بكل قوة سينهار في النهاية تمامًا، ويعطي لنا بارت صورة زمنية لصراع الأسطورة واللغة الرياضية، متمثلاً في قوله بأن اللغة الرياضية هي لغة تامة، وتستمد كمالها ذاته من تقبلها للموت، وعلى العكس من ذلك فالأسطورة لغة لا تريد أن تموت، فهي تنتزع من المعاني ما تغذي به بقاءها على قيد الحياة، ونجاتها الماكر... فهي تحوّل هذه المعاني إلى جثث متكلمة.

ومن وجهة نظر بارتية، فإنّ هناك لغة أخرى، والتي تحاول أن تقاوم الأسطورة قدر الإمكان، وهي اللغة الشعرية، فإذا كانت الأسطورة تهدف إلى تكوين دلالة فائقة، وتوسيع النظام الأول، فإنّ الشعر على العكس من ذلك، يحاول أن يجد دلالة تحتية، تمثل حالة السيميولوجيا الأولى للغة، أي أنّه يحاول تحويل العلامة إلى معنى، فغاياته في نهاية المطاف ليست الوصول إلى معاني الكلمات، بل الوصول معاني الأشياء ذاتها.

وهذا هو السبب الذي يجعل اللغة تضطرب، مما يزيد في تجريدية المفهوم، واعتباطية العلامة، ويمتد هذا إلى حدود العلاقة التي تربط الدال بالمدلول، فالبنية هنا، تطفو على المفهوم وتستثمره وتستغله إلى أقصى حد، فالشعر يحتل الوضعية العكسية للأسطورة، فالأسطورة هي نظام سيميائي، يطمح لتجاوز ذلك ليصبح نظاماً واقعياً.

أما الشعر حسب بارت، هو نظام سيميولوجي، يطمح إلى أن يتقلص كي يصبح مجرد نظام أساسي، لكن هنا مرة أخرى كما هو الحال بالنسبة للغة الرياضية، فالمقاومة التي يبديها الشعر للأسطورة، هي التي تجعله فريسة مثالية لها، فعدم ترتيب العلامات في الشعر، هو وجه من الوجوه الشعرية الأساسية، التي تستولي عليها الأسطورة، وتحوّلها إلى دال فارغ يستخدم للدلالة على الشعر.

فالشعر بقدر ما يرفض الأسطورة بشدة ويقاومها، فهو في النهاية يستسلم وينقاد لها كلياً، أو بتعبير بارت: "يستسلم لها مقيد اليدين والرجلين". فهذه هي حالة الشعر الحديث، على عكس الأدب الكلاسيكي، الذي قبل الأسطورة طواعية، حيث شكّل هذا الأدب، نظاماً أسطورياً داله الخطاب نفسه، كشكل أو كتابة، ومدلوله هو مفهوم الأدب، وثمة الدلالة، وهي الخطاب الأدبي، وقد أوضح بارت هذا في كتابه: "الكتابة في الدرجة الصفر" "Degrès Zéro de l'écriture"، والذي ما هو إلا ميتولوجيا للغة الأدبية.

يظهر إذاً أنّه حسب معتقد بارت، من الصعب جداً إخضاع أو هزيمة الأسطورة من الداخل، لأنّ هذه الحركة ذاتها التي تقوم بها من أجل الهروب منها، ستصبح هي الأخرى بدورها فريسة للأسطورة، فالأسطورة بإمكانها دائماً وكما لاذ أخير أن تدل على المقاومة الممارسة ضدها، وحسب بارت، فإنّ أفضل سلاح ضد الأسطورة، ربّما يكون بإعادة تشكيلها، بأسطرتها هي الأخرى، وذلك بإنتاج أسطورة مصطنعة، وهذه الأسطورة المعاد تشكيلها، ستصبح ميتولوجيا حقيقية⁽³⁷⁾.

ثانياً: قراءة رموز الأسطورة المعاصرة.

يرى بارت أنّ تلقي الأسطورة يعني بالضرورة القيام بعملية قراءة للدال، والذي يصفه بارت بأنّه، دال مخادع، وعلى اعتبار أنّ الدال الأسطوري هو معنى وشكل في الوقت نفسه، فإن فك رموزه يكشف عن ثلاثة أنواع من القراءة، بحسب الجانب الذي يتم التركيز عليه، إما المعنى، أو الشكل أو كلاهما معاً.

1. إذا كانت القراءة تركز على الدال الفارغ، فهذا سيسمح للمفهوم بملى شكل الأسطورة، دون غموض أو لبس، وسنجد أنفسنا أمام نظام بسيط، حيث تصبح الدلالة حرفية من جديد، فالزنجي، على سبيل المثال، الذي يؤدي التحية العسكرية، سيصبح في هذه الحالة مثالا للإمبريالية الفرنسية، فهو رمز لذلك، فالتركيز في هذا الإطار ينطبق على منتج الأسطورة، كالصحفي الذي ينطلق من المفهوم ليبحث له

عن شكل.

2. إذا كان التركيز موجها نحو دال ممتلئ، والذي نميز فيه بوضوح المعنى عن الشكل، وبالتالي التشويه الذي يلحقه أحدهما بالآخر، فإننا، في الحالة هذه، نفكك دلالة الأسطورة وسيتم تلقي الدال على أنه شيء زائف ومخادع، هذا النوع من التركيز هو الخاص بالميتولوجي، وهو يقوم بفك الأسطورة فهو سيدرك أو يتعرف على التوشيه، فالزنجي في هذه الحالة، على سبيل المثال، يصبح ذريعة للإمبريالية.

3. وأخيراً إذا كان التركيز على الدال الأسطوري، على النحو الذي ينفصم فيه كلياً عن المعنى والشكل، سيتم تلقي دلالة غامضة، وفي هذه الحالة، بإمكان أي واحد منا أن يصبح قارئاً للأسطورة، وعندها فالزنجي لن يبقى مجرد رمز أو مثال أو ذريعة، فهو سيشكل، والحالة هذه، الحضور ذاته للإمبريالية الفرنسية.

النوعان الأولان من التلقي والقراءة، كما يرى بارت، هما من طبيعة ثابتة وتحليلية، فهما يحطمان الأسطورة إما عن طريق الكشف عن غاياتها ومقاصدها، أو عن طريق إزالة الفناع عنها وتعريتها، فالقراءة الأولى تهكمية ساخرة، أما الثانية فهي مبددة لغموض الأسطورة، أما القراءة الثالثة فهي ديناميكية، تُستهلك فيها الأسطورة، وفق الغايات النهائية ذاتها لبنيتها، فالقارئ هنا، يعيش الأسطورة، بوصفها قصة حقيقية وغير واقعية في آن واحد.

وبصرف النظر عن هاته الأصناف الثلاثة للقراءة، يتحدث بارت على نوعين آخرين من القراءة، و ذلك من خلال تساؤله عن كيفية تلقي الأسطورة في عالمنا المعاصر: فإذا تلقيناها على نحو بريء، فأى فائدة سنتحصل عليها منها؟ وإذا قرأناها بطريقة تأملية، شأننا في ذلك شأن الميتولوجي، فما هي الذريعة التي نقدمها؟⁽³⁸⁾

فقارئ الأسطورة فيما يتعلق دائماً بتحية الزنجي، إذا لم يكن يرى فيها الإمبريالية الفرنسية، فهذا يعني أنه لا يعطي لها وزناً أو قيمة، وإذا كان يرى في هذه التحية تجلياً للإمبريالية، فإن الأسطورة في هذه الحالة، تصبح مجرد قضية سياسية تفصح عن نفسها، بكل صراحة، ويرى بارت، في هذه الحالة، بأنه إما أن يكون قصد الأسطورة غامضاً جداً، لكي يكون فعالاً وإما أن يكون واضحاً تماماً فيصبح معتقداً.

يعتقد بارت أن قراءة تحية الزنجي كرمز بسيط للإمبريالية، يوجب التخلي عن واقعية الصورة، فهي تسيئ إلى نفسها في أعيننا عندما تصبح أداة، وعلى العكس من ذلك فإذا تمت قراءة تحية الزنجي كتبرير للاستعمار، فإنه يتم بالتأكيد وبشكل أكبر تحطيم الأسطورة، على أساس بداهة دافعها، ولكن بالنسبة لقارئ الأسطورة فإن التحية مختلفة تماماً، فكل شيء يحدث كما لو أن الصورة تثير طبيعياً المفهوم، أو كما أن الدال يشكل أساساً للمدلول، أي أن الأسطورة توجد في لحظة انتقال الإمبريالية الفرنسية إلى حالة طبيعية.

والأسطورة حسب بارت تكون مهددة بالتخفي، في حال ما إذا تركت للنوع الأول والثاني من التركيز، وستخرج من هذا المأزق بحل وسط، وهو كونها ستعتمد إلى عملية تمويه للمفهوم القصدي، والأسطورة في هذه الحالة لن تجد في اللغة إلا خيانة، لأن اللغة لا يمكنها أن تقوم بطمس المفهوم، إلا إذا أخفته أو أزلت عنه الفناع أو قامت بتشكيله، فوضع نظام سيميائي ثاني سيمكّن الأسطورة الخروج من هذا المأزق، وفي هذه الحالة سنقوم الأسطورة بتطبيع المفهوم، إما بدافع كشف النقاب عنه أو إزالته.

ويخلص بارت من كل هذا إلى أن مبدأ الأسطورة، يكمن في تحويلها التاريخ إلى أسطورة، والأسطورة عندها لا تخفي شيئاً ولا تبدي شيئاً، بل تقوم بعملية تشويه، وأن ما يتيح في الواقع للقارئ بأن

يستهلك الأسطورة ببراءة، هو أن لا يعتبرها نظاما سيميولوجيا، بل نظاما استقرائيا، لا يوجد فيه سوى تكافؤ، حيث لا يرى عندها إلا نوعا من عملية إجرائية، سببية بين الدال والمدلول، ذلك أن كل نظام سيميولوجي هو نظام من القيم، فمستهلك الأسطورة يعتبر الدلالة كنظام من الوقائع والحوادث، فالأسطورة تقرأ على أنها نظام واقعي في حين أنها مجرد نظام سيميولوجي⁽³⁹⁾.

وإذا كان بارت قد انتهى إلى أن الأسطورة تعمل على تحويل التاريخ، فهي في النهاية يجب أن تقرأ كمجرد نظام سيميائي لا كنظام واقعي، فإن هذا الطرح قد يجد ما يبرره في قول فراس السواح: " من خلال الأسطورة عمل الإنسان على تحويل وموضعة تجربته الانفعالية مع الكون والنفس الداخلية والإنسان، وفي ترميزه الأسطوري لهذه التجربة لا يلجأ إلى التحليل أو التعليل الخطي المنظم، بل إلى إنتاج بنية أدبية تحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية، إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز، وذلك في وحدات أدبية رمزية، تعمل على اختزاله وتقديمه مجددا إلى الوعي"⁽⁴⁰⁾.

الخاتمة:

لقد خلصت من خلال هذه المقال إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج :

أولاً: إن رولان بارت لم يحصر نظريته السيميائية، بكل ما تتضمنه من مفاهيم، في الحدود الضيقة لمجال اللغة، رغم ما يمنحه لهذه الأخيرة من أهمية بالغة في الحقل الدلالي والسيميولوجي، على وجه العموم، بل أطلقها في فضاء الإبداع الإنساني والثقافي بمختلف تجلياته، لتستوعب عديد المجالات وتحتويها.

ثانياً: إن بارت قد انطلق من دراسة مجموعة متنوّعة من الوقائع اليومية، في الحضارة الغربية المعاصرة، كالمصارعة الحرة، الإشهار، المقال الصحفي و كثير غيرها، وقد اعتبر هذه الوقائع أنساقا دلالية، تدرس ضمن "ميثولوجيا" معاصرة سيميائية، تجسدها تمظهرات الثقافة الجماهيرية، وهذه التمظهرات تأخذ حسب بارت طابعاً أسطورياً، لأنها عبارة عن أنساق من الدرجة الثانية، فالنسق الميثولوجي يبني على نسق سيميائي، موجود قبله يشكّل له الأرضية التي يتطرق منها، وهي اللغة، فالعلامة اللغوية بدالها ومدلولها، هي ما يشكل النسق الدال لهذه التمظهرات أو الأساطير.

ثالثاً: باعتبارها أشكالاً، فإن الأساطير تنتمي إلى علم العلامات من جهة، وبما أنها محملة بالدلالات الإيحائية التأويلية أو بالأحرى الإيديولوجية، فهي تنتسب إلى علم التاريخ من جهة أخرى، كما يعتقد بارت.

رابعاً: إن كل المواضيع والأشياء في هذا العالم بإمكانها أن تتحوّل إلى مواضيع أسطورية، على اعتبار أن الأسطورة هي كل موضوع متكلم عنه، يتمظهر عبر شكل حامل لمختلف الدلالات والمعاني الإيحائية والإيديولوجية.

خامساً: إن الأسطورة المعاصرة، لا تخرج في الأخير عن كونها نسقا سيميولوجيا يتأسس بناء على نظام سيميولوجي أول، يوجد قبلها وإذا كان النظام الأول يمثل المستوى التقريري فإن النظام الثاني (أي الأسطوري) يشكل المستوى الإيحائي أو الإيديولوجي. أما بالنسبة لوحدات العلامة الأسطورية، أي دالها ومدلولها، فإن الدال الأسطوري هو معنى وشكل في حد ذاته، ممثلي من جهة، ومفرغ من جهة أخرى، أما المدلول الأسطوري فهو المفهوم الممتلي بالدلالات والمقاصد.

سادساً: إن من خصائص الأسطورة صناعة التشويه، فهي تحوّل المعاني التي تحملها مختلف

اللغات إلى أشكال، وهذا ما يصطلح عليه بارت بـ "السَّرقة الأسطورية للغة" فاللغة عادية كانت، رياضية أو شعرية، كلّها مهدّدة بالتشويه من طرف الأسطورة.

سابعاً: إن كل عملية قراءة أو فك لرموز الأسطورة، تحيل القارئ مباشرة على الدال الأسطوري الحامل للشكل و المعنى، وتكون الدلالات المتلقاة والمعاني المقروءة بحسب الجانب الذي يتم التركيز عليه أثناء التلقي.

ثامناً: انحصار الفكر البارتني في إطار الحدود الضيقة للبنىوية، رغم اشتغاله على أنساق دلالية مختلفة، جعل نظريته السيميائية بكل ما تحمله من أبعاد، تتسم بالانغلاق، فلو كان بارت أكثر تحرراً من الأطر الصارمة للبنىوية، لبلغ بنظريته إلى أبعد مما هي عليه، ولكانت نظريته أكثر انفتاحاً واحتواء للمضامين والأفاق الفكرية.

التوصيات وأهمها: إستثمار المفاهيم والتصورات النظرية، للمفكر الفرنسي رولان بارت، ذات الطبيعة الفلسفية المنهجية، من أجل تطوير البحوث الميدانية، التي تنصب على دراسة الظواهر البشرية .

قائمة المصادر و المراجع:

المراجع باللغة العربية:

- 1- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، ط 2، 2001م .
- 2- بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003 م.
- 3- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005 م.
- 4- الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، دار الهدى، عين مليلة، ط1، 2001 م.
- 5- دليل محمد بوزيان، اللغة والمعنى، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010م.

المجلات:

- 6- وائل بركات، السميولوجيا بقراءة رولان بارت، مجلة جامعة دمشق، العدد2، المجلد18، 2002م.
- 7- سعيد بنكراد، السيميائيات وموضوعها، مجلة علامات، المغرب، العدد 16، 2002م.

مواقع الانترنت:

- 8- سعيد أراق، ميثولوجيا الواقع، الحوار المتمدن، العدد 1758، 2006/12/08.
- 9- سعد محمد رجم، "المجتمع الإستهلاكي: الأسطورة وصناعة الزائف"، الحوار المتمدن، العدد 1406، 2006/12/21 .
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=52836>
- 10- عز الدين غازي، "الأسطورة وأسطرة اليومي"، الحوار المتمدن، العدد 1716، 2006/10/27.
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=79251>
- 11- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، د ط ، 1980.
- 12- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 2002م.
- 13- روني إيلي ألفا، موسوعة إعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ج2.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 14- Roland Barthes, Mythologies , éd seuil , Paris , 1^{er} pub, 1957.
- 15- Gagnon Carolle, Nouvelle sociétés, nouveaux mythes. Université Montréal ,canada , n°02, 1994.

الهوامش:

- (1) - وني إيلي ألفا ، موسوعة إعلام الفلسفة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1992. ج2.
- رولان بارت Roland Barthes: أديب وناقد فرنسي ولد في 12 نوفمبر 1915 بشاربورغ بفرنسا و توفي في 26 مارس 1980 بباريس كانت له العديد من الكتابات السيميولوجية، وقد كان أحد مؤسسي المغامرة السيميولوجية و البنوية الفرنسية. درّس الآداب الكلاسيكية بجامعة باريس حيث ساهم في تأسيس جماعة المسرح القديم بالسوربون، عاش حياة فكرية خصبة، ساهم في إثرائها التقاؤه بجورج فورنيي وقراءاته لماركس وميشوليه وسارتر وقد شغل منصب وزير للشؤون الخارجية لفرنسا من آثاره: أسطوريات، إمبراطورية العلامة، نظام الزي، نقد وحقيقة، أنظر: روني إيلي ألفا، موسوعة إعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ج2، ص420.
- (2) - Roland Barthes, Mythologies , éd seuil , Paris, 1^{er} pub,1957, p 193.
- (3) - الزواوي بغورة ،المنهج البنوي ، ط 1، دار الهدى ،عين مليلة ،2001 م، ص197-198.
- (4) - بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003 م، ص 133.
- (5) - Roland Barthes , Ibid, p 194.
- (6) - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص78-79.
- (7) - سعيد أراق، ميثولوجيا الواقع، الحوار المتمدن، العدد 1758، 2006/12/08، تاريخ الدخول: 2020/09/25. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=82719>.
- (8) - Roland Barthes, Ibid, p 194.
- (9) - نقلا عن موقع الحوار المتمدن: سعد محمد رجييم، "المجتمع الاستهلاكي: الأسطورة وصناعة الزائف"، الحوار المتمدن، العدد 21، 2005/12/1406، تاريخ الدخول: 2020/10/09. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=52836>
- (10) - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، ط 2، 2001م، ص32.
- (11) - عز الدين غازي، "الأسطوري وأسطرة اليومي"، الحوار المتمدن، العدد 1716، 2006/10/27، تاريخ الدخول: 2020/10/15. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=79251>
- (12) - Roland Barthes , Ibid, p 194.
- (13) - عز الدين غازي، "الأسطوري وأسطرة اليومي"، الحوار المتمدن، العدد 1716، 2006/10/27، تاريخ الدخول: 2020/10/15. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=79251>
- (14) - Roland Barthes, Ibid, p 194.
- (15) - سعيد أراق، ميثولوجيا الواقع، الحوار المتمدن، العدد 1758، 2006/12/08، تاريخ الدخول: 2020/09/25. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=82719>.
- (16) - Roland Barthes , Ibid, p 194.
- (17) - سعيد بنكراد، السيميائيات وموضوعها، مجلة علامات، المغرب، العدد 16، 2002، ص4.
- (18) - Gagnon Carolle, Nouvelle sociétés, nouveaux mythes, Université Montréal, Canada, n ° 02 , 1994, p 472.
- (19) - Roland Barthes, Ibid, p 195-197.
- (20) - Roland Barthes, Ibid, p 199.
- (21) - وائل بركات، السيميولوجيا بقراءة رولان بارت، مجلة جامعة دمشق، العدد2، المجلد18، 2002م، ص68.
- (22) - Roland Barthes , Ibid, p 199.
- (23) - وائل بركات، المرجع السابق، ص69.
- (24) - دليل محمد بوزيان، اللغة والمعنى، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010م، ص218.
- (25) - وائل بركات، المرجع السابق، ص69.
- (26) - Roland Barthes, Ibid, p 200.

- (27) - وائل بركات، المرجع السابق، ص70.
- (28) - سعيد بنكراد، المرجع السابق، ص8.
- (29) - سعيد أراق، ميثولوجيا الواقع، الحوار المتمدن، العدد 1758، 2006/12/08، تاريخ الدخول: 2020/09/25. متاح على الموقع الإلكتروني: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=82719>.
- (30) - Roland Barthes, Ibid, p 202.
- (31) - الفرويدية Freudisme: نسبة إلى فرويد، و هي مرتبطة بمصطلح التحليل النفسي، و هو اصطلاح حديث أطلقه فرويد على إحدى طرق البحث والعلاج، في علم النفس المرضي. و قد انتشر هذا الاصطلاح في علم النفس الحديث، حتى أصبح يطلق على جميع التقنيات، المستعملة في دراسة الأفعال النفسية، شعورية كانت أو لا شعورية. أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1980، ج2، ص257.
- (32) - Roland Barthes, Ibid, p 200-204.
- (33) - Roland Barthes, Ibid, p 205.
- (34) - بول ريكور ، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المرجع السابق، ص 16.
- (35) - السريالية Surrealisme: (ما فوق الواقعية) كلمة ابتكرها غيوم أبولينير، أعاد استعمالها أندريه بولون، ومعه مدرسة كاملة في الأدب والفن الحديثين، تتميز بالنفور من التراكيب العقلية و التسلسلات المنطقية، وبالاستثمار النسقي لما هو غير عقلائي، وأيضا للحلم والحالات المرضية، وذلك بالرجوع غالبا إلى التحليل النفسي. أنظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 2002م، ص1394.
- (36) - Roland Barthes, Ibid, p 217-218.
- (37) - Roland Barthes, Ibid, p 219-220.
- (38) - Roland Barthes, Ibid, p 213-214.
- (39) - Roland Barthes, Ibid, p 214-216.
- (40) - فراس السواح، المرجع السابق، ص 20.

الايديولوجيا العربية بين الاغتراب وإشكالية التوظيف Arab ideology between alienation and the problem of employment

لزهرة عقبي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة محمد خيضر - بسكرة
laguibi@yahoo.com

تاريخ القبول: 2021/01/07

تاريخ الإرسال: 2020/09/25

الملخص:

هذا المقال هو محاولة لفهم وتحليل إشكالية توظيف الإيديولوجيا العربية كما يعبر عنها الفكر العربي، ويهدف إلى إعادة قراءة ذلك التوظيف من منطلق نظرية التأويل الثقافية المنحدرة عن بول ريكور وكليفود غيرتز اللذان يربطان الإيديولوجيا برمزية الفعل الاجتماعي بشكل خاص، وبرموز الثقافة السائدة في المجتمع بشكل عام. على هذا الأساس، تأخذ الإيديولوجيا عند ريكور ثلاثة وظائف أساسية: وظيفة إدماج الأفراد في هوية الأمة من خلال ربط وعيمهم الاجتماعي بالأحداث المؤسسة لها، ووظيفة تشويه الواقع وإخفائه، وأخيراً، وظيفة تبرير مشروعية السلطة السياسية. يتناقض هذا الاقتراح مع الواقع الأيديولوجي العربي، الذي لم يصنع إيديولوجيته بعد. يمكننا أن نقول مع العروبي إن العرب يعيشون غربة إيديولوجية، لأن الإيديولوجية العربية تقتصر على التعبير عن الذات والواقع والأمل، الأمر الذي يتطلب إعادة بناء إيديولوجيات أخرى ملائمة وتقويم وظائفها مرة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الإيديولوجيا؛ الفكر العربي؛ التأويل؛ الوظيفة؛ الاغتراب.

Abstract:

This essay is an attempt to understand and analyze the problem of employing Arab ideology as expressed in Arab thought, and aims to re-read that employment based on the theory of cultural interpretation of Paul Ricoeur and Clifford Geertz, which bind ideology with the symbolism of social action in particular and the symbols of culture prevalent in society in general. On this basis, Ricoeur's ideology takes three basic functions: the function of integrating individuals into the identity of the nation by linking their social consciousness with the events of their founding, the function of distorting and hiding reality. Finally, the function of justifying the legitimacy of political power. This proposal contradicts Arab ideological reality, which has not yet made its ideology. We can say with Al-Arawi that Arabs are ideologically alienated, because the Arab ideology lacks self-expression, reality and hope, which requires rebuilding other appropriate ideologies and re-evaluating its functions.

Key words: Ideology; Arabic thought; Interpretation; function; Alienation.

مقدمة:

ينظر الرأي العام العربي عامة، والفكر العربي بالخصوص، إلى الإيديولوجيا كظاهرة سلبية، فهي تحمل معاني الوهم والتشويه والتحريف والقناع الذي يغطي الواقع ويزيف الحقيقة. ولعل مصدر هذه القناعة يأتي من هيمنة وجهة نظر الفلسفة الماركسية لعقود على أجيال من النخب العربية، وهي أول فلسفة تقدم هذا المفهوم السلبي للإيديولوجيا في الفلسفة الغربية. أما المصدر الآخر لتلك القناعة في فكرنا العربي

فيأتي من الاستمولوجيا الغربية نفسها، تلك التي تضع الإيديولوجيا كعائق في مقابل الموضوعية العلمية والتأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة، الأمر الذي أدى إلى تكريس تلك الفئاعة حول الإيديولوجيا كما لو كانت حقيقة مطلقة، مع ذلك، فقد أعطى هذا الأمر أولوية للإيديولوجيا الماركسية كحل ثوري وتقدمي في بعض البلدان العربية، وخلق في بلدان أخرى إيديولوجيا مضادة هي الإيديولوجيا الليبرالية، وهذا يظهر مدى حضور وتأثير الفكر الغربي في ثقافتنا.

غير أن البحث الفلسفي المعاصر يقدم دلالات ووظائف جديدة للإيديولوجيا، مما يفرض التفكير مجددا في أهميتها ودورها في واقعنا العربي المعاصر، الذي أصبح أكثر انهيارا وتفقتنا من ذي قبل، بعدما اقتحمته إيديولوجيات العولمة، وأنهكت مصالح الاستعمار الجديد غير المباشر، وسادته إيديولوجيات التفرقة العرقية والطائفية، وتراجعت فيه الإيديولوجيات التحررية والوطنية والقومية والدينية الكبرى. لقد وجدت تلك الدلالات الجديدة للإيديولوجيا في النظرية التأويلية المعاصرة لأهم فيلسوفين في عصرنا وهما بول ريكور الفيلسوف الفرنسي، وكليفورد غيرتز الفيلسوف والأنثروبولوجي الأمريكي، فكليهما بحثا في رموز الثقافة وأدركا أهميتها في صنع حوافز الفعل الاجتماعي ومقاصده، وكلاهما يعتبر الإيديولوجيا بنية رمزية متصلة في ثقافة المجتمع، وأنه بالتالي، يمكن أن تكون أشكال الثقافة وضمنها الإيديولوجيا مظاهر رمزية لتفسير وتأويل الفعل الاجتماعي وفهم الذات والهوية الجماعية لمجتمع تاريخي معين، وأدوات للدفاع عن استمراريته والحفاظ على كينونته.

انطلاقا مما سبق، تطرح علينا إشكالية محورية وهي كيف يمكننا إعادة بناء مفهوم جديد للإيديولوجيا العربية يساهم في تصحيح فهم العرب لعلاقة الإيديولوجيا بواقعهم، وبالتالي تصحيح مسألة توظيفها في الواقع على ضوء هذه النظرية التأويلية في الإيديولوجيا؟ ما طبيعة هذه الإيديولوجيا؟ وما هي مهماتها؟ ولحل هذه الإشكالية رأيت منهجيا أن أقدم لها بعرض مفهوم الإيديولوجيا ووظائفها في النظرية التأويلية خاصة عند بول ريكور، ثم تحليل ونقد طبيعة الإيديولوجيا العربية السائدة حاليا في منظور الفلاسفة والمفكرين العرب واستخلاص ما نعتبره بقايا الإيديولوجيا العربية في الواقع، والتي تدل على شرخ كبير في فهمها وتوظيفها، وفي الأخير نحاول أن نؤسس لإمكانية إيديولوجيا عربية بمواصفاتها وأهدافها ووظائفها المختلفة التي تتلاءم مع طبيعة ثقافتنا وعصرنا وواقعنا.

إن دراسة الإيديولوجيا في الفكر العربي ظلت ناقصة عموما، وباستثناء مؤلفات الأستاذ عبد الله العروي حول الإيديولوجيا عامة والإيديولوجيا العربية خاصة، وكتاب "الإيديولوجيا الانقلابية" للدكتور نديم البيطار، حيث تتناولها بشكل مباشر، فإن دراستها في مؤلفات عربية أخرى بقيت غير مباشرة، أي في سياق مواضيع أخرى مثل كتاب "الإيديولوجيا الصهيونية" للأستاذ محمد عبد الوهاب المسيري، و"الوعي والوعي الزائف" لمحمود أمين العالم. وإن إصرار مفكرينا على وضع الإيديولوجيا مقابل الواقع، يجعلها تبدو كخيال جامح ووهم لا لزوم له، ولكنها في الحقيقة لا تصدر إلا عن الواقع الرمزي للفعل الاجتماعي، وبالتالي، لا يمكن تجاوزها عمليا.

مفهوم الإيديولوجيا ووظائفها المعاصرة:

مفهوم الإيديولوجيا:

إن أكثر الباحثين اهتماما بالإيديولوجيا في الفكر العربي عامة هو المفكر المغربي عبد الله العروي، إذ خصص لهذا المفهوم كتابين هما "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" و"مفهوم الإيديولوجيا": ففي الكتاب الأول يقول أسمي إيديولوجيا "أدلوجة" أشياء ثلاثة: أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا

محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر¹. وهذه التعريفات تظهر وجهة النظر الماركسية التي تأثر بها الأستاذ العروي، حيث الإيديولوجيا هي تشويه وتحريف للواقع، أو نظرية تحمل طابع الحتمية التاريخية التي ستنتج بالمجتمع إلى واقع جديد على غرار المادية التاريخية.

غير أنه في كتابه "مفهوم الأيديولوجيا" يفتح على مفاهيم جديدة للإيديولوجيا، ويعترف بتعدد وثرأ مفاهيمها، حيث يتناول الأستاذ العروي الإيديولوجيا تناولا مفهوما وتاريخيا، وما يمكن استخلاصه من عرضه التاريخي أنها: "مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة. انه يمثل "تراكم معان"². فالإيديولوجيا يمكن أن تكون إيديولوجية حزب معين، "ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد"³ وقد تكون تعبيراً عن نظرة شاملة للإنسان والحياة والكون في عصر معين مثل عصر النهضة أي "الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر"⁴. وأخيراً، فإن الإيديولوجيا تقابل ما هو حق موضوعيا وواقع وعلم، وتصدر عن الذات، وبالتالي فهي تدل على نظرة الإنسان الذي "يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق"⁵. ولكل معنى من هذه المعاني أسبابه وظروفه الاجتماعية والتاريخية.

إن أهم ما يميز الإيديولوجيا عند العروي هي أنها لا تتميز فقط بإمكانية الوصف بل إمكانية النقد أيضا. "إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة... فلا يجب طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كلمة أدلوجة* كلمة فارغة غير ضرورية"⁶ مما يعني أن الإيديولوجيا مفهوم نسبي، اجتماعي وتاريخي ونقدي.

واضح أن تحليل العروي ينسجم مع التحليل الماركسي، حيث يؤكد الطابع التاريخي والاجتماعي لظاهرة الإيديولوجيا، وأنها قناع وهم وظيفتها تحريف الواقع. ويربط ظهورها بعصر الإقطاع الأوربي أين بدأ الصراع الطبقي، وما قبله لا توجد إيديولوجيا لأن هذا ينسجم مع العصر المشاعي الذي يفتقد إلى الصراع الطبقي ومظاهر الاستغلال والتمييز التي تبرر استخدام الإيديولوجيا.

إذا كان هذا التحليل الماركسي للإيديولوجيا قد جرى الاحتفاظ ببعض مفاهيمه في الفلسفة الغربية، فإنها قد تجاوزته أيضا: فإذا كانت الإيديولوجيا ظاهرة اجتماعية، فهذا لا يمنع من البحث عن صفاتها الثابتة نسبيا، من خلال التمييز بين الإيديولوجيا كمفهوم والإيديولوجيا كظاهرة، وهو ما لم نجده واضحا عند العروي بشكل كاف، رغم أنه يؤكد أنه يدرسها دراسة مفاهيمية ضمن نظرية الثقافة، ورغم أنه يتكلم على ما يسميه بـ "الارتباطات المنطقية" التي تلحق بمفهوم الإيديولوجيا مثل الأسباب والظروف والوظائف والغايات والمجال، إلا أنه لم يفكر فيها بشكل أعمق، وكان همه تناول الإيديولوجيا كظاهرة تاريخية واجتماعية وسياسية.

إن النظر إلى الإيديولوجيا كمفهوم بدأ مع دستوت دو تراسي Desttut de Tracy الذي اعتبرها علما، و"نسقا من الأفكار" أو "نظام الفكر"⁷ الذي يشمل العلوم والمعارف والآداب والفنون في مقابل الميتافيزيقا، فمواضيع الإيديولوجيا تمثل ما يمكن معرفته حسيا وعقليا، أما قضايا الميتافيزيقا فهي ما لا يمكن معرفته، وهذا يعني أن المفهوم الأول للإيديولوجيا لم يكن يحمل أي معنى سلبي.

هذا الطرح المعرفي نجده أيضا عند كارل مانهايم - K.Mannheim الذي حاول دراسة الايديولوجيا ضمن علم اجتماع المعرفة، فهي، بالنسبة له تحتاج إلى التحليل المعرفي والسوسيولوجي الذي يوضح لنا دلالاتها الخفية، ذلك أن الايديولوجيا لا تعرض حقيقتها مباشرة، فعلى المستوى الفردي الايديولوجيا هي في الغالب ايدولوجية الخصم التي تعبر عن "تمويهات - واعية بدرجات متفاوتة- تخفي الطبيعة الحقيقية لوضع لن يكون الاعتراف بحقيقته متفقا مع مصالح هذا الخصم، وتتراوح هذه التحريفات بين الأكاذيب المقصودة والتمويهات شبه المقصودة أو غير المقصودة، وبين المحاولات المتعمدة لخداع الآخرين أو خداع النفس"⁸. وعلى مستوى عام، فإن الايديولوجيا "إيديولوجيا جماعة تاريخية-اجتماعية محددة، كإيديولوجيا طبقة مثلا، عندما يكون هدفنا هو أن نوضح سمات وتركيب البناء الكلي لعقلية ذلك العصر أو هذه الجماعة"⁹.

أما بول ريكور، Paul Ricœur، فإنه يعتبر الايديولوجيا مفهوما رمزيا، إنها إحدى أشكال الخيال الاجتماعي مثل اليوتوبيا والقصص والأساطير التي تدخل ضمن ثقافة المجتمع. والنظر إلى الايديولوجيا كنظام رمزي ضمن ثقافة معينة، يعني أنها "إطار مفهومي لا هو سببي ولا هو بنيوي، ولا حتى حركي لكنه ابتداء سيميائي"¹⁰. هذا يجعلها ليس فقط مجرد وهم أو قناع يشوه الواقع، وبالتالي، لا تعبر فقط عن التوترات الاجتماعية والصراع الطبقي، بل لها دلالات أخرى تأسيسية ووظيفية نجدها في عرض بول ريكور في كتابه "الإيديولوجيا واليوتوبيا-L'idéologie et L'utopie" لأهم الفلاسفة الغربيين الذين تناولوها بالدرس والتحليل، وقدموا بشأنها نظريات مختلفة قبل أن ينتهي إلى موقف واضح منها في الجزء الأول من كتابه: "الأنثروبولوجيا الفلسفية" وهو: أن الايديولوجيا لها علاقة ببنية الفعل الاجتماعي الرمزية، حيث يميز في هذه الرمزية في الفعل بين مستويين:¹¹ الرمزية المكونة symbolisme constituent والرمزية التمثيلية symbolisme représentative، وإذا كانت الرموز المكونة هي المؤولات الداخلية للفعل، حيث لكل فعل تعبيراته، على حد تعبير دلتاي Delthey، فإن الرموز التمثيلية هي المؤولات الخارجية. إن موقع الإيديولوجيا في هذا التصنيف هو أنها تنتمي للمؤولات الخارجية المتعالية، لكنها قادرة على تمثيل الفعل الاجتماعي وتفسيره كأى بنية ثقافية اجتماعية.

يتوافق ريكور في هذا الاتجاه مع جليفورد كيرتز G.Keertz الأنثروبولوجي الأمريكي في نظريته الثقافية التأويلية حيث يدرج الرموز ضمن الثقافة العامة للمجتمع، ويفسر الأفعال الاجتماعية بردها إلى رموز الثقافة، وما ينطبق على الثقافة ينطبق على الايديولوجيا باعتبارها جزء من الثقافة الاجتماعية، أي أن الايديولوجيا بنية رمزية ثقافية يمكنها تأويل أفعال الفاعلين في المجتمع والكشف عن حوافزهم ومقاصدهم.

وظائف الايديولوجيا المعاصرة بحسب ريكور:

بعد أن أثبت ريكور الطابع الرمزي الأصل للأيديولوجيا في الفعل الاجتماعي، فإنه تساءل عن وظيفتها داخل مجتمع تاريخي معين، ولاحظ تبعا لذلك أن الفكرة الماركسية حول "التمييز بين البناء الفوقي والبناء التحتي يتلاشى تماما، لأن الأنظمة الرمزية تخص البناء التحتي، والتكوين الأساسي للكائن الإنساني"¹². وبالتالي، استخلص الوظيفة الأساسية الأولى للإيديولوجيا، وهي وظيفة تمثيل هوية أمة والتعبير عن الأحداث المؤسسة لها. إن مهمتها الأساسية هي إدماج الأفراد في هوية المجتمع وإقناعهم بمبادئها وقيمها، من خلال أشكال الخطاب السيميولوجي، لاسيما بلاغة الخطاب وحجابه.

أما الوظيفة الثانية للإيديولوجيا، وهي وظيفة التشويه والدعاية فقد وجدها ريكور في الماركسية، حيث بدأ تحليله بمفهوم ماركس للإيديولوجيا عن طريق تتبع وإعادة بناء ذلك المفهوم في تطور فلسفة ماركس، لأن "التصور المهيمن للإيديولوجيا في التقليد الغربي جاء من كتابات ماركس، وبوضوح أكثر، تلك التي جاءت من ماركس الشاب: نقد فلسفة الحق لهيغل، مخطوطات 1884، الإيديولوجيا الألمانية. تصور الإيديولوجيا جاء في المقام الأول في عنوان ومحتوى هذا الكتاب الأخير.¹³ لكن أفكار الكتّابين الآخرين كانت تمهد لذلك التصور، حيث مقولة تقسيم العمل فيها تميز بين الجانب العملي والجانب الفكري، بين الممارسة والفكر، وبالإضافة إلى نظرية الانعكاس التي أخذها ماركس عن فويرباخ Feuerbach "الذي وصف الدين بوضوح كانعكاس مقلوب للواقع"¹⁴. وإعطائه أولوية للممارسة على الفكر، فإن كل تلك الأفكار استطاع تعميمها على الفلسفة والإيديولوجيا والسياسة والعلم، فالإيديولوجيا "كتشويه مثلما ظهرت في إيديولوجيا الشاب ماركس"¹⁵ هي نظرة خيالية تعبر عن الواقع بشكل مقلوب، إنها قناع يعرض أهدافا وأحلاما في الظاهر، وهو في الحقيقة، يبرر مصالح الطبقات المسيطرة في التاريخ. لا ينكر ريكور وظيفة التشويه التي تقوم بها الإيديولوجيا، لكنه لا يوافق على إمكانية تجاوز الإيديولوجيا كلية، لأنها متصلة في بنية الفعل الاجتماعي الرمزية، ولذلك يجدر بالماركسيين أن يتساءلوا عن مدى هذا التشويه، وماذا يشوه؟

تابع ريكور وجهة النظر الماركسية عن الإيديولوجيا عند ألتوسير الذي لا يضع الإيديولوجيا في مقابل الواقع مثلما فعل ماركس، بل يضعها في مقابل العلم، لكن "كلمة علم ليست مطبقة على جملة من المعارف التي تكون قابلة للتحقق أو التزييف، بحسب كارل بوبر K. Popper، بل تستخدم بمعنى نظرية أساسية"¹⁶. إن أخذ العلم كنظرية أساسية معناه التعرف على القاعدة المادية الاقتصادية وهي قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، وما تتطلبه من علوم اقتصادية خاصة، و الإيديولوجيا كفكر في قطيعة مع هذا العلم، إنها مجموعة أو هام وأقنعة ورؤى ذاتية، ومع ذلك فهي تؤثر على الواقع.

الوظيفة الثالثة للإيديولوجيا وجدها ريكور عند ماكس فيبر Max Weber، وقد انطلق من إشكالية علاقة السلطة بالإيديولوجيا التي تركها عند ألتوسير، وهو يرى أنه إذا كان ألتوسير يعالج هذه الإشكالية من منطلق سببي، حيث الإيديولوجيا دائما هي إيديولوجيا الطبقة المهيمنة اقتصاديا، فإن ماكس فيبر يحلها من منطلق أنثروبولوجي أساسه الدافعية الاجتماعية التي تحكم جدل الإدعاء والإعتقاد، حيث "مسألة الشرعية تصدر عن نموذج تحفيزي، لأن التفاعل بين الإدعاء والاعتقاد يجب أن يوضع في إطار تصوري مناسب"¹⁷. فالسلطة تدعي الشرعية، وحتى يعتقد الأتباع في مصداقيتها تنهض مهمة الإيديولوجيا، وهي تبرير مشروعية السلطة الحاكمة، وتحصيل الاقتناع بها لدى المحكومين.

غير أن ريكور، إذا كان يأخذ عن ماكس فيبر وظيفة التبرير التي تقوم بها الإيديولوجيا، فإنه لا يوافق في تكامل طرفي الجدل بين الإدعاء والاعتقاد، حيث قد يحصل تعارضا بينهما، حينما يكون ادعاء السلطة للشرعية لا يجد اقتناعا لدى المحكومين، الأمر الذي يفسر الاضطرابات الاجتماعية.

الإيديولوجيا العربية: من الإيديولوجيات التأسيسية إلى الإيديولوجيات الجزئية:

طبيعة الإيديولوجيا في الفكر العربي المعاصر:

يعرض الأستاذ العروي في كتابه "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" لثلاث اتجاهات في الإيديولوجيا العربية المعاصرة¹⁸: إيديولوجيا الشيخ التي تركز على الإسلام، وإيديولوجيا السياسي التي تركز على الليبرالية، وإيديولوجيا التقني التي تركز على القول بالعلم والصناعة. ونظرا لكون كل صنف من هذه

الإيديولوجيات الكبرى تنطوي تحته تأويلات متعددة ومختلفة، فإن الأستاذ العروي لم يكلف نفسه عناء البحث في تفاصيلها ولا في مصداقيتها وأهميتها بالنسبة للأمة أو للقوى الاجتماعية التي تحملها، واكتفى بتحديدتها تحديدا عاما مجردا، في صورة الشيخ والسياسي والتقني: فالشيخ يأخذ بالأصالة ويعيدنا إلى الماضي، حيث لا يصلح حال الأمة إلا بما صلح به أولها، وهو الدين، بحيث "كل مسألة تعرض في المجتمع إلا وتدوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربه. هذا موقف صالح لكل زمان ومكان. فلا يبقى معه أي مجال للنقاش"¹⁹. وعلى أساس الدين يفسر الشيخ مسائل القوة والضعف، والحضارة والانحطاط، والحرية والاستبداد، ويجادل الخصوم في كل ادعاء.

أما السياسي فإن مرجعيته هي الليبرالية التي استقاها من احتكاكه بالغرب المتغلب حديثا، فهو رجل سياسة وقانون، ويدعو إلى الحرية والديموقراطية والتعددية، بالتالي فهو يناهض الاستبداد فقد " كان الحكم العثماني استبداديا، وجب إذن انتخاب مجلس نيابي، كان النظام العثماني يقن كل الحرف، وجب إذن فتح المجال لكل فرد نشيط، كان النظام العثماني لا يتضايق من تفشي العلم، وجب إذن نشر التعليم بكل الطرق والوسائل"²⁰ وأخيرا، فإن ايديولوجية التقني قائمة على الدعوة إلى التصنيع والعلم، وهو يقول ذلك متأثرا بالغرب أيضا، " ليس الغرب دينا بلا خرافة، ولا دولة بدون استبداد، الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعمل التطبيقي."²¹

غير أن الأستاذ العروي ينتهي بوصف كل صنف من هذه الإيديولوجيات الثلاثة بالفشل في الواقع، حيث "رؤية الشيخ هذه لا تزال تؤثر في المجتمع على توالي الأجيال. كانت في أوائل حركة النهضة موضوع إجماع، ثم فقدت رويدا رويدا جاذبيتها، إلا أنها لا تزال منتشرة بين جماعات يعتبرها البعض منا متخلفة أو تقليدية"²². كذلك إيديولوجية السياسي الليبرالية في مصر "أبانت عن عجزها وفقدت هيبتها، فلم يعد يسمع صوتها إلا في ممرات البرلمان ومدرجات الجامعة. لكنها في بلاد أخرى مثل المغرب... فنراها تدعو إلى نفسها بحرية ونشاط"²³. ومع ذلك، يشكك الكاتب في تجربة المغرب، ويتساءل في هامش الصفحة 46 "هل التجربة فهمت حقا؟" ويشير إلى كتابه في الحرية، كأنه يريد أن يقول: وهل الحرية التي عرفها المغرب هي الحرية الليبرالية فعلا؟

وأخيرا، إيديولوجية داعية التقنية، مثل سلامة موسى الذي وجد نهضة الأمة في تقليد الغرب الصناعي، لكن "تدرك الدولة الجديدة أن داعية التقنية ليس تقنيا بالفعل. تسمع لنصائحه، ثم تعرض عنه"²⁴.

أما الدكتور حسن حنفي فإنه يذهب إلى القول بأن الإيديولوجيا هي الفكر أو الاعتقاد الأساسي لكل أفراد المجتمع، ومهمتها الثورة على الواقع وتجديده، حيث يدرج الدكتور عبد الجبار الرفاعي فكر الأستاذ حسن حنفي ضمن ما يسميه إيديولوجية "لاهوت التحرير" الذي بدأ في القرن العشرين مع "جماعة من رجال الدين والكنائس في أمريكا اللاتينية، بعد أن عملوا على اكتشاف المضمون الاجتماعي الثوري للعقيدة، وتوظيفها في مقاومة الاستعمار، واعتمادها كمرجعية في النضال والتحرير"²⁵.

والحقيقة أن الدكتور حسن حنفي ينطلق من مشروع عام سماه "مشروع التراث والتجديد"، وهو يتكون "من جبهات ثلاث: موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير)"²⁶. ويظهر أنه يعتمد في تأصيل هذه الإيديولوجيا التحررية على إحياء العلوم الدينية والعقلية، لاسيما علم أصول الدين، حيث تلعب العقيدة الإسلامية دورها في بناء الإنسان وتحرره، في الجزء الأول من المشروع، وفي الجزء الثاني يتصدى للتراث الغربي الذي يجب أن يعامله كموضوع للتفكير أو العلم

لا كمصدر للتفكير، وفي الأخير، يريد أن يؤسس لنظرة في التأويل للواقع وهي آخر جزء من هذا المشروع الضخم.

إذن، تبدو الإيديولوجيا عند حسن حنفي، مشروعا دينيا ومعرفيا وفكريا، يعطي للفرد العربي المسلم وجهة نظره اللازمة في الحياة، ويحرره من براثن ما علق بهويته وحضارته من تشويه وتزييف. لكن هذا الاختيار للإيديولوجيا الدينية الإسلامية في تحرير الإنسان العربي لم يمنعه من الاعتراف بتعدد الإيديولوجيات العربية، فهي أربع تأويلات إيديولوجية عربية كبرى: الحركة الإسلامية، القومية العربية، الليبرالية، القومية العربية أو الاشتراكية العربية²⁷.

أما الأستاذ محمود أمين العالم، في كتابه "الوعي والوعي الزائف" فإنه يرى أن هناك قطبان كبيران متناقضان للإيديولوجيا العربية: أولها "إيديولوجيا قومية ذات مضمون اجتماعي متقدم. إنها إيديولوجية معادية للإقطاع والعشائرية والقبلية معادية للاستعمار والامبريالية والصهيونية والعنصرية والرأسمالية، إنها باختصار، إيديولوجية تحرر وطني وتقدم اجتماعي ووحدة قومية ديموقراطية"²⁸، ونظرا لاختلاف القوى الاجتماعية وظروف كل بلد عربي على حدة، فإن هذا القطب العام من الإيديولوجيا يتضمن تأويلات دينية وقومية وماركسية وغيرها.

وثانيهما "إتجاه آخر عام ومتنوع كذلك، يعكس ويعبر عن مختلف مصالح القوى الاجتماعية المختلفة في البلاد العربية عامة وفي البلد العربي الواحد، من إقطاعية وعشائرية وقبلية وشرائح اجتماعية رأسمالية مندمجة المصالح مع الامبريالية العالمية"²⁹. وهذا القطب الإيديولوجي الكبير يتضمن بدوره اتجاهات ونزعات إيديولوجية متنوعة مثل "الاتجاهات السلفية الجامدة والغيبية واللاعقلية، وفي مظاهر التعسف والقمع والشوفينية الانعزالية والإتجاهات الاستهلاكية..."³⁰، وبهذا تصبح الإيديولوجيا عنده حركة فكرية وعملية ذات أساس اجتماعي، وتنطوي على تناقض أساسي بين إيديولوجيات حركات التقدم الاجتماعي من جهة، وإيديولوجيات الحركات الرجعية التي تشد في نظره المجتمع إلى الخلف، هذا التمييز يلحق الإيديولوجيا بصفة الثورة على كل ما هو رجعي، ودراسة الإيديولوجية عنده، ليست مجرد ادعاء نظري، ولذا يؤكد الحاجة إلى فحصها عمليا، أي التأكد من مصداقيتها العملية، وهذا يستلزم أن تكون القوى الحاملة لها صادقة في ادعائها.

ويربط الدكتور نديم البيطار الإيديولوجيا بصفة الانقلاب، فتاريخ الإيديولوجيا هو تاريخ انقلاباتها، وبدون هذه الصفة، صفة الانقلاب، تغدو الإيديولوجيا بلا معنى، ولا تخدم الوجود الاجتماعي، والإيديولوجيا الانقلابية "هي، بكلمة مختصرة، المفهوم العام الذي يحدد علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ والحياة، ويعين القوى والاتجاهات والسنن التي تسود هذه العلاقة"³¹. ويعتقد أن هذه الظاهرة الانقلابية للإيديولوجيا تتكرر في التاريخ، الأمر الذي جعله يبحث عن القوانين التي تحكمها من خلال المقارنة التاريخية على طريقة المؤرخ. وكون هذه الإيديولوجيات كثيرة في التاريخ، فإنه اقتصر في دراستها على الإيديولوجيات الغربية "وأخصها الليبرالية في أشكالها وثوراتها المختلفة، والماركسية في مختلف ثوراتها الشيوعية، والنازية، وإلى درجة ما الفاشية الإيطالية والبروتستانتية"³². لأن هذه الإيديولوجيات في نظره أكثر تكاملا في بنيتها الانقلابية، وأكثر انفتاحا وقربا من الواقع العربي، والهدف الذي يصبو إليه هو البحث عن صورة ثابتة للإيديولوجيا الثورية يمكن استخلاصها من مختلف تلك الإيديولوجيات تستطيع أن تكون إطارا محفزا لبناء إيديولوجية عربية تثور على الوجود العربي المتأزم كليا "فإن أردنا الاقتناع بأن هذا الشكل العام هو الشكل الذي يفرض ذاته على الحركة العربية الثورية وجب علينا أن ندل أن المرحلة

الانتقالية التي نمر بها هي من نوع تلك المراحل التي قامت وراء تلك الايديولوجيات الانقلابية وفرضتها، وأنها تشترك معها في طبيعة واحدة³³.

بقايا الايديولوجيا العربية في الواقع:

يتبين مما سبق أن الفكر العربي يعرض للايديولوجيا العربية في تأويلات مختلفة، لكنها في الغالب انتقائية تذهب من اختزالها في ثلاثة ايديولوجيات كما فعل العروى، إلى وصفها كـمعتقد ديني ثوري يجب أن يستوعب كل الاتجاهات داخله كما هي عند حنفي، إلى اعتبارها كاستقطاب ايديولوجي بين الايديولوجيا الثورية والايديولوجيا الرجعية كما هو عند أمين العالم، وأخيرا هي بمثابة انقلاب على الواقع عند البيطار...

مع أن الايديولوجيا الى جانب طابعها النقدي والثوري، فهي تحمل طابع البناء والمحافظة على هوية الجماعة ومصالحها في الواقع، كما تحمل طابع الحجاج على مستوى الخطاب.

غير أن تقسيم الوطن العربي إلى دويلات بحكم اتفاقية سايكس بيكو، وتدخل الاستعمار المباشر وغير المباشر في الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية للدول العربية الناشئة، قد جعل الايديولوجيا العربية تحت الهيمنة الغربية المتزايدة، وهكذا اتخذت الايديولوجيا في الجمهوريات العربية منذ الستينات طابعا اشتراكيا تحرريا ووطنيا، بينما اتخذت في الدول العربية الملكية طابعا ليبراليا أو إسلاميا يقر بالليبرالية، وكثيرا ما كانت الدول العربية مسرحا للصراع الايديولوجي والسياسي الاشتراكي والليبرالي الذي انتهى إلى غلبة الايديولوجيا الليبرالية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي في تسعينيات القرن الماضي. وبما أن البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لهذه الليبرالية العربية ضعيفة في أسسها المادية والفكرية، فلا مقدمات فكرية وفلسفية و لا تقدم علمي وتقني، هذا فضلا على أن الأنظمة السياسية الحاملة لهذه الايديولوجيا هي في الواقع أنظمة فعلية شمولية، الأمر الذي جعل تلك الايديولوجيا مجرد واجهة للسلطة، ودعوة ثقافية وفكرية للعلمانية والديموقراطية وحقوق الإنسان لدى نخبة من المثقفين، أما ايديولوجيا الاشتراكية التي ارتبطت بتحرر كثير من البلدان العربية من الاستعمار، فبعد أن رمتها الأنظمة السياسية الحاكمة، فإنها بقيت عالقة ببعض الأحزاب اليسارية التي ساهمت في تكريس العلمانية والقيم المادية.

من جهة أخرى، ظهرت الايديولوجيا الإسلامية كتعبير عن هوية الفرد العربي و المسلم، كأداة للتحرر من الاستعمار والهيمنة الغربية. لقد بدأت هذه الايديولوجيا كدعوة فكرية وعقلانية مع الأفغاني ومحمد عبده وجماعة الإخوان المسلمين التي حولتها إلى كيان ثقافي واجتماعي وسياسي، ثم ما لبثت هذه الايديولوجيا أن تنوعت في السلفيات الإسلامية المعاصرة واستقطبت الكثير من الجماهير، واتخذت بعض اتجاهاتها منحى متطرفا ضد الأنظمة الحاكمة داخليا ومصالح الدول الغربية خارجيا، في حين شارك بعضها الآخر في الحياة السياسية والجمعوية والثقافية لبعض المجتمعات العربية.

إن انحصار الايديولوجيات الإسلامية تحت الضغوط الداخلية و الخارجية الغربية، وإفلاس الايديولوجيا الاشتراكية والقومية العربية، وخلو الايديولوجيا الليبرالية من مضمونها المادي والعلمي يطرح إشكالية علاقة الايديولوجيا بحاملها في الوطن العربي، سواء كان هذا الحامل الحكم السياسي أو الحزب السياسي أو العقل الجماعي، أي يطرح مدى مصداقيتها أساسا لدى حاملها. إن ما يحدث أن هذه الايديولوجيات الكبرى تتعرض للانحلال والتراجع، لكن مثل كل شيء يتعرض للتحطيم، فإنها قد خلفت آثارا وفجرت ايديولوجيات جديدة: فأما آثارها فهي الايديولوجيات السلفية والعلمانية، وأما ما فجرته من ايديولوجيات نتيجة لانحلالها فهي الايديولوجيات الطائفية والإثنية، حيث انفجرت أيضا هنا وهناك في

الوطن العربي مركزاً أطروحاتها حول مسألة الهوية. " لقد كان إريك إريكسون Erikson Erik يقول: (المؤسسة الاجتماعية التي هي حارسة للهوية، هي ما أسميناه إيديولوجيا) وهذا يعني أن الإيديولوجيا هي خطاب حاجي وظيفته إقناع الأفراد بما يشكل هويتهم والدفاع عنها.³⁴ لكن إيديولوجيات الهوية "تظهر لنا في ثنائيات على غرار الهوية الأصيلة والهوية الوافدة، الهوية المنغلقة والهوية المفتوحة، الهوية الدينية والهوية العلمانية، الهوية الوطنية والهوية العالمية (العولمة)... وهي بنية تدل في الحقيقة، عن صراع إيديولوجي بين التأويلات المختلفة، من الصعب التحكيم بينها، باعتبارها تعبر عن انتمايات ومصالح فئوية وعلاقات هيمنة وسيطرة محلية وعالمية"³⁵ وتزداد خطورة هذه الإيديولوجيات لما تضيق بها الهوية إلى مستوى طائفة أو أقلية ترفض الهوية العامة المؤسسة لمجتمع تاريخي معين، لطالما كانت جزءاً منه، فقد تحولت في دول الواقع العربي إلى خطر محقق بتماسك الدولة ووحدة الشعب*.

شرح الإيديولوجيا العربية وإمكانية إعادة بنائها وظيفياً:

شرح الإيديولوجيا العربية:

علامات كثيرة تدل على ضعف الإيديولوجيا العربية وتناقض حاملها وتوظيفهم لها توظيفا سلبيا لم يزد المجتمعات العربية إلا صراعا بين قواها الحية وتفتتا وتشكيكا في السلطة السياسية وعدم الثقة بها، ومن بين تلك العلامات:

أ- **تغيب الواقع:** إن المتأمل في الإيديولوجيا العربية كما يعرضها الفكر العربي يستخلص تنازع تأويلاتها الأصيلة والدخيلة، فهي تستمد أسسها إما من الماضي الإسلامي وإما من الغرب الحديث، وفي كلتا الحالتين فإنها تغيب الواقع. من هنا يأتي وصف الأستاذ العروي لتلك الإيديولوجيا بالطابع غير التاريخي الذي يدل على تعارضها مع البنى الاجتماعية للواقع العربي المتخلف.

إن هذا الفشل الإيديولوجي يجد تعبيره في فعل الدولة الوطنية التي تزرع تحت المتناقضات، فلا هي إسلامية ولا هي ليبرالية ولا هي استطاعت أن تؤسس لإيديولوجية الصناعة والعلم التطبيقي عمليا، مما يعني أنها نظريا فقط تستند لإيديولوجيات تخص تطور الغرب، وتتجاوز واقعها المتخلف في الإيديولوجيا. هذا الفشل يجعل الأستاذ العروي يبحث عن تطبيق نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. إن هذه النظرية المستعارة هي " الماركسية الموضوعية"، وحسبه هذه "الماركسية الموضوعية ليست موضوعة proposition تناقش، بل هي وضعية situation تشاهد وتوصف"³⁶. وإن أول ما يمكن أن تعلمنا هي الأخذ بمبدأ التاريخانية، فالإنسان تاريخي وإيديولوجيته تاريخية، وهذا المبدأ هو الذي يكشف لنا عدم تطابق الإيديولوجيا العربية مع بنيتها الاجتماعية، لأن ما يتخذه العرب من إيديولوجيات لا ينتمي إلى تاريخهم الحالي.

ب- **تغيب الذات:** يشير تحليل العروي إلى حقيقة استلاب الغرب للذات العربية، وإن الأهم في عرضه للتأويلات الكبرى للإيديولوجيا: إيديولوجيات الشيخ والسياسي والتقني هو توضيحه لمدى حضور الغرب فيها، وهذا يعني أن المجتمعات العربية لازالت تنظر إلى ذاتها وإلى وضعها ومستقبلها من خلال الإيديولوجيا الغربية، وأنها جدلا، لم تؤسس لإيديولوجياتها الخاصة التي تعبر عن هويتها الجماعية، مادام حتى الشيخ الذي ينتصر لأصالته ودينه يفعل ذلك نكاية في الغرب المسيحي. يقول العروي " ما لا يمكن إغفاله بحال، هو الترابط بين الأدلوجيتين، العربية والغرب، أي ما يقوله العرب عن أنفسهم، وما يقوله الغرب عن نفسه وعن العرب"³⁷.

ج- تغيب الأمل: إن وضع الايديولوجيا العربية المتمثل في العلمانية الزائفة والمستنزفة لثقافة الأمة ودينها وهويتها، و في السلفيات المتخلفة من أكثرها تغطية ودفاعا عن أنظمة الحكم العربية إلى أكثرها تطرفا و عنفا مثل القاعدة وداعش، وفي الايديولوجيات الوطنية التي تشكل الايديولوجية الرسمية لبعض الأنظمة الحاكمة العربية مثل ايديولوجية البعث في سوريا والعراق، ايديولوجية جبهة التحرير الوطني الجزائرية، وفي الايديولوجيات العرقية والطائفية...

كل هذه الايديولوجيات هي تعبير عن وضع عربي ممزق ومنهار، وهي تتميز بوضع عدم المصادقية، حيث من السهل أن يتراءى لكل ملاحظ بعد الشقة بين ما تدعيه الأنظمة الحاكمة من ايديولوجيا وبين ما تمارسه من أفعال في الواقع، فالايديولوجيا فقط غطاء، أو واجهة لتلك الأنظمة يدعي من خلالها البعض الديموقراطية وقيم العدالة وخدمة حقوق الإنسان، ويدعي البعض الآخر حرصه على قيم ومبادئ الإسلام السمح، في حين يدعي البعض الآخر أنه يحرص على وحدة الأمة العربية ويؤسس لانبعاتها من جديد، ولهذا فجدل الادعاء والاعتقاد المنحدر عن ماكس فيبر بما يتعلق بعلاقة السلطة في الدول العربية بالايديولوجيا يصبح مختلا وسلبيا، حيث ما تدعيه السلطة من ايديولوجيا لا يجد استجابة كافية لدى الجماهير، وبالتالي تفقد تلك الايديولوجيات مشروعيتها وقدرتها على تبرير تلك المشروعات، حيث عدم المصادقية وفقدان ثقة المحكومين في الحاكم وايديولوجيته التي لا يصدقها حتى الحاكم نفسه. وهل كان الحكم السعودي مثلا يصدق الوهابية؟ كيف نستطيع أن نفسر انقلابه السريع عليها بين عشية وضحاها؟ وهل يمكن أن نصف دولا مثل الجزائر ومصر وتونس أنها دولا علمانية وديموقراطية؟ ما يحدث هو أننا أمام أنظمة منغلقة وفعية تتلاعب بايديولوجيات مختلفة تفتقد إلى المصادقية في ممارساتها الواقعية، بالتالي تجد صدودا من الأتباع أو الجماهير الذين أصبحوا يشعرون أكثر فأكثر بالضجر وفقدان الأمل.

إعادة بناء الايديولوجيا العربية وظيفيا:

ربط الايديولوجيا بالأحداث المؤسسة للأمة:

بدل أن يقترح العروى إيديولوجيا تنطلق من مفهوم الإنسان العربي وثقافة العربي، فإنه يقترح الماركسية الموضوعية بشكل خاص ثم الحداثة الغربية، بعد أن لاحظ انهيار المنظومة الماركسية. إن تأكيد ارتباط الايديولوجيا العربية بالغرب يجعلها مجرد رد فعل أو استنساخ للإيديولوجيا الغربية، ويهمل طابعها التأسيسي والجوهري الذي يستهدف إدماج الأفراد في هوية الأمة المتميزة، والأحداث المؤسسة لتلك الهوية. إن ايديولوجيا الشيخ ليست مجرد رد فعل على الغرب، بل هي دعوة لأفراد الأمة للتعرف عن هويتهم في التاريخ، وأنه باستطاعة هذه الأمة أن تتأسس من جديد، من خلال الوعي مجددا بأحداثها المؤسسة وثقافتها الرمزية وبمصالحتها الراهنة المشتركة. إن إيديولوجيا الشيخ هي استمرار لإيديولوجيا الخلافة الإسلامية التي حطمها الغرب الاستعماري من خلال الحروب الصليبية، ومن خلال اتفاقية سايكس بيكو والاستعمار المباشر والتشويه الإيديولوجي والسياسي للدين الإسلامي.

يختلف الأمر بالنسبة لإيديولوجيا القومية العربية التي كانت إحدى أدوات الاستعمار الغربي في تفكيك الخلافة الإسلامية والدولة الإسلامية، ولكن حتى إيديولوجيا القومية العربية لا يمكن اختزالها في ايديولوجية التقني الذي يريد البناء الصناعي كما يقر الأستاذ العروى، ولا يمكن اعتبارها حركة عرقية مناهضة للأعراف الأخرى، بل كانت الايديولوجيا القومية حركة ثقافية وسياسية تركز أساسا على وحدة كل شعوب الوطن العربي، ومراجع وأدبيات ونصوص القومية العربية وتاريخها يلاحظ ذلك في رفض

القوميين العرب لتقسيم الوطن العربي إلى دويلات في البداية، وفي كتب ساطع الحصري وزكي الأرسوزي ما يدل على ذلك بوضوح. وسواء كانت الإيديولوجيا إسلامية أو قومية عامة أو وطنية خاصة بأحد الأقطار العربية فهي وحدها الكفيلة بإعادة التعبير عن الأحداث المؤسسة للأمة والوطن، وعض أن نرى انحلالها يجب أن نرى انبعاثها من جديد في صور وأفكار أكثر واقعية وأكثر انسجاما مع الطبيعة الثقافية للشعوب العربية وتطلعاتها الإنسانية.

إعادة تكييف الإيديولوجيات الغربية مع تاريخ الأمة وثقافتها العربية الإسلامية:

إن الجدل الثقافي والمعرفي بين الكوني والمحلي أصبح مختلا، بسبب غياب أو تشويه الإيديولوجيات الوطنية والقومية والدينية التأسيسية للأمة أو التلاعب بها عشوائيا من قبل قوى همها فقط مصالحها الضيقة، وأصبحت كفة ذلك الجدل تميل إلى غلبة الإيديولوجيات الغربية، لاسيما الليبرالية والعلمانية المرتبطة بها، وأصبحت أقلية من النخب السياسية والثقافية والعسكرية تفرض على الأمة تلك الإيديولوجيات الغربية باعتبارها مظهرا للتطور والتقدم الوطني والاجتماعي. وفي المقابل فإنها تنظر إلى ما يؤسس الأمة من دين وتاريخ وثقافة على أنها مظاهر للتخلف والبداءة، وهي أقليات تجهل أن الأفكار والإيديولوجيات والمعارف مرتبطة بسياقها الثقافي والاجتماعي، ولقد ساعدت النزعة الاستعمارية المعاصرة للغرب وطابع العولمة الذي ينشدها على إعطاء تلك الأقليات المستلبة نفوذا أكبر، حتى أصبحنا نرى أقليات تدعو إلى الانفصال في العراق والجزائر وسوريا، وأصبحنا نناقش أفكارا كنا نعدها من البديهيات مثل علاقة الدولة بالدين، وعلاقة الدين بالحياة العملية، وحرية المرأة، وقضايا الميراث، وأخلاقيات الفعل...

ولكي لا أعطي وزنا أكثر للمحلي في جدل الكوني والمحلي إلى حد الانغلاق والتطرف، كما هو حال بعض الإيديولوجيات الدينية والعرقية عندنا، فإن ذلك الجدل يحتاج إلى التوازن، بمعنى أنه بقدر ما نعتمد على ميراثنا الثقافي والإيديولوجي، فيجب تطعيمه بما ينفعه من تجارب غيرنا، وبقدر ما يمكننا الاستفادة من تجارب الغير أو الغرب الإيديولوجية، فإنه يجب تأسيسها على واقعنا الثقافي المحلي، وبالتالي ننزع منها طابعها الوثني المادي الذي أصبح الغرب يعرف به نفسه، وهكذا فإن الجابري كأنه أدرك هذا الأمر، فدعانا إلى استبدال العلمانية بالحرية والديموقراطية³⁸.

ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا العربية الإسلامية:

إن أول من ربط الإيديولوجيا باليوتوبيا هو كارل مانهايم، وقد أثنى ريكور على موقفه في كتابه الإيديولوجيا واليوتوبيا، حيث المقابلة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا يرينا أن الأولى تمتاز بطابع المحافظة، أي تحافظ على مصالح فئة معينة أو مجتمع معين، ووجهة نظره في الحياة، وبالتالي، فهي رغم أنها خيالية إلا أنها تصدر عن الواقع الاجتماعي وتبرر مشروعية القوى التي تحملها، بينما اليوتوبيا الأكثر خيالا تتجه بنا إلى المستقبل وتعطينا الأمل في الحياة وتحملنا على تغيير الواقع مثل النبوءات والأساطير والقصص وغيرها، وانه من المفارقة أن تجد أكثر المفكرين قبولا عندنا هو الذي يشكك في مثل هذه النبوءات ويرفضها بدعوى الواقع أو الموضوعية العلمية، بينما " الإيديولوجية الصهيونية " تقوم على النبوءات والأساطير المؤسسة لبني صهيون، وتبدو كمشروع لمستقبل اليهود الذين يحرسون على تحقيقه، الأمر الذي يدعونا إلى عدم الاستهتار بنبوءاتنا وأساطيرنا والحاجة إلى توظيفها لكي نعطي لوجودنا معنى ولواقعنا دلالة المستقبل، فهي بمثابة الرموز والنصوص التي تعبر عن ارادة المجتمع العربي والإسلامي في الوجود، وكيفية العيش أو الحياة، والأمل الذي يحركه نحو المستقبل.

خاتمة:

يتضح من عرضنا لمفاصل المقال أنه محاولة لتطبيق نظرية التأويل الثقافية في علاقتها بالايديولوجيا لدى كل من بول ريكور وكليفورد غيرترز على الايديولوجيا العربية كما يقدمها الفكر العربي، وكما تتجلى في واقعا العربي الذي آل إلى ايديولوجيات جزيئية عرقية وطائفية ودينية ضيقة، وايديولوجيات سياسية تغيب الذات والواقع والأمل، وتدلل على استلاب ايديولوجي ما فتئ يبعد الأمة عن أحداثها المؤسسة وهويتها الأصيلة وواقعها الحقيقي، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر في مفهومنا للايديولوجيا وإشكالية توظيفها في واقعا الراهن الأكثر تعقيدا حيث :

الايديولوجيا ليست مجرد قناع لتغطية مصالح الأجهزة والأحزاب والفئات، ليست مجرد تشويه للواقع، بل هي الفكر المتأصل في رمزية الفعل الاجتماعي لأي مجتمع تاريخي، وتعبّر عن أحداثه المؤسسة التي تشكل هويته وتعطي معنى لوجوده، فهي إذن عملية بناء أيضا، وبهذه الصفة لا يمكن تجاوزها.

أن الايديولوجيا الفاعلة في السياسة هي الايديولوجيا التي تبرر مشروعية السلطة القائمة تبريرا يفتق الجماهير ويحملهم على التأييد، من خلال خطاب حاجي تداولي، تصدقه السلطة أولا عمليا، وإلا فإن جدل مشروعية السلطة واعتقاد الجماهير يختل، بسبب عدم تصديق السلطة لايديولوجيتها عمليا، أو بسبب عزوف الجماهير عن الايديولوجيا غير المقنعة.

أن الواقع الايديولوجي العربي أصبح واقع اغترابي وطائفي متشطي، حيث انحلت ايديولوجياته الكبرى الدينية والقومية والوطنية شيئا فشيئا، تحت تأثير قوى العولمة وأساليب الاستعمار الجديد، وأصبح مرتعا لايديولوجيات عرقية وطائفية هنا وهناك، ولأيديولوجيات العلمانية المختلفة والسلفيات الدينية المتطرفة، وهي ايديولوجيات تشترك في إلغاء حاضر الواقع العربي، وتدلل على الاستلاب إما للماضي وإما للغرب، وتخضع للتوظيف العشوائي والمتناقض أحيانا، والمتشدد أحيانا أخرى.

يحتاج الواقع الايديولوجي العربي إلى تغيير، يجعل من السياق الثقافي العربي أساسا لبناء ايديولوجيات جديدة أكثر تعبيراً عن الواقع العربي وقواه الحية، وأكثر نعنا لهوية الإنسان العربي في مجتمعه الإسلامي والعربي الكبيرين، وفي مجتمعه الوطني الصغير، ويصبح الغرب في هذه الحالة مجرد معطى تجريبي يمكن الاستفادة من عناصر تجربته الايجابية، ذلك أنه بخلاف الدكتور البيطار الذي يبحث عن صورة موحدة للايديولوجيا الثورية، وبخلاف العروي الذي لازال محكوما بحتمية التاريخ الذي يحكم حتى مستقبلنا مثلما يحكم الغرب، فإن الايديولوجيا مادامت وليدة الفعل الاجتماعي الخاص بمجتمع تاريخي معين، فلا شك أنها ستكون فريدة ومختلفة، ولا يمكن أن تتكرر في التاريخ بنفس الظروف والنتائج، مما يعني أن العرب في حاجة إلى صنع ايديولوجياتهم الخاصة.

أن الايديولوجيا المتميزة بصفات النقد والمحافظة والتوظيف الواقعي السياسي والاجتماعي، تحتاج في الوطن العربي إلى الارتباط باليوتوبيا، أي بأساطير المجتمع ونبوءاته وقصصه التي تعلي من شأنه، وتعطيه الأمل في الوجود والمستقبل.

بالنتيجة، المجتمع العربي الإسلامي مطالب بإعادة بناء ايديولوجياته الخاصة الإسلامية والقطرية التحررية، فهي الايديولوجيات التي تؤسس لهوية مجتمعنا وتربطه بأحداثه المؤسسة، وإن وظيفة هذه الايديولوجيات هي المحافظة على وحدة المجتمع وتلاحم أفرادها، وكل تشويه أو تجاوز لهذه الايديولوجيات من قبل قوى العولمة أو القوى المستلبة الداخلية، فسيؤدي إلى تفكك مجتمعاتنا، وظهور الايديولوجيات

الطائفية والعرقية. وفي المرتبة الثانية تأتي الحاجة إلى بناء إيديولوجيات سياسية هي إيديولوجيات الدول التي يجب أن تؤسس لمشروعيتها السياسية وتنقلها من كونها دولا فعلية تفرض نفسها على الجماهير بالقوة إلى دول قانونية تكتسب مشروعية وجودها من القانون.

قائمة المصادر والمراجع:

عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، المغرب. 1995
عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا. ط: 08. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، ط 08. 2012.
حسن حنفي: التراث والتجديد. موقفنا من التراث الغربي. مقدمة في علم الاستغراب. الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة. ط1. 1991

حسن حنفي، محمد الجابري: حوار المشرق والمغرب، نحو بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. ط1 1990.

محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف. دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ط1، 1986.

الدكتور نديم البيطار: الإيديولوجيا الثورية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. ط2، 1982
كارل مانهايم: الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسولوجيا المعرفة، ترجمة وتقديم: محمد رجا عبد الرحمان الديريني. شركة المكتبات الكويتية، الكويت، ط1، 1980.

J. Dubois, H.Metttrand A.Douzat : Dictionnaire étymologique et historique de français., éditions Larousse, Paris , 2009.

Paul Ricœur : L'idéologie et L'utopie, tr : Meriam d'Allonnes Revaulte et Joël Roman, Editions du Seuil, Paris, 1997.

Paul Ricœur : Anthropologie philosophique, écrits et conférences 3, éditions du Seuil, Paris, 2013.

مجلات ومواقع الكترونية:

د. عبد الجبار الرفاعي: اختزال الدين في الإيديولوجيا... لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي.

http://www.almothaqaf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=70672:2013

15-16-01- صحيفة المثقف. صحيفة الكترونية. العدد: 4519. السبت: 2019/01/19.

لزهر عقيبي: جدل تأويل إيديولوجيا الهوية. مداخلة في الملتقى الوطني: إشكالية الهوية بين التأويل الإيديولوجي والفهم العقلاني. جامعة الشهيد حمة لخضر. الوادي. الجزائر. 15 نوفمبر 2018. ص: 03

[https://www.univ-](https://www.univ-eloued.dz/images/2019/Cen/%E2%80%AB%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9%20%D)

[eloued.dz/images/2019/Cen/%E2%80%AB%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9%20%D](https://www.univ-eloued.dz/images/2019/Cen/%E2%80%AB%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9%20%D)

مركز دراسات الوحدة العربية. 2019. نقد الإيديولوجيا، حوار فكري مع عبد الله العروي 30 نوفمبر 2019.

<https://caus.org.lb/ar/>

الهوامش:

¹ عبد الله العروي: الإيديولوجيا العربية المعاصرة. ط1 المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 1995. ص: 29.

² عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا. ط: 08. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. 2012. ص: 05

³ المرجع نفسه. ص: 09.

⁴ المرجع نفسه، ص: 10.

⁵ المرجع نفسه، ص: 10.

⁶ المرجع نفسه، ص: 12.

* كلمة أدلوجة هي تعريب الأستاذ العروي لكلمة إيديولوجيا.

- ⁷ J.Dubois, H.Mettterrand A.Douzat : Dictionnaire étymologique et historique de français, éditions Larousse, mot : Idéologie.
- ⁸ كارل مانهايم: الإيديولوجيا والبيوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة وتقديم: محمد رجا عبدالرحمان الديريني. ط1. شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980، ص:129.
- ⁹ المرجع نفسه، ص: 129.
- ¹⁰ Paul Ricœur : L'idéologie et L'utopie, tr : Meriam d'Allonnes Revaulte et Joël Roman. Editions du Seuil, Paris, 1997, p : 337.
- ¹¹ Paul Ricœur : Anthropologie philosophique, écrits et conférences 3, éditions du Seuil, Paris, 2013, p : 279
- ¹² Paul Ricœur : L'idéologie et L'utopie, op, cit, p : 341.
- ¹³ Ibid. p : 20
- ¹⁴ Ibid., p : 21
- ¹⁵ Ibid. p : 34
- ¹⁶ Ibid., pp : 149. 150
- ¹⁷ Ibid. p : 244
- ¹⁸ عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة. مرجع سابق. ص: 39.
- ¹⁹ المرجع نفسه. ص: 39.
- ²⁰ المرجع نفسه. ص: 44.
- ²¹ المرجع نفسه. ص: 47.
- ²² المرجع نفسه. ص: 42.
- ²³ المصدر نفسه. ص: 45، 46.
- ²⁴ المصدر نفسه. ص: 48.
- ²⁵ د. عبد الجبار الرفاعي: اختزال الدين في الأيديولوجيا... لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، صحيفة المثقف، صحيفة الكترونية. العدد: 4519. السبت: 2019/01/19.
- http://www.almothaqaf.com/index.php?option=com_content&view=article&id=70672:2013-01-16-15
- ²⁶ حسن حنفي: التراث والتجديد. موقفنا من التراث الغربي. مقدمة في علم الاستغراب. ط1. الدار الفنية للنشر والتوزيع. القاهرة. 1991 ص: 09.
- ²⁷ حسن حنفي، محمد الجابري: حوار المشرق والمغرب، نحو بناء الفكر القومي العربي. ط1. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. 1990، ص: 08.
- ²⁸ محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف. ط2. دار الثقافة الجديدة. القاهرة، 1986. ص: 115.
- ²⁹ المرجع نفسه. ص: 116.
- ³⁰ المرجع نفسه. ص: 116.
- ³¹ الدكتور نديم البيطار: الأيديولوجيا الثورية. ط2. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. 1982 ص، ص: 33، 34.
- ³² المرجع نفسه. ص: 09
- ³³ المرجع نفسه. ص، ص: 11، 12.
- ³⁴ لزهر عقبي: جدل تأويل إيديولوجيا الهوية. مداخلة في الملتقى الوطني: اشكالية الهوية بين التأويل الإيديولوجي والفهم العقلاني. جامعة الشهيد حمة لخضر. الوادي. الجزائر. 15 نوفمبر 2018. ص: 03. <https://www.univ-eloued.dz/images/2019/Cen/%E2%80%AB%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9%20%D>
- ³⁵ المرجع نفسه. ص: 01
- ³⁶ مركز دراسات الوحدة العربية. 2019. نقد الأيديولوجيا، حوار فكري مع عبد الله العروي <https://caus.org.lb/ar/>. 30 نوفمبر 2019.
- ³⁷ عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية. مرجع سابق، ص: 48.
- ³⁸ أنظر حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، نحو بناء الفكر القومي العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1990. ص: 08.

أوضاع المتصوفة في العهد المرابطي والموحدي Status of Sufis in the Almoravid and Almohad era

إبراهيم مشراوي*
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية- جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
brahimmechraoui2@gmail.com

فطيمة مطهري
جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
bentalhafatima@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/11/26

تاريخ الإرسال: 2019/10/10

الملخص:

يعتبر التيار الصوفي في بلاد المغرب الإسلامي تيارا ذا سلطة روحية واسعة، حيث استطاع أن يشكل جبهة اجتماعية عريضة، وأن يكسب احتراماً شعبياً كبيراً، جعل من زعمائه يتبعون مكانة عظيمة في قلوب مريديهم وأتباعهم، الذين كانوا مستعدين لفعل كل ما قد يشير به عليهم شيوخهم، لكن كثرة الأتباع والتفافهم حول زعيمهم، عادة ما يتخوف منها أصحاب السلطة السياسية، لأنهم يرون في ذلك منافسة خطيرة تهدد وجودهم، كما كانت تهدد في الوقت نفسه ممثلي السلطة الدينية (الفقهاء) وتضر بمصالحهم.

وتهدف هذه المقالة إلى إبراز طبيعة العلاقة القائمة بين السلطة والمتصوفة في العهدين المرابطي والموحدي، و الدور الذي لعبه الفقهاء كوسيط في رسم معالم تلك العلاقة، ورصد مواقف وأساليب تعامل السلطة مع زعماء المتصوفة، ومحاولة إعطاء صورة لما كان عليه وضع رجال التصوف والفقهاء في تلك الفترة.

الكلمات المفتاحية: المتصوفة؛ الفقهاء؛ السلطة؛ المرابطين؛ الموحدين.

Abstract:

The Sufi movement in the Islamic Maghreb is considered a movement with a wide spiritual authority, where it was able to form a broad social front, and won great public respect, made its leaders to assume a great place in the hearts of their murids and followers, who were ready to do everything that their elders may refer to them, But the large number of followers and their understanding of their leader, usually feared by the holders of political power, because they see this as a serious competition threatening their existence, as it was at the same time threatening representatives of the religious authority (jurists) and harm their interests.

This article aims to highlight the nature of the relationship between the authority and Sufis in the Almoravid and Almohad era, and the role played by the jurists as a mediator in drawing the parameters of that relationship, and to monitor the attitudes and methods of dealing with the leaders of the Sufis, and try to give a picture of what was the situation of men of Sufism and jurists in those Period.

Key words: Sufis; jurists; authority; Almoravids; Muwahids.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

شهد العصر المرابطي و الموحدى نهضة فكرية نشيطة، وحركة علمية شملت العديد من الفنون والمعارف، فتعددت فيها العلوم العقلية و النقلية، وبرزت خلال هذين العصرين شخصيات أدت دورا هاما في هذا المجال، وتركت بصمات واضحة، وإنتاجا فكريا لا يزال موجودا حتى يومنا هذا، ومن التيارات التي ظهرت في تلك الفترة، نجد تيار الفقهاء الذي كان يقف في أغلب الأحيان في صف السلطة السياسية، وتيار التصوف الذي عادة ما يميل إلى الرعية ويسعى في مصالحها، وقد ظهرت العديد من الشخصيات التي اتخذت من التصوف منهجا لحياتها، وصار لها أتباع و مناصرين لآرائها، ومدافعين عن أفكارها، ومعلوم أن كثرة الأتباع وحماسة الأنصار أمر يثير حفيظة الفقهاء، ويفلق السلطة السياسية الحاكمة ويهدد كيانها، مما يدفعها إلى اتخاذ إجراءات معينة ضدها.

وعليه سوف أركز في هذه المقالة على إشكالية العلاقة بين المتصوفة والسلطة السياسية الحاكمة في العهدين المرابطي و الموحدى، وموقف الفقهاء من رجال التصوف، ودورهم في تحديد تلك العلاقة.

1- مفهوم التصوف:

لغة: جاء في معاجم اللغة تحت مادة (صوف) على عدة معان، منها إطلاق كلمة صوف على الصوف المعروف من شعر الحيوانات، والصوفة وهو كل من ولي شيئا من عمل بيت الله الحرام¹. ويقول القشيري: « وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب»²، وقيل بل نسبة إلى أحد الرجال من قبيلة أو حي من مضر يسمى صوفة، وهو الغوث بن مر الجاهلي، أحد سدنة الكعبة، والذي نذر نفسه لخدمة الكعبة وخدمة زوارها، واشتهر بالزهد والعبادة³ والتصوف مشتق من لبس الصوف زهدا في الدنيا وزخرفها.

وينسب هذا الاشتقاق أيضا إلى أهل الصفة «لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف»⁴، فقد كانوا فقراء في أول أمرهم، وأطلق عليهم اسم أضياف الله، ثم كان منهم الغني والأمير، والمتسبب والفقير، لكنهم شكروا عليها حين وجدت، كما صبروا عليها حين فقدت⁵ ولم يتغير حالهم بتغير أحوالهم.

اصطلاحا: أما اصطلاحا فالتصوف الكثير من التعريفات، منها قول ابن عجيبة رحمه الله: "التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليلتها بأنواع الفضائل، وأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة"⁶.

ومنها قول صاحب كشف الظنون: « هو علم يعرف به كيفية ترقى أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعادتهم»⁷.

ويعرفه معروف الكرخي (ت200هـ/815م) بقوله: « التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»⁸.

أما ابن خلدون فيعرفه على أنه « محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في الأدواق والموارد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها إلى غيرها»⁹.

2- أنواع التصوف:

التصوف السني: وهو تصوف عملي، يراعي أوامر الله ونواهيه، والإعراض الدنيا وزينتها والإقبال على الآخرة، مع عدم الانقطاع عن الحياة الواقعية للناس، وهذا الاتجاه الصوفي يظهر بمظهرين: « مظهر بارز تمثل في ترك مظاهر الدنيا من مال وجاه وعيشة رغدة، وباطنها مراقبة أفعال القلب الذي

هو مصدر الأفعال ومبدؤها، وغرضها النجاة من عقاب الله»¹⁰، فأفعالهم كلها مبنية على مراقبة الله تعالى في الظاهر والباطن، وجميع التكاليف التي يتعبون بها تعود إلى نوعين، أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة وهي العادات والعبادات والمتناولات، وأعمال باطنة كالإيمان وما يخالط القلب من صفات مذمومة أو ممدوحة¹¹ فإذا صلح الباطن صلح الظاهر.

وقد عرف الأندلس في بدايات الفتح دخول بعض التابعين مع حملة موسى بن نصير، الذين عملوا على زرع بذور اتجاه الزهد والورع في تلك البلاد، ويعد القرن السادس الهجري، والرابع الأول من القرن السابع الهجري، العصر الذهبي له¹²، خاصة وأن كل الظروف كانت مناسبة لازدهاره واكتساحه الساحة الأندلسية.

ويمكن اعتبار القرن الثالث هو بداية بروز علم التصوف بمعناه الدقيق، حيث أصبح الزهاد يعرفون باسم الصوفية¹³، وصاروا يتكلمون في أمور لم تكن معروفة من قبل.

التصوف الفلسفي: السمة الغالبة على متصوفة هذا الاتجاه، التزامهم بتعاليم القرآن والسنة، والنزوع إلى كشف حجاب الحس بهدف إدراك الحقائق الإلهية واكتساب العلوم اللدنية، إضافة إلى التركيز على تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن، وكل هذا لا يتم إلا باستخدام المجاهدات والرياضات، كالقيام والصيام، والخلوة والذكر¹⁴، كما ركز جمهور من المتصوفة الأندلسيون على العناية بعلم كشف الغيب، وأقاموا لذلك علما خاصا، ووضعوا له اصطلاحات تدور بينهم، ينكرها عليهم من لم يعرف معانيها « فأصبح علم التصوف عندهم يختص في البحث عن طريق العلوم المصطلح عليها المؤدية إلى كشف أسرار الملكوت وحكمته، وإظهار حقائق الموجودات عن طريق العقل، فإذا عجزوا أو طلبوا بالبرهنة عليها لجأوا إلى الوجدان والمجاهدة النفسية»¹⁵، وقد مثل هذا الاتجاه الصوفي الفلسفي في العهد المرابطي، جماعة منهم أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (ت546هـ) وابن بركان (ت536هـ) 16 ومن تبعهم من مريدين.

3- انتشار التصوف خلال عصري المرابطين والموحدين:

أرجع ابن خلدون ظهور التصوف إلى الحالة التي تسود المجتمعات الإسلامية، من الإقبال على الدنيا والانغماس في ملذاتها، مما أوجب بروز تيار معاكس لهذه الحالة تمثل في العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله والإعراض عن الدنيا وزخرفها والزهد فيما يقبل عليه الناس من مال وجاه ولذة، والانفراد عن الخلق في خلوة للعبادة¹⁷، وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية أو المتصوفة.

رغم سياسية التشدد المذهبي والرقابة الفكرية التي طبعت الحياة الثقافية في دولة المرابطين، فإن ذلك لم يمنع من ظهور عدد من الأشخاص الذين اشتهروا بحملهم للفكر التصوفي الذي تسرب من المشرق الإسلامي، حيث يرجع انتشار التصوف خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين في العهد المرابطي إلى دخول كتب الغزالي، خاصة كتاب الإحياء الذي لقي رواجاً لدى العديد من العلماء في هذا العصر، لما يحمله من أبعاد صوفية، وتأويلات للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما تعد رحلة المغاربة نحو المشرق عاملاً مهماً في انتقال التصوف إلى الغرب الإسلامي، حيث كانوا يقصدونه إما للحج، أو لطلب العلم، أو التجارة، وخلال تلك الرحلة كانوا يلتقون بكبار المتصوفة المشاركة، فيتأثرون بطريقتهم الداعية إلى الزهد في الدنيا والإقبال على الآخرة، والبعد عن الخوض في أمور السياسة، ورفض الوظائف الدنيوية التي يدعون إليها من طرف الحكام، فكان ذلك يبعث في نفوس الناس عامة والمغاربة خاصة

الهيبة والإجلال والتوقير لهؤلاء المتصوفة، فكانوا يحرصون على الجلوس في حلقهم لتلقي علومهم والأخذ عنهم، ثم عند عودتهم إلى بلادهم يقومون بنشر طريقتهم وعلومهم والسير على خطاهم. وقد أقبل رجال التصوف في الأندلس على قراءة كتب الغزالي ودراستها، مع أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالي وكتبه، بل تأثرت أيضا بالتراث الفلسفي اليوناني¹⁸، الذي ترجم في المشرق ثم انتقل إلى الأندلس، ومع أنه لم يظهر في تصوفهم نزعة فلسفية واضحة، فقد اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقي متميز في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه، كما يظهر في مؤلفات ابن برجان¹⁹، وابن العريف²⁰، وابن قسي، وقد تكتل هؤلاء المتصوفة في هذا العهد، متخذين من بعض المدن مراكز لهم، وتجمع حولهم الأتباع والمريدين، مما جعل السلطة المرابطية تنظر بعين الشك والريبة إليهم وإلى كل ما يصدر عنهم، وعينها في ذلك هم الفقهاء الذين ما فتئوا يستغلون الفرص للنيل من المتصوفة والتكليل بهم، ووسيلتهم في ذلك هي السلطان، مستغلين في ذلك نفوذهم الديني وحماس العامة وتعاطفهم معهم.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار التصوف في أواخر دولة المرابطين، تقشي الكثير من الآفات الاجتماعية، مثل اللصوصية وشرب الخمر والزنا وغيرها، وقد أشار صاحب المعجب إلى دخول كثير من العادات والتقاليد الغربية عن الإسلام، في المجتمع المرابطي، وتخلي المسلمين تدريجيا عن كثير من أمور الدين، والتكاسل عن أداء الفرائض والعبادات، مع الإقبال على الملذات والترف والنعيم، وشيوع مجالس الخمر والغناء وكثرة أماكن اللهو، يقول المراكشي: «واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله... وظهرت في بلاده مناكر كثيرة، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد، ودعواهم الاستبداد... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشريير وقاطع سبيل وصاحب خمر وماخور»²¹، ونتج عن ذلك تفاوت في طبقات المجتمع المرابطي، وشعور أفراد المجتمع بفارق كبير بينهم وبين حكامهم، خاصة عندما أصبح الحكم محصورا في فئة معينة، مما دفع بالكثير من الناس إلى تفضيل حياة العزلة والابتعاد عن حياة اللهو والترف، وفضلوا الالتفاف حول زعماء المتصوفة ونهج طريقتهم.

أما في العهد الموحي فقد ازداد انتشار التصوف بشكل أكبر مما كان عليه في العهد المرابطي، وذلك بسبب آراء ابن تومرت العقيدية التي جاء بها وقررها في مؤلفاته، حيث دعا فيها إلى تأويل المتشابه من الكتاب والسنة، وأخذ الناس بعقيدة الأشاعرة، وتعميمها في سائر بلاد المغرب الإسلامي، مما نتج عنه « ظهور تيار صوفي يركز على المجاهدات كالصيام والقيام، والإخلاص والتواضع »²²، كما أن انتشار كتب الغزالي والتوسع في دراسة مؤلفات الأشاعرة في العهد الموحي، قد أعطى نوعا من الحرية لبروز المشتغلين بعلم الفلسفة التي كانت محظورة في العهد المرابطي، خاصة في خلافة يوسف بن عبد المومن (558-580هـ) الذي كان يجمع كتبها ويقرب أصحابها²³ مما نتج عنه تطور التصوف ذو الطابع الفلسفي.

4- علاقة المتصوفة ببعضهم:

انتشرت البؤر الصوفية في جل المدن الأندلسية في القرن السادس الهجري، من شرق الأندلس إلى غربها في مرسية²⁴ وبلسية²⁵ وجزيرة شقر، ومالقة²⁶ وجيان²⁷ وغرناطة²⁸ والمرية التي أصبحت بمرور الوقت بؤرة من بؤر التصوف في شرق الأندلس²⁹ وكانت من أشهر وأهم مدارس الصوفية في الأندلس³⁰ يرأسها الصوفي الكبير أبو العباس بن العريف (536هـ).

كان ابن العريف الذي لمع اسمه في أوساط الأندلسيين، يوجه برسائله إلى مريده في أنحاء الأندلس عبر إرسالها إلى أصحابه من شيوخ المريدين في تلك المناطق، أمثال أبي الحسن بن غالب³¹ الذي كان يقوم بتوزيعها على المريدين³² وكان يخاطبه فيها "بالأخ الودود" و "الصادق النظر، الرائق العين والأثر"³³ و "الصديق الوفي والأخ الصفي"³⁴ مما يدل على متانة الصداقة بينهما³⁵. وعن متصوفة الغرب الأندلسي فقد كان شيخهم أبا محمد عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف، الذي لازم ابن بركان، وابن العريف وأخذ عنهما، كما كان الغرب الأندلسي يضم العديد من زعماء المريدين، نذكر منهم على سبيل المثال، أبو الوليد بن المنذر، وأبو عبد الله محمد بن سالم، وأبو القاسم أحمد بن قسي، الذي رحل إلى الميرية ودرس على أسيخاها، وقد كان هؤلاء الزعماء الصوفية المذكورين من أثرياء المولدين، قد جمعتهم الصداقة وكانوا على اتصال بابن العريف شيخ الصوفية في شرق الأندلس. أما شيخ صوفية الأندلس وإمامهم، فقد كان ابن بركان، الذي اتخذ من إشبيلية مقرا له، وكان يتولى حمل رسائله إلى مريديه، أبا محمد الإشبيلي المعروف بابن الخراط، المقرب من ابن بركان، كما نجد أن أبا الفضل النحوي (ت513هـ) الذي كان من الذين انتصروا للإمام الغزالي³⁶ وعارضوا إحراق كتاب الإحياء، قد نزل بقلعة بني حماد واستقر بها، وكان من تلامذته من تأثر بأفكار الغزالي واهتم بكتبه، وكان يقول وددت أني لم أنظر في عمري سواها³⁷ مسجلا بذلك موقفه من تلك القضية. ونقل عن الشيخ أبي عبد الله الدقاق (ت أواخر القرن السادس) وهو من كبار مشايخ الصوفية، بأنه كان « يتكلم بأشياء تنكر عليه، فذكر ذلك بعض أصحابه لابن العريف وأبي الحكم بن بركان فقالا: لا تنكروا عليه شيئا من أحواله»³⁸ ما فيه بيان لعلاقة الود والاحترام التي كانت تربط المتصوفة ببعضهم البعض.

5- علاقة السلطة بالمتصوفة ودور الفقهاء فيها:

علاقة الود والاحترام: عاش في ظل الدولتين المرابطية و الموحدية الكثير من الصلحاء الذين اتخذوا التصوف منهجا لحياتهم، وتجمع حولهم الأتباع والمريدون ينهلون من علمهم ومعرفتهم، وظهر في تلك الفترة أقطاب التصوف في المغرب الإسلامي، وصاروا أعلاما يقفون بهم الأتباع والمريدون، ويتخذون من تعاليمهم مبادئ لهم، وأصبح لهم تأثير في الحياة السياسية، فضلا عن الحياة الروحية. وإلى جانب تلك المكانة العالية لدى طبقات الشعب المختلفة، فإن رجال التصوف قد حضوا بشيء من الاحترام والتقدير عند حكام الدولتين المرابطية و الموحدية، إذ نجد الكثير منهم يحرصون على التقرب منهم لنيل رضاهم وتقربا للجماهير الملتفة حولهم، فمن ذلك ما ذكره التادلي أن والي تلمسان المرابطي مزدلي قصد الشيخ المتصوف أبا محمد بن عبد السلام التونسي في أرضه التي يعمل بها، فلما سأله عن سبب قدومه، قال الأمير جئت لأتبرك بك وأكل من طعامك³⁹ ما يدل على علو شأن الصلحاء لدى أمراء المرابطين.

وذكر صاحب التشوف أن أبا الحسن بن حرزهم حين قدم مراکش استدعاه أحد أمراء المرابطين للأخذ عنه، فلما وصل عنده أجلسه على سريره وجلس الأمير تحته⁴⁰ إكراما له. أما في عهد الموحدين فإنهم « أحسنوا التعامل مع هذا التيار الأكثر شعبية بأن استثمروا أفكاره فربطوا حركتهم السياسية بأبي حامد الغزالي مدعين تتلمذ ابن تومرت عليه »⁴¹ فقد كان السادة من بني عبد المومن يجلون رجال التصوف ويقربونهم، ويتبركون بصحبتهم في الحروب، فقد نقل عن المنصور الموحدي (ت595هـ) أنه اصطحب معه في وقعة الأرك سنة591هـ الكثير من الصلحاء⁴² ورجال العلم

بغرض التبرك بهم، والدعاء للمسلمين بالنصر على عدوهم، وجرت عاداته بذلك حيث كان عند عزمه ملاقة عدوه يكتب « قبل خروجه إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم كلما سار بين يديه، فإذا نظر إليهم قال لمن عنده: هؤلاء الجند لا هؤلاء، ويشير إلى العسكر»⁴³.

وعندما مرض المنصور استدعى أحد رجال التصوف وهو أبو العباس المعروف بالسبتي لمعالجته والدعاء له، وبهذا حظي المتصوفة بمكانة مميزة ورعاية خاصة من طرف السلطة الموحدية، يقول المراكشي: « وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء ويصل من يقبل صلته منهم بالصلوات الجزيلة»⁴⁴.

علاقة النفور والعداوة: إن تلك المكانة التي تمتع بها رجال التصوف والتفاف الناس حولهم، وتكريمهم لهم، أثارت حفيظة الفقهاء، ودفعتهم إلى السعي بهم لدى ولاية الأمر، انطلاقاً من الحقد والكرهية التي كان الفقهاء يكتفون بها للمتصوفة بسبب الانتقادات اللاذعة التي كانوا يوجهونها لهم خاصة تلك التي جاءت في كتاب الإحياء للغزالي، من ذلك نعته للفقهاء « بأنهم اقتصروا على علم الفتاوى في الخصومات والحكومات، وتفصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق في مصالح العباد... وربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة والباطنة، فلم ينتقدوا الجوارح ولم يخرسوا اللسان عن الغيبة ولا البطن عن الحرام»⁴⁵، وواصل الغزالي انتقاده للفقهاء الذين كانوا يتقربون من الحكام ويوظفون الدين خدمة لأغراض دنيوية لنيل رضاهم والتقرب منهم، طمعا في كسب الدنيا وتحقيق الجاه والمنزلة عند أهلها⁴⁶، مما أزعج الفقهاء ولم يتحملوا تلك الانتقادات، وبذلك ساد جو مشحون بغضب الفقهاء وممزوج بدعم من السلطة، لمحاربة كل تغيير للواقع، سواء كانت هذه المحاولات عبارة عن حركات فكرية جديدة، أو دعوة سياسية معارضة للسلطة القائمة.

وفي العهد الموحي نجد الكثير من القضايا التي خلقت جوا من العداوة والصراع بين المتصوفة والفقهاء، الذين قاموا بتحذير السلطة الموحدية من رجال التصوف وخطورة ما يبثونه من أفكار، وازدياد عدد أتباعهم، فاضطر الموحدون إلى الضغط على رجال التصوف الذين كان يبدر منهم ما يدعو للحذر، وفي هذا الصدد نذكر أن أبا علي المسيلي (ت نحو 580هـ) عندما كان ببجاية كان الناس يلجأون إليهم في فتوَاهم وتقاضيتهم، مستغنين عن فقهاء وقضاة الموحدين وأصبح يهدد مكانتهم⁴⁷ فتكلم قاضي بجاية مع والي المدينة « في أن يوجه إلى الفقيه أبي علي رحمه الله من يحدثه في أن يشتغل بشأنه ويقتصر على خاص أمره»⁴⁸، لأنهم كانوا يرون ذلك تدخلا في أمور السياسة.

وعليه فإننا نجد أن موقف السلطتين المرابطية و الموحدية من المتصوفة قد تغير بناء على تقارير الفقهاء، وتطور شيئا فشيئا من الاستنكار إلى الإدانة، ليأخذ مجرى مغايرا لما كان عليه الأمر في السابق، حيث لم يسمح فقهاء الدولة المرابطية لأي حركة مهما كانت طبيعتها، مزاحمتها في الساحة السياسية والاجتماعية، وذلك خوفا على مصالحها ونفوذها، لتقف مع السلطة موقفا واحدا في مواجهة المتصوفة، ففي هذا العهد اتخذت العلاقة شكلا آخر تميز بالتشدد والحزم.

ورغم أن ما يميز أتباع هذا التيار الصوفي هو الابتعاد قدر الإمكان عن الدخول في مصادمات مع السلطة المرابطية، إلا أن هذه الأخيرة ظلت تتوجس منه المخاوف وتستشعر الخطر الذي يمكن أن تشكله هذه الفئة من المتصوفة، وتزخر كتب التراجم الأندلسية بأسماء الكثير من الزهاد والعباد، الذين

عرفوا في الوسط المغربي، بتقواهم وورعهم، وميلهم لحياة الزهد والتقشف، كما أنها تشير في غالبها إلى صور النفور والتباعد التي طبعت علاقة السلطة بالمتصوفة، وعليه فإنه يمكن رصد أساليب معاملة السلطة للمتصوفة في النقاط التالية:

6- أساليب تعامل السلطين المرابطية والموحدية مع المتصوفة:

التضييق والمراقبة: بعد أن ظهرت هذه الحركة الدينية ذات الطابع الصوفي، أسفرت عن قيام طائفة المريدين بغرب الأندلس، وكان إمام هذه المدرسة كما سبق الإشارة إليه، هو العلامة أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي، المعروف بابن العريف، الذي غلب عليه الزهد والورع ومال إلى طرق الصوفية، والتف حوله الأتباع والطلبة وكثروا حتى صار إمام نحلتهم، وألف عدة مؤلفات في التصوف منها "محاسن المجالس" و"مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة" ومطالع الأنوار ومنايع الأسرار" وكانت بينه وبين القاضي عياض السبتي مراسلات ومجادلات فقهية⁴⁹ والظاهر أنه أثار بكتاباتهِ وتعاليمه سخط الفقهاء المرابطين، حتى بعث ذلك الشكوك والمخاوف في نفوسهم، وصاروا يرون فيه منافسا خطيرا لهم فقرروا عند أمير المسلمين علي بن يوسف (50هـ - 537هـ - 1106م - 1142م) تقييح كلامه، وأن التصوف بدعة حتى ادخلوا الريبة في قلبه من تحركاتهم.

وفي نفس المنحى حاول فقهاء المرابطين ضرب الاتجاه الصوفي بتوجيه التهمة إلى كتاب الإحياء نفسه، بأنه يحتوي على مسائل منافية للسنة، واقتنعت السلطة المرابطية بصحة هذا الادعاء فأمرت بإحراق الكتاب في كل من قرطبة، ومراكش، وتشددت في متابعة كل من يقرأه أو يقوم بنسخه، على اعتبار أنه يساهم في ترويج الفكر الصوفي، وقد أشار إلى ذلك المراكشي بقوله: «ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي - رحمه الله- المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقها وتقديم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها، واشتد الأمر في ذلك»⁵⁰، حتى كادت أن تفقد كتب الغزالي من المغرب.

كما تعرضت رسائل ابن العريف التي كان يرسل بها إلى مريديه ويتلقاها منهم للمراقبة، حتى اشتكى من انقطاع الأخبار عنه، وكتب بذلك إلى أحد مريديه: « وكنت في عام تسعة وعشرين، لم يصل إلينا في وجهة المشرق مخبور يأنس ولا مخبور بطيبة نفس»⁵¹، وهذا بسبب ما كان يعانيه من تشديد في الرقابة على تحركاته.

وفي العهد الموحدي لما استوطن الولي الصالح أبو مدين شعيب (ت594هـ) بجاية كثرت الوفود عليه من كل الأنحاء، وازدادت حاله رفعة مع مرور الأيام، وشى به عند الخليفة الموحدي يعقوب المنصور بعض الفقهاء، الذين سماهم ابن مريم في كتابه البستان بعلماء الظاهر « وقال إنه يخاف منه على دولتكم فإن له شبة بالإمام المهدي وأتباعه كثيرون في كل بلد»⁵²، مما أثار شكوك الخليفة يعقوب، وأمر باستدعائه إليه لاختباره والوقوف على حقيقة أمره.

السجن والتحقيق: ومن المتصوفة الذين خضعوا للتحقيق من طرف السلطة المرابطية، نذكر ابن بركان، الذي أورد ابن الأبار خير اعتقاله وإرساله إلى العدة المغربية⁵³، فلما وصل إلى حضرة مراكش « سئل عن مسائل عيبت عليه، فأخرجها على ما تحتمل من التأويل، فأنفصل عما ألزمه من النقد»⁵⁴، ويروي ابن الزيات بأن أبا الحكم بن بركان، دعا على السلطان المرابطي بالموت بعده، فبلغه ذلك فأمر أن تطرح جثة ابن بركان على المزبلة، وأن لا يصلى عليه، لكن لما سمع أبو الحسن بن حرزهم بذلك نادى في الناس ودعاهم للصلاة على الشيخ ابن بركان⁵⁵، وصلى عليه كثير من الناس وشهدوا جنازته.

ومنهم أيضا أبو العباس أحمد بن العريف، الذي لقي معارضة من الفقهاء المالكية، وكان على رأس معارضيه قاضي المرية ابن الأسود⁵⁶ الذي يبدو أنه أوغر صدر الأمير ضده، وخوفه منه غاية التخويف، فأمر بإرساله إلى مراكش مع بعض أصحابه للتحقيق معه، فلما ركب القارب المتجه إلى سبتة، أشار القاضي على عامل المرية بتكبيله، وذلك إمعانا في إذلاله، ولما وصل إلى سبتة جاءه رسول السلطان بالأمان وبرئه مما نسب إليه، لكن ذلك أغاض القاضي ابن الأسود فاحتال في قتله ودس له السم، ومات مقتولا في مراكش حيث «توفي بها ليلة الجمعة، ودفن يوم الجمعة الثالث والعشرين من صفر سنة ست وثلاثين وخمسائة، واحتفل الناس لجنازته، وندم السلطان على ما كان منه في جانبه»⁵⁷، وحادثة الاغتيال هذه تتم عن ما كان يعانيه المتصوفة من بعض الفقهاء الموالين للسلطة.

وفي العهد الموحدى نجد أن الخليفة عبد المومن بن علي يمتحن الشيخ أبي يعزى (ت572هـ) بالحبس في مراكش داخل صومعة الجامع أياما سنة 541هـ قبل أن يخلي سبيله، لكن اعتقاد الناس فيه، ودوره الاجتماعي والتفاف الناس حوله على امتداد أرض المغرب والأندلس عبر مريده وتلامذته، جعل الفقهاء يتذمرون من تلك المكانة التي حازها، فصاروا يلعبون دور المحرض ويختلقون الحجج ليوغروا صدر الخليفة ضده، فمن ذلك إنكارهم عليه لمس صدور النساء والنظر إليهن، فرد عليهم الشيخ أبو يعزى بأنه يفعل ذلك لأجل العلاج مثلما يفعل ذلك بقية الأطباء مع ذوي العاهات⁵⁸ ولما رأوا كثرة الجماهير الملتفة حوله، صاروا يتخوفون على مكانتهم لدى العامة والسلطان معا، اتهموه بالتمرد على السلطة، وأشاروا على الخليفة بأن يمتحن الشيخ أبا يعزى في ولائه له، وحذروه من كثرة الجموع التي تتبع الشيخ وقالوا له: «هذه الجموع يخشى على الدولة منها»⁵⁹، مما دعى عبد المومن إلى الخروج بمحلته إليه حتى صار قريبا منه فأرسل يستدعيه ليستجلي أمره⁶⁰ حتى تأكد أنه كان يدعو بالسمع والطاعة لأولي الأمر.

خاتمة:

بدأ التصوف في الأندلس كحركة زهدية في بادئ الأمر، ليتطور مع مرور الوقت إلى حركة صوفية ذات اتجاهين سني وفلسفي، لها روادها ومدارسها، وكان لها دور بارز في أحداث المجتمع المغربي، جعل السلطتين المرابطية والموحدية تتوخى الحذر منها. وقد شهدت العلاقة بين السلطة السياسية المرابطية ممثلة في الأمراء، والدينية ممثلة في الفقهاء من جهة، وفئة المتصوفة من جهة أخرى تازما حادا، أما في العهد الموحدى فبالرغم أن العلاقة بينهما عرفت انفراجا، إلا أنها بدت في أغلبها علاقة ترقب وحذر وشك وريبة، دفعت بالسلطتين المرابطية والموحدية إلى اتخاذ عدة إجراءات احتياطية، تنوعت من التضييق على زعماء الصوفية، ومراقبة تحركاتهم، إلى التحقيق معهم والسجن، وبلغت في بعض الأحيان حد الاغتيال، وهي إجراءات تؤكد كلها على مدى تخوف الفقهاء المدعومين من طرف السلطة، من التيار الصوفي الذي زاد انتشاره في العهد الموحدى، وما كان يسببه لهم وللسلطة السياسية من أرق وخوف على مصالحهم، ونخلص إلى أن الصراع الذي كان قائما في تلك الفترة بين السلطة الحاكمة والمتصوفة، هو في حقيقة أمره صراع بين الفقهاء والمتصوفة الذين كانوا رافضين للأوضاع السائدة في مجتمعهم، وكانوا يعملون على إصلاحها، فنالوا بذلك رضا العامة وتأييدهم، وهو ما جعل الفقهاء يتخوفون على مكانتهم ويحرضون السلطة ضدهم.

- ¹ ابن منظور، لسان العرب، ج: 4، تح: عبد الله علي الكبير، وآخرون. دار المعارف: القاهرة 1987، مج: 27، ص، ص: 28، 25.
- ² أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف. دار الكتاب العربي: بيروت 1983. ص 279.
- ³ الجابري علي حسين، دروس في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الفرقد للطباعة والنشر، دب.ن، ط: 2010، م، ص 261.
- ⁴ أبو العباس أحمد زروق الفاسي البرنسي، قواعد التصوف، تق وتخ: عبد المجيد خيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 2005، م، ص 24.
- ⁵ أحمد الفاسي زروق، المصدر نفسه، ص 24.
- ⁶ الحسيني احمد ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف. تحقيق، عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ص 01.
- ⁷ خليفة حاجي، كشف الضنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 125.
- ⁸ أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي: بيروت 1983، ص 149.
- ⁹ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح: سهيل زكار. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت: لبنان 2001، م، ص 611.
- ¹⁰ جدو فاطمة الزهراء السلطة والمتصوفة في الأندلس عهدي المرابطين والموحدين رسالة ماجستير 2009/2008م قسنطينة، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، ص 53.
- ¹¹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين 12 و13 الميلاديين. عين مليلة: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ص 38.
- ¹² الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، المرجع نفسه، ص 89.
- ¹³ عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح: محمد مطيع الحافظ، بيروت: دار الفكر المعاصر 1996م، ص 27.
- ¹⁴ الطاهر بونابي. الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرن 8 و9هـ (أطروحة دكتوراه). قسم التاريخ: جامعة الجزائر، (2008/2009م). ص 116،
- ¹⁵ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الاسلامي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع 1979م، ط: 3، ص 95.
- ¹⁶ جدو فاطمة الزهراء، المرجع السابق، ص 13.
- ¹⁷ عبد الرحمن ابن خلدون، شفاء السائل، المصدر السابق، ص 50.
- ¹⁸ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، المرجع السابق، ص 43.
- ¹⁹ ابن الزيات التادلي، تح: أحمد التوفيق، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997م، ط: 2، ص 70.
- ²⁰ أبو القاسم خلف ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول، الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966م، ص 101.
- ²¹ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، القاهرة: 1963م، ص 241.
- ²² الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، المرجع السابق، ص 88.
- ²³ عصمت عبد الطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، دار الغرب الاسلامي: بيروت 1991م، ص 44.
- ²⁴ عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس. مكتبة لبنان: 1984م، ط: 2، ص 539.
- ²⁵ عبد المنعم الحميري، المصدر نفسه، ص 97.
- ²⁶ المصدر نفسه، ص 517.
- ²⁷ المصدر نفسه، ص 183.
- ²⁸ المصدر نفسه، ص 45.
- ²⁹ السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة المرية الإسلامية، مؤسسة الشباب الجامعية: الاسكندرية 1984م، ص 183.
- ³⁰ عصمت عبد الطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين. دار الغرب الإسلامي: بيروت 1988م، ط: 1، ص 51.

- ³¹ ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة سفر 5، قسم 1، رقم الترجمة: 415. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت 1973م. ط: 1، ص: 208.
- ³² عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس نهاية المرابطين، المرجع السابق، ص: 52.
- ³³ أبو العباس أحمد بن العريف، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة، تح: عصمت عبد اللطيف دندش. دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1993م، ط: 1، ص: 126.
- ³⁴ عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين، المرجع السابق، ص: 52.
- ³⁵ يوسف أشباح، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تر: محمد عبد الله عنان، مؤسسة الخانجي: القاهرة 1958م، ط: 2، ص: 203.
- ³⁶ ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف ط: 2: مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص: 96.
- ³⁷ ابن الزيات التادلي، المصدر نفسه، ص: 96.
- ³⁸ ابن الزيات، المصدر نفسه، ص: 156.
- ³⁹ ابن الزيات، المصدر نفسه، ص: 111.
- ⁴⁰ ابن الزيات، المصدر نفسه، ص: 169.
- ⁴¹ الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر، المرجع السابق، ص: 201.
- ⁴² عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص: 359.
- ⁴³ المصدر نفسه، ص: 362.
- ⁴⁴ المصدر نفسه، ص: 354.
- ⁴⁵ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 3، بيروت: دار الكتب العلمية 1986م، ط: 1، ص: 381.
- ⁴⁶ المصدر نفسه، ص: 73.
- ⁴⁷ أبو العباس أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابع ببجاية، تح: عادل نويهض، بيروت: دار الأفاق الجديدة 1979م، ط: 2، ص: 35.
- ⁴⁸ المصدر نفسه، ص: 35.
- ⁴⁹ محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين، مكتبة الخانجي: القاهرة 1990م. ط: 2. ص: 465.
- ⁵⁰ عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص: 237.
- ⁵¹ ابن العريف، المصدر السابق، ص: 127.
- ⁵² ابن مريم التلمساني، البستان، في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، مر: ابن أبي شنب، الجزائر: المطبعة الثعالبية 1908م، ص: 113.
- ⁵³ أبو بكر القضاعي ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الصدفي ط: 1، دار الكتاب المصري القاهرة 1989، ص: 139.
- ⁵⁴ محمد عبدالله عنان، المرجع السابق، ص: 465.
- ⁵⁵ ابن الزيات، المصدر السابق، ص: 184.
- ⁵⁶ ابن بشكوال، المصدر السابق، ص: 553.
- ⁵⁷ أحمد التادلي الصومعي. (1996م). المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة ص: 215.
- ⁵⁸ أحمد التادلي الصومعي، المصدر نفسه، ص: 215.
- ⁵⁹ المصدر نفسه، ص: 215.
- ⁶⁰ المصدر نفسه، ص: 215.

التشافي بدعاء الأولياء في المغربين الأدنى والأقصى خلال العصر الوسيط "الدواعي و الأنماط"

Curing by saints Douâa Invocation in two maghrebs, lower and extreme, in the middle age "reasons and patterns"

طالب دكتوراه عبدالرزاق خضور* إشراف: د. عبدالقادر بوعقادة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة علي لونيبي البلدية 2

bouagada_aek@yahoo.fr abderezakkhoudour34@gmail.com

مخبر الانتماء: الدراسات التاريخية المتوسطة عبر العصور- جامعة يحي فارس- المدينة-

تاريخ القبول: 2021/01/05

تاريخ الإرسال: 2020/10/05

الملخص:

مما لا شك فيه أن ظهور طب الأولياء في المغربين الأدنى والأقصى خلال العصر الوسيط، كان نتيجة عوامل وأسباب تنوعت بين المادية والعلمية والخوارقية والذهنية، ساهمت جميعا في فتح الباب أمام هذا الطب للظهور وترسيخ الاعتقاد به في ذهنية المجتمع، والملاحظ أن التطبيق عند أولياء المغربين الأدنى والأقصى خلال حقبة الدراسة كان يعتمد على العديد من الأساليب من بينها الدعاء، هذا الأخير كان حاضرا بقوة لدى هذه الفئة وذلك لما عرف عنهم بإجابة الدعوة، لاسيما وأن هذه الدعوات رافقتها سرعة الاستجابة في تلك اللحظة مما أدى إلى الاعتقاد بنجاحها في ذهنية المجتمع المغربي، الذي كان يلتجئ في أغلب حالاته الصحية المتدهورة إلى الأولياء لاستمداد الدعاء في الشفاء من المرض.

إضافة إلى ذلك اعتمد أولياء المغربين الأدنى والأقصى في إبراء العلل وشفاء ذوي العاهات على طقوس علاجية أخرى مثل: النقل والمسح والرقية إلى جانب الدعاء، فلا ريب أن هذه الممارسات الاستشفائية التي وقفنا عليها في كتب المناقب قد صورت لنا فعالية هذا العلاج الكرامي الذي مارسه الأولياء على الساكنة، وفي الوقت نفسه صورت لنا ذهنية المجتمع المغربي الذي اعتقد في نجاعة الطب الصوفي، وقدرته على الشفاء من المرض.
الكلمات المفتاحية: التشافي؛ الدعاء؛ الأولياء؛ المغرب الأدنى؛ المغرب الأقصى.

Abstract:

From what there is no doubt the emergence of holy people medicine. In the Far and Lower Maghreb during the middle age. It was the result of factors and reasons varied between materialism, scientific, supernatural and mental. All of them have all contributed to opening the door for this medicine to appear and consolidating the belief in it in still mindset.

It is noted that the medical treatment of holy people of Morocco and Lower Maghreb during the study period, depends on many hospital methods of between is known as the prayer, The last one was strongly present in this category by what had known from these holy people, beside that the speed response came the moment with the prayer of holy people, This

* المؤلف المرسل.

led to its efficacy in the mindset of Maggreb society, Which was resorted in it's most cases to holy people to deteriorating health conditions to pray for them to recover from illness.

that holy people of Morocco and Lower Maghreb depend to help with recovery from diseases and healing people with disabilities on rituals, like slugs wiping and ruqyah beside prayer.

There is no doubt that these therapeutic practices that we have seen in titles Books she showed us the effectiveness of this dignities treatment that the holy people practiced on the still spiri besides it was adopted At the same time, we were presented with a mindset of the maggreb community, which believed the success of sufism medicin And his ability to recover from illness.

key words: Curing; Douâa; Saints; two maghrebs; lower and extreme .

مقدمة:

لعل من المواضيع المستجدة التي جاءت بها مدرسة الحوليات في الفترة الأخيرة، ما يعرف بالمواضيع الاجتماعية التي أصبحت محل اهتمام الباحثين والمؤرخين في العصر الحديث، ولا شك أن التطرق لمثل هذه المواضيع يقتضي من المؤرخ البحث في المصادر الدفينة، من بينها كتب المناقب باعتبارها مادة دسمة قابلة للبحث، والتي تضم في ثناياها العديد من المواضيع المهمشة في الكتابة التاريخية لعل أبرزها موضوع طب الأولياء أو بما يسمى بالطب الروحاني.

لا ريب أن الباحث في هذه المدونة المنقبية سيصدم أمام كثير من الحكايات الكرامية التي روجت لهذا الطب، والتي أكدت على فعاليته ونجاعته في تطبيب الأمراض التي عانت منها الساكنة، هذا الطب لقي قبولا ورواجا في أوساط المجتمع المغربي، مما انبثق عنه ترسخ فكرة الاعتقاد به في ذهنية الإنسان المغربي، ناهيك على أن هذا الطب قد كان يعتمد في علاجه على آليات بسيطة أبرزها آلية الدعاء التي يركز عليها موضوع بحثنا.

هذه الأخيرة كانت حاضرة بقوة لدى هؤلاء الأولياء لما لها من ميزات لعل أبرزها بالدرجة الأولى تلك البساطة التي كانت تتميز بها، بدليل أنها كانت تركز على لغة الكلام فقط، فهي لا تتطلب من الأولياء جهدا كبيرا في ممارستها، ناهيك على أن ممتهمي هذه الآلية قد عرفوا بإجابة الدعوة وذلك لتقوهم وورعهم، إضافة إلى ذلك قد رافقت دعوات الأولياء سرعة الاستجابة في تلك اللحظة مما أدى ذلك إلى الاعتقاد بنجاعته في ذهنية المجتمع المغربي، الذي كان يلتجئ في أغلب حالاته الصحية المتدهورة إلى الأولياء لاستمداد الدعاء في الشفاء من المرض.

هذا لا يمنع أن نجد هذه الآلية قد تقترن في بعض الحالات الصحية بطقوس استشفائية أخرى في إبراء العلل التي أثبتت فعاليتها في التطبيب، وفي هذا السياق نطرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى أثبت التداوي بالدعاء لدى الأولياء فعاليتها ونجاعته في علاج المرضى؟ ويندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية، أجبنا عليها في ثنايا هذه الورقة البحثية: ما المقصود بمصطلح الدعاء؟ ماهي العوامل والأسباب التي ساهمت في ظهور الطب في بلاد المغرب؟ هل اللجوء إلى دعاء الأولياء يعبر عن العجز الطبي والتصريح بالتخلف في مجال الطب؟ ما هي أهم الأمراض التي عالجها الأولياء بالدعاء؟ هل اعتمد الأولياء في الدعاء للمرضى على وسائل استشفائية أخرى؟

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في كونه يمثل أحد المواضيع التي تستحق البحث والدراسة في وقتنا الحالي، لا سيما وأنه لم يحظ باهتمام الباحثين والمؤرخين العرب الذين انصبحت جل اهتماماتهم حول

التأريخ لموضوع كرامات الأولياء بشكل عام دون الخوض في أدق تفاصيل مجالات هذه الأخيرة وملامسة حقيقتها، على الرغم من غزارة مادتها وثرأ مدونتها، والملاحظ على هذا الموضوع أنه يمثل أحد المجالات الأساسية التي تساعد الباحث على فهم ذهنية المجتمع المغربي خلال العصر الوسيط، الذي انساق وراء الاعتقاد في كرامات الأولياء وقدرتها على الشفاء من المرض، وهذا ما سنحاول دراسته في هذا البحث، ولاشك أن كل ذلك يدخل في سياق التأريخ لتأريخ الذهنيات والأفكار الذي نادى به مدرسة الحوليات.

أما الأهداف المرجوة من هذه الدراسة فتمثلت في معرفة الأسباب الحقيقية التي مكنت هذا الطب من الظهور في منطقة الضوء وفاعليته وسرعة الاعتقاد به، ولاشك أن إدراك فاعلية علاج الأولياء في تطبيب المرضى بالاعتماد على آلية الدعاء كأحد الأساليب الاستشفائية الرائجة في تلك الفترة تطلب منا الأمر البحث عن هذه الأمراض التي عالجوها، إضافة إلى ذلك حاولنا البحث عن الحالات الصحية التي كانت تستدعي في بعض الأحيان تدخل بعض الطقوس العلاجية الأخرى إلى جانب وسيلة الدعاء الاستشفائية في الوقت نفسه.

ونظرا لطبيعة الموضوع المدروس اعتمدنا في هذه الورقة البحثية على المنهج التاريخي الذي تطلب منا توظيف بعض الآليات، لعل أبرزها آليات التتبع والاستقراء لمتخلف الروايات المنقوبة التي أوردتها هذه المدونة، فلا ريب أن هذه النصوص قد مكنتنا من وصف الحالة الصحية والنفسية وحتى الذهنية للمجتمع المغربي خلال فترة الدراسة، إلى جانب ذلك استندنا إلى آلية التحليل من خلال البحث في الظروف التي كانت وراء ظهور هذا الطب وتعليل تفوقه واعتقاد الساكنة بنجاعته وفعاليته في الشفاء من المرض.

أولاً: الدعاء... الدلالة اللغوية والاصطلاحية:

مما لا ريب فيه أن ظهور الطب الصوفي في المغربيين الأدنى والأقصى في العصر الوسيط، وما يدخل في سياق الاعتقاد بنجاعة أساليبه الاستشفائية، والترويج له لم يكن بين لحظة وضحاها، وإنما كان ذلك نتيجة ظروف وعوامل مختلفة تنوعت بين ما هو (مادي، علمي، خوارقي، ذهني)، هذه الظروف ساهمت في فتح المجال أمام هذا الطب للظهور وتعزيز الاعتقاد به في ذهنية الإنسان المغربي، وذلك بالاعتماد على طقوس علاجية فعالة لعل أبرزها آلية الدعاء التي أثبتت فعاليتها في تسكين الألم هذا ما روجت له كتب المناقب.

ولا بد أن ننوه أن هذه الأخيرة قد تطرقت إلى نوعين من الأدعية، أدعية تتعلق بالدعاء على المجتمع لسبب ما، وأدعية تتعلق بالدعاء للإنسان في مختلف المجالات، هذه الأخيرة هي موضوع بحثنا في هذه الورقة البحثية لا سيما ما تعلق بالمجال الصحي للمجتمع المغربي، ناهيك على أن فئة الأولياء التي تصدرت لممارسة هذا الطب قد تستعين في بعض الحالات الصحية بطقوس علاجية أخرى إلى جانب الدعاء، وقبل البدء في تفاصيل هذا الموضوع ارتأينا التطرق إلى الضبط اللغوي وكذا الاصطلاح لمفهوم الدعاء.

1- الدلالة اللغوية: الدعاء في اللغة: "مصدر الفعل دعا، دَعَا الرَّجُلَ دَعْوًا ودُعَاءً: ناداه، والاسم الدَعْوَةُ، ودَعَوْتُ فلاناً أي صِحْتُ به واستدعيتُه، الدُّعَاءُ: واحد الأدعية، وأصله دُعَاؤٌ لأنه من دَعَوْتُ، إلا أن الواو لمَّا جاءت بعد الألف هُمِزَتْ"¹.

2- **الدلالة الاصطلاحية:** معنى الدعاء "استدعاء العبد ربّه عزّ وجلّ العناية، واستمداده إياه المعونة. وحيقته: إظهار الافتقار إلى الله تعالى، والتبرؤ من الحول والقوة، وهو سمّة العبودية، واستشعار الذلّة البشرية، وفيه معنى الثناء على الله عزّ وجلّ، وإضافة الجود والكرم إليه"²، ومنه يمكن القول أن الدعاء هو التوجه إلى الله والتضرع له بالسؤال في قضاء الحاجات وتفريج الكربات لاسيما المرض في ظل حاجة الإنسان للشفاء منه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة: 186).

ثانيا: باعث الساكنة العلاجي لدى الأولياء....اعتقاد أم عجز طبيب ؟

إن المطلع على المصادر المنقبية التي خصصت موضوعاتها للترجمة للأولياء الذين عاشوا في العصر الوسيط، سيلاحظ منذ البداية أن هؤلاء قد سجّلوا حضورا لافتا في أوساط المجتمع المغربي، بدليل إيراد هذه المصنفات لكثير من الإشارات الدالة على قيام الولي بمختلف الأدوار المنوطة به في العديد من الأصعدة، لاسيما فيما تعلق بالأمراض التي مست مختلف شرائح المجتمع، فلا ريب أن هذا المجال قد أصبح فيه الولي أكثر مشاركة للتخفيف من وطأة هذه العلل أو الحد منها، وذلك حسب ما توفر من الآليات والوسائل لدى الولي "الطبيب المختص"³.

وفي حقيقة الأمر أن هذا العلاج الكرامي الذي اعتمد عليه الأولياء، وتبناه المجتمع المغربي ينم عن حقيقة واحدة، وهي الاعتقاد بفعالية هذا العلاج، وقدرته على الشفاء في ظل محدودية الطب، هذا ما مكن الفئات الاجتماعية من معرفة نوع آخر من الممارسات الطبية بما يسمى "بالطب الروحاني" أو "طب الأولياء"، وهو ما قد يطرح بصدده العديد من الأسئلة التي تتمحور في مجملها حول: الدعاية المجتمعية للعلاج الولائي "كيف ولماذا؟" عجز طبيب وفعالية وسائل الولي العلاجية "إلى أي مدى يمكن إثبات ذلك؟"، نقص فعالية الدواء وارتفاع التكاليف المادية الباهضة "ما مدى صحة ذلك؟ وما تأثير كل ذلك على الطب العلمي؟".

إذ يمكن القول أن نقص فعالية الدواء الممنوح من طرف الطبيب قد شكل أحد الأسباب الرئيسية في فتح الباب لظهور طب الأولياء كبديل للطب العلمي، وللتأكد من ذلك يكفي الرجوع إلى النص الصريح الذي قدمه لنا أحد الكتب المنقبية حول أحد أرباب الدولة الذي التجأ إلى عائشة المنوبية، بعد أن أثبت ذلك الدواء نقص فعاليته وعدم نجاعته، ووصل الأمر إلى أبعد من ذلك، وأصبح أكثر خطورة عند استعماله لما انجر عنه من تقادم لوضعية المريض الصحية⁴.

ومما زاد الطين بلة تلك الإشارات والقرائن التي أمدتنا بها كتب المناقب فيما تعلق بالتكاليف المادية الطبية الباهضة التي كان يتعين على أصحاب العلل تقديمها مقابل تطبيب تلك العلل، ولعل المثال الأبرز والذال في هذا السياق، ما نقلته هذه النصوص حول أخت علي بن عبدالكريم التي دفع من أجل مداواتها من لمعة البرص⁵ مئة دينار إلى الطبيب، دون أن ينجح دواؤه في شفائها، فكان الملاذ الأخير أبا تميم عبد الواحد الأسود الذي تمكن من معالجتها⁶، فلا شك أن هذا النص المقدم قد أبان عن حقيقتين، الأولى أن هذا الطب أصبح متاحا للجميع عكس الطب العلمي لاسيما الطبقة الفقيرة التي لم يكن بمقدورها دفع تكاليف الطب والدواء، فرأى المجتمع المغربي في ذلك ملاذا لما يحمله الطب الصوفي من "قيم الروح بدلا من قيم المادة"⁷، فيما أكدت الحقيقة الثانية على نجاعة العلاج الكرامي ونقص فعالية الدواء.

ومن الواضح أن ظهور الولي الطبيب المختص كان له ارتباط وثيق بعجز الأطباء عن تطبيب المرضى وإبراء عيولهم، وهذا ما يتوافق مع مقولة: "يبدأ دور الولي عندما ينتهي دور الطبيب"⁸، فلا ريب

أن المضامين المنقبية لا تخلو في هذا الباب من الأدلة والشواهد الدالة على محدودية الطب العلمي، وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال قول أبي العباس أحمد بن مخلوف الصقلي: "عندي شاب صغير مرض بالبواسير وهي دائمة إلى أن لزم الفراش، وأعياء الأطباء أمر علاجه. وهذا حاله منذ أربع سنين... فقصدت نحو كدية علي القرجاني بنية الزيارة، فلما توسطت الشرف، فإذا بسيدتي عائشة عند تربة سيدي علي السنفاج، وهي تقول: يارب سألتك بهؤلاء الرجال عندك إلا ما نقلت البواسير عني وقد أعياء الأطباء علاجي، وأنت الطبيب لمهجتي... ففرج الله عن الولد"⁹.

فالقارئ لهذه المصنفات سيلاحظ أنها تؤكد على قصور الطب العلمي لاسيما وأن هذه الصناعة قد عرفت ضياعاً لأنه "يتعرضها الغث والسمين"¹⁰، في المقابل كانت تثبت فعالية الطقوس الاستشفائية للولي، فبقدر ما كان ذلك نعمة على أصحاب العلل مثل في الوقت نفسه نقمة على أصحاب الطب العلمي لما ينجر عنه من نتائج وخيمة.

وفي نفس السياق نقف على مسألة في غاية الأهمية قد تطرقت لها كتب التراجم، هذه المسألة التي يمكن أن نسميها بـ: "اعترافات طبيب" أو "نصائح طبيب"، والتي يبين فيها قصور الطب العلمي ويؤكد في آن واحد على اللجوء إلى الولي الذي يمكنه شفاء مثل هذه العلل، ومن النماذج التمثيلية التي تؤكد على صحة ما تقدم ذكره، ما نقلته لنا أحد النصوص حول "صبي بدوي دخلت علقة في فمه فعانها الطبيب بما قدر لعلها أن تخرج فلما أعياءه قال له: ما هذه في استطاعتي فامضي بابنك إلى السبائي لعله يدعو له فيفرج الله عنه"¹¹.

والملاحظ على هذا النص أنه قدم دليلاً ثنائياً، فبقدر ما وضع عجز الطبيب في حد ذاته، وضع اعتقاد الطبيب بقدرة الولي على علاج المريض بالاعتماد على آلية الدعاء كأحد الأساليب الاستشفائية الراجحة في تلك الفترة، فلا شك أن هذا الأمر ليس بالجديد على المجتمع المغربي، لاسيما وأنها قد صادفت الكثير من الحالات التي تؤكد على قصور الطب العلمي، ولا ريب أن كل ذلك سيؤدي انعكاسات سلبية على علاقة المجتمع بالأطباء لما ينجر عنه من "أزمة ثقة"¹²، هذا كله جاء ليبين لنا في آخر المطاف أن ما سبق ذكره كان من بين العوامل والدوافع وراء تحريك المغاربة بالبحث عن البديل.

والملفت للانتباه في كتب المناقب أنها قد دونت في طياتها أقوالاً لإحدى النساء يمكن أن نطلق عليها مصطلح "شهادات" تفر فيها بقدرة وفعالية وسائل الولي الاستشفائية، ولا تعوزنا القرائن لإثبات صواب هذا المنحى، إذ يمكن أن نستشف ذلك من خلال قول ابن الزيات¹³: "حدثني عبدالله بن عيسى في صفر سنة عشر وستمئة قال: كنت في شبيبي تصيبي غاشية فعاننتي أمي إلى أن أعياءها أمري. فقالت لها امرأة: كان لي ولد يعتريه مثل هذا، فحملته إلى أبي لقمان فمسح على رأسه فصح، فحملتني إلى أبي لقمان... فمسح بيده على رأسي فما أصابني الصرع"¹⁴ من حينئذ إلى الآن".

إذن يمكن القول إن هذه المرأة قد روجت للطب الصوفي بطريقة مباشرة ربما كان ذلك من باب التجربة، ومن باب شعورها بما كانت تعانيه تلك المرأة من تعب وإرهاق جراء مرض ابنها، إضافة إلى عجز الطبيب وارتفاع تكاليفه الباهضة، فكانت هذه الشهادات عبارة عن نماذج للاقتداء والعمل بما فعله الآخر للتغلب على هذه الأمراض، ولاشك أن هذا الترويج قد تزعمته الفئات الهشة في أغلب الأوقات التي كانت تعيش حالة العوز والفقر ليس لها أدنى متطلبات العيش، وكن نتيجة حتمية لما تقدم ذكره تراجع الطب العلمي وتفوق الطب الصوفي الذي لم يكن بين ليلة وضحاها، وإنما كان نتاج عوامل وأسباب قد سبق وأشرنا إليها مما أدى إلى رسوخ فكرة الاعتقاد في ذهنية الساكنة بفاعلية العلاج الكرامي.

ثالثا: الأمراض التي عالجها الأولياء بالدعاء:

طبيعي أن يستغل الأولياء تلك الظروف التي تم التطرق إليها سابقا (محدودية الطب، نقص فعالية الدواء، الدعاية المجتمعية للولي، التكاليف المادية الطبية الباهضة) للظهور في منطقة الضوء، فلا ريب أن هذه الأخيرة قد أسهمت إلى حد بعيد في فتح المجال لظهور الأولياء وتبرير حضورهم في وسط المجتمع المغربي، وذلك من خلال العمل على التقليل من وطأة وحدة تلك العلل، والحد من تأثيراتها لا سيما على الجانب النفسي للمريض الذي كان غالبا ما يصاب بالملل و التعب من جراء هذه الأمراض لطول مدتها، فقد وردت في كتب المناقب عديد العبارات التي تعبر عن الحالة النفسية المتدهورة التي كان يعيشها المريض، ومثل ذلك- قلقت وطالت بي العلة وخشيت الموت-¹⁵.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تعداه إلى أبعد من ذلك حين ساهمت هذه الأمراض في تعطيل زواج فتاة، ووصل الأمر إلى حد السخرية من ذلك الرجل الذي يريد الزواج بها، وهذا ما يتضح من خلال قول أحد الشيوخ "وذكر عن شيخ معمر كان بالمنستير اسمه عبد السلام، كانت له بنية فمرضت بالجدي¹⁶، فأتى على بصرها وطلع عليه بياض فكانت لا ترى قليلا ولا كثيرا وكان له ابن أخ فرغب بها، فقالت له أمه وأخواته: تأخذ صبية مكفوفة البصر ترجع تخدماها؟"¹⁷.

إضافة إلى ما كانت تخلفه هذه الأمراض من خسائر بشرية، مما يؤدي إلى حدوث أزمة ديموغرافية في أوساط المجتمع المغربي، كما تكمن خطورة هذه الأمراض في أنها تكون أشد وقعا على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ومهما يكن من أمر، فإن الطب الصوفي قد أحسن استغلال تلك الظروف سألفة الذكر أحسن استغلال لدرجة أنه ما لبث أن أبان عن قدرته الفائقة في مداواة مختلف الأمراض التي استعصى علاجها على الأطباء، أو تلك التي عرفتها الساكنة لا سيما في البادية المغربية التي كانت تفتقر لأدنى متطلبات الخدمات الطبية، وتعيش حالة من العوز و الفقر.

وبما أن موضوع بحثنا يتمحور حول ظاهرة التشافي بالدعاء سنحاول رصد مختلف الأمراض التي كان فيها الدعاء بمثابة الدواء الفعال لتسكين الألم، لكن قبل ذلك لا بد أن نوضح أننا سنقتصر على إيراد بعض القرائن فقط لتوضيح مدى فعالية ونجاعة العلاج الكرامي بالدعاء، بدليل أننا قد أوردنا إشارات متعلقة بالموضوع في ثنايا هذه الورقة البحثية.

ومن الأمراض التي وقفنا عليها من خلال ما نقلته لنا الكتب المنقبية، والتي مارس فيها الولي مهنة التطبيب بالاستناد و الاعتماد على آلية الدعاء كأحد الممارسات الطبية الفعالة التي أثبتت قدرتها في شفاء المريض، مرض الجنون الذي أصيبت به إحدى نساء المغرب الأقصى فما كان من أبي يعزى إلا أن عالجها فشفيت، وقد عرف عن هذا الأخير إبراء المجانين والمرضى وشفاء ذوي العاهات على يديه¹⁸، ربما كان اللجوء إليهم لما عرف عنه من " إجابة الدعوة" هذه العبارة تتكرر كثيرا في أدبيات المناقب هذا من جهة، ومن جهة أخرى من باب استجابة الله لدعائهم وذلك " لتقواهم وورعهم"¹⁹.

ونفس الآلية التي استعان بها شقران العابد في شفاء صبي كف بصره فقال: "اللهم إن أخانا هذا قد سأنا ما علمت، فنسألك أن ترد بصره"²⁰، فرد الله بصره ببركة دعاء ذلك الولي، فلا شك أن استعمال الأولياء للدعاء كوسيلة استشفائية كان من باب الاقتداء بالنبي لما ثبت عنه أثناء زيارته لسعد بن أبي وقاص بمكة فقال: " اللهم اشْفِ سَعْدًا، اللهم اشْفِ سَعْدًا، ثَلَاثَ مَرَارٍ"²¹.

والجدير بالذكر أن مؤلفي كتب المناقب الذين أفردوا وخصصوا موضوعات هذه الكتب للترجمة لسير الأولياء والبحث في أدوارهم، لنجد أنهم يؤكدون في ثنايا هذه الكتب أن الولي لم يكن يعيش بمعزل عن شرائح مجتمعه، بل اندمج معهم، بدليل أنه عمل على التقليل والتخفيف من معاناة المرضى، إن لم يكن ذلك بواسطة آلية الدعاء الاستشفائية التي أثبتت نجاعتها وسرعة استجابتها، كان ذلك بواسطة تقديم مساعدات مادية لأصحاب العلل وذوي العاهات.

ومن الصور التي وقفنا عليها في طيات هذه المدونة والتي نصت على تقديم الولي لمساعدات مادية تضامنية لفئة المرضى، مثلما فعل الولي أبو الحسن ابن حرزهم الذي أراد التخلص من إرث أبيه والتصدق به على الجذماء²²، ولا شك أن تقديم الولي مثل هذه المساعدات المادية التضامنية يرمي من خلالها إلى الرفع من معنويات المريض بالدرجة الأولى، علاوة على ذلك يمكن أن نعتبر هذا الإجراء بمثابة المجال الحيوي للولي الذي سيمكنه من ترسيخ وتعزيز فكرة الاعتقاد به، واللجوء إليه وقت الحاجة في ظل ارتفاع تكاليف الطب وغياب دور الدولة.

إلى جانب ذلك، لا تعوزنا القرائن والأدلة التي تؤكد على وجود حالات صحية في المدونة المنقوبة بلغ فيها المريض أقصى درجات التذمر من مرضه، مما دفع به إلى تقديم جملة من الشكاوي إلى الولي - باعتباره مؤسسة علاجية فعالة- يلخص فيها وضعه الصحي المزري، وغالبا ما كان يصاحب هذه الشكاوي جملة من الطقوس على غرار تقبيل رجل الولي، أو البكاء بين يديه وهو ما يدخل في سياق التعظيم والتقديس للأولياء.

ومن الأدلة والشواهد التي تعضد هذا التخريج ما نقله لنا كتاب مناقب أبي سالم التباسي وهو ما يتضح من خلال قول الشيخ التقي سيدي أبي إسحاق إبراهيم الصابوني رحمة الله، قال: " كان لي ولد أبكم فحزنت لذلك ورجعت لشاهد العقل وفوضت أمري وأمره إلى الله، فبينما ذات يوم أنا والصبي معي ونحن سائرون إلى الحمام وإذا به يناديني فالتفت وإذا به سيدي سالم التباسي في الخلوة ينادي فكبوت على رجليه أقبلهما ثم أخذ الصبي وجعله في حجره وقال: اللهم بسرك الذي شاهد إبراهيم خليلك إلا ما أطلقت لسان هذا الصبي فأنطقه الله في الحين ببركته"²³، فلا شك أن حالة التذمر التي كان يعيشها والد هذا الصبي دفعت به الوثوق بتدخلات الولي العلاجية، لدرجة وصل به الأمر إلى تقبيل رجليه هذا من جهة، ومن جهة ثانية كان القيام بهذا الفعل يوحى بترسخ فكرة الاعتقاد في ذهنية هذا الشيخ بقدرة التباسي على علاجه.

وفي السياق نفسه لفت انتباهنا أن حالة التذمر من المرض والشكوى منه إلى الولي لم تقتصر على عامة المغربيين الأدنى والأقصى، بل تعدته إلى أحد أرباب الدولة في المغرب الأدنى، فعلى الرغم من توفر هؤلاء على وسائل الوقاية العلاجية، ومرافق العلاج وحتى خصصوا لأنفسهم أطباء، غير أن عجز الطب لديهم ونقص فعالية الدواء دفع بهم إلى تقديم شكواهم لأولياء الله، مع القيام ببعض الممارسات التي تدل بوضوح عن الرغبة في الشفاء، وهو ما يتضح من خلال قول الشيخ سيدي رمضان بن مرزق ابن الحاج منصور القصورى أحد أرباب الدولة: "أصابتنى نائبة في عانة حجري وأخفيت سرها عن كل أحد، وكنت كلما أضع عليها الدواء يزداد الحال، وقلقت وطالت بي العلة وخشيت الموت، فركبت فرسي وسرت أتنزّه نحو القبلة، وإذا بسيدتي عائشة، فلما رأيتها نزلت على فرسي وقبلت الأرض أمامها، وصرت أبكي بين يديها و أقول: فضائلك يا ولية الله، فقالت: العلة هاربة بحول الله ويذهب ما بك"²⁴.

فهذا النص المقدم قد صور لنا عدة حقائق لعل أبرزها في مقدمة القول فيما يتعلق بعجز الطبيب ونقص فعالية دوائه قد سبق وشرنا إلى ذلك، ناهيك على أن هذا النص يصور حالة من القلق والمعاناة

التي كان يعيشها المريض، إضافة إلى ذلك أن هذا القول قد قدم لنا حقيقة في غاية الأهمية، وهي تجذر الاعتقاد في ذهنية الإنسان المغربي بفعالية العلاج الكرامي الممارس من طرف الأولياء، مما انجر عنه تأثيرات على سلوكيات وأفعال الإنسان بدليل قيامه بهذه الطقوس، وكل ذلك رغبة في التخلص من الوضعية الصحية المزرية.

والظاهر أن الأولياء قد شعروا بداخلهم بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم تجاه أفراد المجتمع الذي يعيشون معه، فلم يبخلوا على أنفسهم بنيل الأجر والثواب جراء تقديم هذه الخدمات الصحية، ولم يبخلوا أيضا على الناس بإبراء عليلهم التي كان غالبا ما يصاب المريض من أثرها بحالة من القلق والتذمر، في المقابل سيضمن لهم ذلك صنع مكانة لهم في نفوس المجتمع المغربي، فلا ريب أن شعور الأولياء بتلك المسؤولية كان من باب الاقتداء بالنبي والعمل بما جاء في حديثه، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ، وَكَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"²⁵.

لم يتوقف تدخل الأولياء في معالجة الأمراض عند هذا الحد، بل صورت لنا أدبيات المناقب أمراضا أخرى لجأ فيها الناس إلى الأولياء، وذلك لما كان يرافق دعواتهم من "سرعة في الاستجابة"، ولعل هذا أهم شيء راهن عليه الأولياء في كسب المجتمع، لا سيما الطبقات الهشة التي كانت تعتقد بفعالية العلاج الكرامي، فقد وصل الأمر بهم إلى تهنئة والد المريض، ربما كان ذلك من باب إدراكهم لحجم المعاناة التي كان يعيشها هذا الأخير، في المقابل سيؤدي كل هذا إلى الترويج بنجاعة أساليب الولي الاستشفائية لا سيما آلية الدعاء التي كانت تعتمد على "اللغة"²⁶ فقط، يحدث كل ذلك في ظل تناقل الخبر بين الناس بدرجة من الانبهار، ولا تتفصنا القرائن التي تثبت ذلك الطرح، ومن ذلك أن الولي ابن حرزهم قد تمكن من شفاء صبي لم يتكلم قط بعد أن لجأ إليه والده فادعا له قائلا: "أطلق الله لسانك. وكان ذلك بعد صلاة العصر، فرجع الرجل المذكور إلى مكناسة ثاني يوم بدعائه، فتلقيه الناس يهنئونه بكلام ابنه أمس بعد صلاة العصر"²⁷.

والملاحظ على ما قدمته هذه المدونة المنقبية أن علاج الأولياء لم يقتصر على تلك الأمراض المعروفة، بل تعداه إلى تطبيب تلك الأمراض المجهولة التي لم يرد نوعها أو صنفها، وهو ما يتضح من خلال بعض العبارات التي تكررت في هذه النصوص المنقبية - مرضت مرضا شديدا - ربما كان سقوط نوعية المرض عفويا على اعتبار وجود أمراض أخرى تم تحديد نوعها قد سبق وأشرنا إليها، ونحن لسنا هنا بصدد البحث والتفصيل في أسباب إخفاء نوعية المرض، بل الذي يهمنا هو استحضار هذه الشواهد لرؤية مدى فاعلية آلية الدعاء في تطبيب هذه الأمراض وسرعة الاستجابة في ذلك، فقد أمدنا ابن الزيات بنصوص تصور لنا الولي في صورة طبيب تمكن فيها من شفاء هذه العلل بتوظيف آلية الدعاء في التطبيب، وهذا ما يتضح من خلال الأمثلة التي وقفنا عليها في هذا الصدد أن ابن تاخميست عاد مريضا، فقال "سألت الله العظيم رب العرش العظيم أن يشفيك، فما أكملها في المرة الثالثة حتى برئت"²⁸.

هذا النص الذي تم تقديمه عكس النصوص الأخرى سالفة الذكر التي كان فيها المريض يلتجئ إلى الولي الطبيب، فهذا النص فيه تصريح واضح عن تلك النزعة الإنسانية التي كانت حاضرة لدى هؤلاء الأولياء، والتي تعبر عن موقفهم وتعاطفهم مع هذه الفئة من خلال زيارتهم وتطبيبهم في بيوتهم، فقلما نجد مثل هذه المواقف عند الأطباء خاصة والأولياء عامة، فلا ريب أن ذلك سيؤدي إلى ضمان مكانة لهم في نفوس المجتمع لا سيما مع نجاعة أسلوب الدعاء في الاستشفاء، والذي غالبا ما رافقته سرعة الاستجابة في تسكين الألم، وبعد أن تمكنا من رصد أهم الأمراض التي عالجها الأولياء معتمدين في ذلك على آلية

الدعاء، سواء كانت معروفة النوع أو مجهولة الصنف، نشير إلى أن هؤلاء لم يختصوا بالشفاء بآلية الدعاء فقط، وإنما مارسوا طقوسا علاجية أخرى، يمكننا القول بأن فاعلية الطب الصوفي قد ساهمت إلى حد بعيد في ترسيخ فكرة الاعتقاد في ذهنية المجتمع بقدرة العلاج الكرامي على التطبيب والتخفيف من الألم.

رابعاً: اقتران دعاء الأولياء بأنماط استشفائية أخرى..... هل هي الحاجة أم إثبات فعالية؟

قبل سبر أغوار مضمون هذا البحث، ننوه إلى أن أغلب الحالات الصحية التي عالجها الأولياء بالاعتماد على آلية الدعاء، غاب فيها ذكر هذه الصيغ في كتب المناقب بدليل تكرار عبارة - دعا له -، هذا لا يمنع أن نجد بعض الحالات التي تم ذكر صيغة الدعاء فيها، والتي لا نرى أنها أدعية خاصة بالأولياء، وذلك لبساطة لغتها، وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال بعض العبارات الواردة في كتب المناقب - أطلق الله لسانك، أرجو أن يعافيك الله-، والظاهر أن "بنية الأدعية"²⁹ التي تم استعمالها وتوظيفها غالباً ما تقترن بسرعة الاستجابة.

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن آلية الدعاء قد شكلت أحد الأساليب الاستشفائية الرائجة في المغربين الأدنى والأقصى في تسكين الوجع، إضافة إلى ذلك هناك بعض الحالات الصحية قد استدعت تدخل بعض الوسائل الاستشفائية الأخرى إلى جانب الدعاء في إبراء هذه العلل، فعلى الرغم من قلة الإشارات التي تثبت هذا الطرح، فإن المدونة المنقبية لا تلوذ بالصمت عنها بل سوقت لها وأكدت على نجاعتها وفعاليتها. إذ يتجلى ذلك في بعض الحالات الصحية الاستثنائية على غرار مرض العمى الذي أصيب به أحد الرجال، مما دفع به إلى البحث عن الولي عبد الله بن معلى بعد أن أخبره الطبيب أن عينه قد فسدت، ولا فائدة من الإسراف في علاجها، فما كان منه إلا أن التجأ إلى الولي الذي تمكن من علاجه بالرقية والدعاء له قائلاً: "أرجو أن يعافيك الله"³⁰، هذا النص يصور لنا مرة أخرى قصور الطب العلمي في علاج الأمراض المستعصية في مقابل ذلك نجاعة الاستشفاء برقية ودعاء الولي، ولا بد من التنويه أن الاستشفاء بالرقية كان من "الطقوس القديمة التي تم إدماجها ضمن المنظومة الإسلامية، وذلك بعد تغيير جوهر في بنيته تحول فيها من طقس سحري إلى طقس ديني"³¹.

فقد ثبت عن الشيخ أبي إسحاق السبائي أنه " كان إذا رقى أحداً يقرأ في رقيته: ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ و ﴿ قل هو الله أحد ﴾ والمعوذتين، وكل سورة سبع مرات، ثم يقول في آخر رقيته: ببغضي في عبيد الله وذويه، وحي في نبيك وأصحابه وأهل بيته: اشف (كل) من رقيته، فيشفى بإذن الله سبحانه وتعالى"³².

والجدير بالذكر أن اعتماد الأولياء لم يقتصر فقط في إبراء العلل على آلية الرقية كأحد الطقوس العلاجية التي وجب استحضارها في الدعاء للمريض، وإنما أمدتنا كتب المناقب بنصوص أخرى نقلت لنا استناد الولي في علاجه على وسيلة غير التي تمت الإشارة إليها، إذ يتجلى ذلك بتوظيف آلية المسح والاستعانة بها في التطبيب، وهذا النوع من الممارسات الطبية قد أطلقت عليه إحدى الباحثات: " المسح المشفوع بالدعاء"³³، ومن الأمثلة التي وقفنا عليها في هذا الصدد، أن أحد الرجال قد رمدت عيناه فالتجأ إلى الولي الذي مسح بيده المباركة على عينه، ثم دعا له بالشفاء، فما رمدت عينه منذ ذلك حتى قبض³⁴. إلى جانب ما تقدم ذكره، قد وقفنا مرة أخرى على نفس الممارسة العلاجية التي تطرقنا لها سابقاً، غير أن هذه المرة قد أضيف إليه طقس علاجي كان من الوسائل المفضلة لدى الأولياء وقبلهم الأجداد وهو ما يعرف بالتقل³⁵، أما عن طريقة استعماله فتكون بالبصق في يد الولي أو في موضع الألم مباشرة، ثم

القيام بالمسح بواسطة اليد على مكان المرض، ليأتي بعدها الدعاء، وهناك حالات يكون فيها الدعاء أولاً، ثم يأتي ما تقدم ذكره، فإننا لا نعدم توفر مثل هذه الممارسات في المغربيين الأدنى والأقصى، إذ يمكن أن نستشف ذلك من خلال شهادة الفقيه أبي عمر بحيث قال: " جئنا إلى المسجد، فوجدنا الشيخ فيه - أبا يعزى - ومعه خلق كثير، فدخلنا المسجد، فإذا الناس بين متعجب خاشع أو باك أو داع أو ذاكر لله تعالى، فقلنا لهم مالكم؟ فأشاروا إلى صبي، فقالوا هذا الصبي جيء به محمولا مقعدا من وركيه فدعا له الشيخ ثم تفل الشيخ في يده وجرها على وركيه ثم أخذ بيده فاستوى قائما، فنظرنا إلى الصبي يمشي"³⁶.

فهذه الشهادة المقدمة تصح بصدق عن درجة التعجب والانبهار الذي وصل إليه المجتمع من هول ما شاهدوا، لدرجة وصل بهم الأمر إلى حد البكاء والتضرع للمولى عزوجل، كما مثلت هذه الشهادة تفوق الطب الصوفي في ظل فشل الطب العلمي في التطبيب، ناهيك أن كل هذا سيساهم في منح الثقة المطلقة لهذه الفئة عكس عجز الطبيب الذي انجر عنه أزمة ثقة.

فلا ريب أن هذه الآليات (الرقية، المسح، التفل) التي تم تقديمها واقتترنت في استعمالها مع الدعاء، كلها أساليب ووسائل استشفائية ارتبط ظهورها مع ضعف الطب العلمي، مما انبثق عن ذلك بسط نفوذ الطب الصوفي في المغربيين الأدنى والأقصى في فترة الدراسة، وهذا الشكل يصور لنا نقاط القوة في هذه الممارسات العلاجية التي تصدر لممارستها أولياء عرفوا بإجابة الدعوة لتقواهم وورعهم، كما أنه ينم في الحقيقة على تنافس صامت ومضمر بين الطب العلمي والطب الروحاني على استقطاب مختلف الشرائح الاجتماعية والتأثير في ذهنيته لتوسيع الاعتقادات والولاءات³⁷.

والاعتراف بالسلطة الكاريزماتية للولي التي مارسها عن طريق الدعاء، فهي على حد تعبير أحد الباحثين تلك: "الصفة الاستثنائية لشخص يظهر مقدرة غير طبيعية، فوق بشرية، أو على الأقل غير مألوفة، بحيث يبدو وكأنه كائن سماوي، مثالي أو استثنائي، ولهذا السبب يجمع حوله أتباعا وأنصارا"³⁸.

لا نغالي إذا قلنا إن تدخلات الولي العلاجية هي في حقيقة الأمر مرآة عاكسة للوضع الصحي المتأزم الذي كان يتخبط فيه الناس، مما استدعى تدخل الولي بأساليبه العلاجية التي كانت بمثابة الدواء المضاد للمرض، فمهما يكن من أمر أن تلك الحكايات الكرامية التي روجت لها أدبيات المناقب أكدت في مضامينها على حقيقة قصور الطب العلمي، وفي المقابل نجاعة الطب الصوفي مقدمة في ذلك جملة من القرائن والأدلة التي تعزز من إثبات الطرح الذي تبنته، غير أن هذا الطرح أو تلك الرؤية التي سوقت لها تلك الأخيرة فيها نوع من المبالغة بدليل اختلاط "الواقعي بالمتخيل"³⁹.

الخاتمة:

عند هذا الحد من الدراسة يمكن القول إن ظهور الطب الصوفي في منطقة الضوء وإثبات تفوقه في المغربيين الأدنى والأقصى خلال حقبة الدراسة، كان من ورائه جملة من الأسباب والعوامل التي فتحت له المجال للظهور والاعتقاد به لدى المجتمع، فلا شك أن هذه الأسباب قد تطرقت لها الكتب المنقبية، والتي تنص في مضامينها على قصور الطب العلمي ونقص فعالية الدواء المقدم، ناهيك عن ارتفاع تكاليف العلاج والدواء في آن واحد التي لم يكن بمقدور الفئات الهشة تسديدها على اعتبار أنها كانت محدودة الدخل.

ففي ظل هذا الوضع جعل الأولياء من فئة المرضى وأصحاب ذوي العاهات أولى اهتماماتهم في أدوارهم الاجتماعية الموكلة لهم تجاه فئات مجتمعهم بالعمل على تسكين الألم، وذلك بالاعتماد بالدرجة الأولى على آلية الدعاء كوسيلة استشفائية لما رافقتها من سرعة الاستجابة أثبت فعاليتها ونجاحتها في

إشفاء العلل، هذه الفعالية ستساهم في ترسخ الاعتقاد بفعالية العلاج الكرامي لدى ذهنية الإنسان الذي لعب هو الآخر دور المروج لهذه الممارسات العلاجية التي تصدر لممارستها طبقة الأولياء.

هذا لا يمنع أن تستعين هذه الطبقة بأساليب استشفائية أخرى إلى جانب الدعاء كلما لزم الأمر، والتي أثبتت فعاليتها هي الأخرى في شفاء المريض، كل ذلك سيساهم في استقطاب الناس والتأثير في ذهنياتهم لتوسيع الاعتقاد والولاء والاعتراف بالسلطة الكاريزماتية للولي الممارسة على المجتمع المغربي.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

المصادر:

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت 256هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 2002م.
- التادلي، أبو العباس أحمد (ت في القرن 8هـ)، مناقب السيدة عائشة المنوبية، تحقيق: محمد الكحلوي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2011م.
- التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى ابن الزيات (ت 617هـ)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط2، 1997م.
- التميمي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم (ت 603 أو 604هـ)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد، تحقيق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ط1، 2002م.
- الخطابي، أبو سليمان حمد محمد (ت 388هـ)، شأن الدعاء، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق، ط3، 1992م.
- الدباغ، أبو زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري الأسيدي القيرواني (ت 696هـ)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور ومحمد ماضي، مكتبة الخانجي- مصر، المكتبة العتيقة- تونس، د.ط، د.ت.
- ابن زهر، أبو مروان بن عبد الملك (ت 557هـ)، التيسير في مداواة والتدبير، تحقيق: محمد بن عبدالله الروداني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، د.ط، 1991م.
- ابن زهر، أبو مروان عبد الملك (ت 557هـ)، التيسير في مداواة والتدبير، تحقيق: ميشال الخوري، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دمشق، د.ط، 1983م.
- ابن الصباغ، محمد بن أبي القاسم الحميري (ت بعد 733هـ)، مناقب أبي علي سالم التباسي، تح، أحمد الباهي، دار كونتراست، سوسة، ط1، 2012.
- العزفي، أبو العباس (ت 633هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين - مناقب الشيخ أبي يعزى-، تحقيق: أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، المغرب، د.ط، 1989م.
- الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله (ت 714هـ)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م.
- الماجري، أحمد بن إبراهيم (ت في القرن 8هـ)، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح، تحقيق: عبدالسلام السعيد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، 2013م.
- المالكي، أبو بكر عبدالله بن محمد (ت 483هـ)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكلهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.

- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض، د.ط، 2006م.

المراجع:

- بنحمادة سعيد، نظام الشرطة بالغرب الإسلامي، نسقية المؤسسات والممارسات الأمنية، منشورات الزمن، الرباط، د.ط، 2017م.
- البياض عبد الهادي، الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (ق6- 8هـ / 12- 14م)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.
- حقي محمد، الموقف من المرض في المغرب والأندلس، د.ط، مطبعة مانبال، بني ملال، د.ط، 2007.
- دحمور منصور، ظاهرة الولاية وتأثيراتها على مجتمع المغرب الأوسط فيما بين القرنين (06 و09 للهجرة / 12 و15 للميلاد)، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2017م.
- السحيتري صوفية، الجسد والمجتمع -دراسة انتربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد-، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008م.
- سعيد محمد، الولاية والصلاح بإفريقية في العصر الوسيط الأول، مجمع الأطرش، تونس، ط1، 2018م.
- الشاذلي عبداللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من القرن العاشر هجري، مطبعة سلا، سلا، ط1، 1989م.
- العامري نللي سلامة، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب، تونس، ط1، 2001م.
- مزدور سمية، الأزمة والولاية الصوفية في المغرب الأوسط (ما بين القرنين 6-10هـ/12-13م)، مقال منشور ضمن كتاب جماعي مغرب أوسطيات دراسات في تاريخ وحضارة الجزائر في العصر الإسلامي الوسيط، إشراف علاوة عمارة، منشورات مكتبة اقرأ، الجزائر، ط1، 2013م.

الهوامش:

- 1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، ج4، ص 360.
- 2- أبو سليمان حمد محمد الخطابي (ت388هـ)، شأن الدعاء، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، دمشق، ط3، 1992م، ص 4.
- 3- محمد سعيد، الولاية والصلاح بإفريقية في العصر الوسيط الأول، مجمع الأطرش، تونس، ط1، 2018م، ص 325.
- 4- أبو العباس أحمد التادلي (ت في القرن 8هـ)، مناقب السيدة عائشة المنوبية، تحقيق: محمد الكحلوي، منشورات كارم الشريف، تونس، ط1، 2011م، ص 165.
- 5- البرص: "بياض ساطع يكون في البشرة إذا حُكَّ لم يَحْمَرَّ و إذا جُرِح لم يَدَمَّ وهو مما علاجه البتة". ينظر: أبو مروان عبدالملك بن زهر(ت557هـ)، التيسير في مداواة و التدبير، تحقيق: ميشل الخوري، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دمشق، د.ط، 1983م، ص341.
- 6- أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي ابن الزيات (ت617هـ)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط2، 1997م، ص 269.
- 7- منصور دحمور، ظاهرة الولاية وتأثيراتها على مجتمع المغرب الأوسط فيما بين القرنين (06 و09 للهجرة/ 12 و15 للميلاد)، صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2017م، ص 109.
- 8- عبداللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع نماذج من القرن العاشر هجري، مطبعة سلا، سلا، ط1، 1989م، ص116.
- 9- أحمد التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، المصدر السابق، ص160.

- 10- أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني(ت714هـ)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة ببجاية، تحقيق: عادل نويهض، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م، ص76.
- 11- أبو زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري الأسدي الدباغ(ت696هـ)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور ومحمد ماضي، مكتبة الخانجي- مصر، المكتبة العتيقة- تونس، دبط، دبت، ج3، ص68.
- 12- منصور بختي، ظاهرة الولاية وتأثيراتها على مجتمع المغرب الأوسط فيما بين القرنين (06و09 للهجرة/ 12 و15 للميلاد)، المرجع السابق، ص104.
- 13- ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، المصدر السابق، ص233.
- 14- الصرع: " يكون ذلك إذا انصبَّ خلط في منافذ الروح النفساني، وكل خلط غليظ إمّا بلغمياً وإمّا سوداوياً، وإذا سدَّ هذا الخلط الغليظ منفذ الروح اجتمع الدماغ ليدفع عن نفسه ذلك فيتشنج البدن وتضطرب أعضاؤه". ينظر: ابن زهر، التيسير في المداواة والتدبير، المصدر السابق، ص85.
- 15- أحمد التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، المصدر السابق، ص165.
- 16- الجدري: "سبب ذلك ما يكون في دم الطفل من الدم المذموم الرديء، أعني دم الطمث ما اغتذى به في جوف أمه، فعندنا يقوى تدفعه قوة البدن، وكلما طالت مدته في البدن زادت رداءته، وإذا تحرك للإندفاع تكون معه حمى حادة عظيمة، وربما تبع ذلك هذيان وأرق". ينظر: أبي مروان بن عبد الملك بن زهر(ت557هـ)، التيسير في المداواة والتدبير، تحقيق: محمد بن عبدالله الروداني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، دبط، 1991م، ص370.
- 17- أبو بكر عبدالله بن محمد المالكي(ت483هـ)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، ص239.
- 18- أبو العباس العزفي (ت633هـ)، دعامة اليقين في زعامة المتقين - مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق: أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، المغرب، دبط، 1989م، ص50.
- 19- سمية مزدور، الأزمة والولاية الصوفية في المغرب الأوسط (ما بين القرنين 6-10هـ/12-13م)، مقال منشور ضمن كتاب جماعي مغرب أوسطيات دراسات في تاريخ وحضارة الجزائر في العصر الإسلامي الوسيط، إشراف علاوة عمارة، منشورات مكتبة إقرأ، الجزائر، ط1، 2013م، ص177.
- 20- المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، المصدر السابق، ج1، ص319.
- 21- مسلم بن الحجاج النيسابوري(ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض، دبط، 2006م، كتاب الوصية، رقم: 5659، ص768.
- 22- أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي (ت603 أو 604هـ)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد، تحقيق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ط1، 2002م، ج2، ص175.
- 23- محمد بن أبي القاسم الحميري ابن الصباغ(ت بعد 733هـ)، مناقب أبي علي سالم التباسي، تح، أحمد الباهي، دار كونتراست، سوسة، ط1، 2012، ص54، 55.
- 24- أحمد التادلي، مناقب السيدة عائشة المنوبية، المصدر السابق، ص165.
- 25- أبو عبدالله محمد بن اسماعيل البخاري (ت256هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط1، 2002م، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله عبدي أو أمتي، رقم: 2554، ص618.
- 26- صوفية السحيتري، الجسد والمجتمع -دراسة انتربولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد-، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008م، ص298.
- 27- التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد، المصدر السابق، ج2، ص20.
- 28- ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، المصدر السابق، ص391.
- 29- للمزيد حول هذا الموضوع، ينظر: نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب، تونس، ط1، 2001م، ص294، 295.

- ³⁰- التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد، المصدر السابق، ج2، ص75.
- ³¹- نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، المرجع السابق، ص358.
- ³²- المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، المصدر السابق، ج2، ص506.
- ³³- نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، المرجع السابق، ص341.
- ³⁴- أحمد بن إبراهيم الماجري (ت في القرن 8هـ)، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي صالح، تحقيق: عبدالسلام السعيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، 2013م، ج2، ص582.
- ³⁵- محمد حقي، الموقف من المرض في المغرب والأندلس، د.ط، مطبعة مانتبال، بني ملال، د.ط، 2007، ص74.
- ³⁶- العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين - مناقب الشيخ أبي يعزى-، المصدر السابق، ص51.
- ³⁷- عبد الهادي البياض، الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس (ق6 - 8 هـ / 12-14م)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م، ص261.
- ³⁸- صوفية السحيتري، المرجع السابق، ص310.
- ³⁹- سعيد بنحمادة، نظام الشرطة بالغرب الإسلامي، نسقية المؤسسات والممارسات الأمنية، منشورات الزمن، الرباط، د.ط، 2017م، ص197.

إسهامات شيوخ التصوف في عمارة منطقة توات بالجنوب الجزائري Contributions of Sufism elders to the architecture Of the Touat region in southern Algeria

د. محمد بن سويسي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة احمد دراية - أدرار

مخبر الانتماء: المخطوطات الجزائرية في إفريقيا

bensouicim@yahoo.com

تاريخ القبول: 2021/01/16

تاريخ الإرسال: 2020/07/05

الملخص:

لقد نشأت وانتشرت ظاهرة التصوف في منطقة توات، حينما وصل إليها الفقهاء والعلماء وشيوخ التصوف من مختلف مناطق العالم الإسلامي حاملين معهم أفكاراً دينية واجتماعية وتمديدية لتجسيدها في الميدان، وبعد أن استقروا في المكان وتملكوا فيه، شرعوا في نشر تعاليم الإسلام السحاء ومن ثمة المساهمة في تحقيق مقاصد عمارة الأرض وتشبيدهم للقصور والزوايا بمختلف أشكالها وأنماطها وخصوصيتها المعمارية والعمرانية. وقد ساهم في ظهور العمارة الصوفية شيوخ التصوف تحت تأثير جملة من العوامل الدينية، الاجتماعية، الاقتصادية، والبيئية، فأسسوا العماائر والمدن، وفن البناء بأنماطه وأشكاله وهندسته الخاصة بمنطقة توات، ومتضمن أنواع من العماائر كالقصور والزوايا والمساجد ومدارس قرآنية، والأضرحة.
الكلمات المفتاحية: توات، شيوخ التصوف، العمارة، الزوايا، القصور.

Abstract:

The phenomenon of Sufism arose and spread in the Touat region, when Islamic scholars, scholars and elders from Sufism came From different regions of the Islamic world carrying religious, social and civilizing ideas with them to embody them in the field. The purposes of building the earth and their foundation for palaces and zaouia in its different forms, styles, architectural and urban characteristics

Sufi architecture has contributed to the emergence of Sufism elders under the influence of a number of religious, social, economic and environmental factors, establishing buildings and cities, and building art with its own patterns, forms and engineering for the Touat region, and it includes types of buildings such as palaces, zaouias, mosques, Quranic schools, and shrines.

Key words: Touat, The elders of Sufism, Architecture, Zaouia-Ksours.

مقدمة:

بدأت مرحلة جد مهمة من تاريخ منطقة توات، حينما وصل إليها الفقهاء والعلماء وشيوخ التصوف من مختلف مناطق العالم الإسلامي، حاملين معهم طرقهم الصوفية وأفكارهم الدينية والاجتماعية، حصلوا على التقدير والتبجيل والمكانة الرفيعة في المجتمع، واستقروا في المكان وتملكوا فيه وشرعوا في نشر تعاليم الإسلام السحاء، ومن ثمة ساهموا في تحقيق مقاصد عمارة الأرض وتشبيد القصور والزوايا. وقد

أسس الفقهاء وشيوخ التصوف مراكز عمرانية متكاملة الخطط وسط بيئة صحراوية شديدة القسوة، متضمنة عمائر طينية كالقصور والزوايا والمساجد ومدارس قرآنية التي جاءت كلها متوافقة مع البيئة المحلية، ومتميزة من حيث التخطيط والشكل والزخرفة المعمارية.

تعد منطقة توات مركز إشعاع حضاري استقطبت منذ أن أضاء الإسلام أرضها شيوخ التصوف والفقهاء والعلماء، وكانت بمثابة البوابة التي انتقلت منها الطرق الصوفية نحو الجنوب¹، وقد كان دخول التصوف إلى المنطقة بمثابة المحفز الذي ساهم في الإشعاع العلمي والديني، إذ تمكن هؤلاء الشيوخ من خدمة الدين الإسلامي وتعميقه في نفوس أفراد المجتمعات وفي المدن والقصور، وثم تحولت تلك المدن إلى حواضر كبرى. ومثلت مؤسسات الزوايا الجانب المادي العمراني الذي ظهر في المدن وخارجها، وقد كان الأصل في نشأتها وعمارته هي القبائل والعائلات والفقهاء وشيوخ التصوف.

وقد شرع الفقهاء وشيوخ التصوف في تعمير منطقة توات، وتحقيق الاستقرار البشري والتأسيس للعمارة الصوفية المتوافقة مع البيئة الطبيعية، والظروف الاجتماعية، والاقتصادية التي أوجدت بيئة عمرانية خاصة لا نجدها في أي مكان آخر من الصحراء.

واستناداً لذلك يمكن أن نطرح الإشكال التالي: كيف حقق شيوخ التصوف مقصدهم التمدينية

والتعميرية في منطقة توات؟

ومن خلال هذه الورقة البحثية نحاول الإجابة على هذه الإشكالية من خلال تسليط الضوء على دور الفقهاء وشيوخ التصوف في تعمير المنطقة ومدى علاقتهم بالبنية العمرانية العامة في الفضاء الواحاتي، وتبيان مقاصد الصوفية لتعمير منطقة توات، وكيف تمكنوا من تحقيق أهدافهم والقيام بأعباء الاستخلاف، ومن ثم التأسيس لفن البناء بأنماطه وأشكاله وهندسته، وقد وضعنا لدراسة هذا الموضوع خطة قسمناها إلى ثلاثة محاور:

أولاً: توات، التصوف: مصطلحات ومفاهيم.

ثانياً: العوامل المؤثرة في تأسيس العمارة الصوفية.

ثالثاً: نماذج من العمارة الصوفية.

أولاً: توات، التصوف: مصطلحات ومفاهيم

1- تعريف منطقة توات:

تضاربت الآراء حول أصل لفظ توات، إذ يرى عبد الرحمان السعدي في كتابه تاريخ السودان أن توات اشتقاق من لغة التكرور وتعني مرض أصاب رجال حاكم بلاد مالي "كناكان موسى" عند ما كان ذاهباً إلى الحج، فسمي المكان بذلك المرض "توات". وأما محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق فيرى أن الكلمة هي دلالة على "الاتوات" التي كانت تقبضها دولة الموحدين من أهل توات بينما يذكر مولاي أحمد الطاهيري أنها سميت كذلك أي توات لأنها تواتي للعبادة أي تليق بها.

وقد تداول اللسان المحلي وكذلك المصادر التاريخية كلمة توات منذ فترة قديمة، وقصدوا بها الواحات الغربية القريبة من وادي مسعود². وتقع هذه المنطقة في أقصى الجنوب الغربي للصحراء الجزائرية، يحدها من الشمال العرق الغربي الكبير ومن الجهة الشرقية هضبة تادمايت، ومن الجنوب صحراء تنزروفت وهضبة مويدير ومن الغرب وادي الساوره ثم وادي مسعود.

وقد تشكلت المنطقة تاريخياً من أربعة مقاطعات كبرى متميزة ثقافياً، هي قورارة التي تقع في الشمال وأكبر مدنها مدينة تميمون، وتيدكلت في الجنوب وأهم مدنها أولف وفي الوسط بين المقاطعتين

توجد توات الوسطى، وأكبر مدنها أدرار، وفي أقصى الجنوب مع حدود دولة مالي توجد مدينة برج باجي المختار.

إن مظهر شبكة القصور وتشكيلها العمراني العام للمنطقة هي عبارة عن سلسلة من القصور القديمة التي يتجاوز عددها 300 قصر تحاذي معظمها الوديان الجافة، وادي الساورة ووادي مسعود، وتمتد على مسافة 200 كلم من الشمال إلى الجنوب. وقد أشار عبد الرحمان ابن خلدون إلى عمران المنطقة فقال: "وطن توات به قصور عديدة تناهز المائتين آخذة من الغرب إلى الشرق، وآخرها من جانب الشرق يسمى تمنطيط وهو بلد مستبحر في العمران وهو ركاب التجار المتمردين من الغرب إلى بلاد مالي من السودان"³.

2- مفهوم التصوف ونشأته:

التصوف لغة: اختلف الباحثون في معنى التصوف لغة واصطلاحاً منها:

أن التصوف مشتق من الصوف يقال تصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمص إذا لبس القميص، وغالبا الصوف هو لباس المتصوفة لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب⁴.

والقول بأن التصوف مصدره لباس الصوف، هو الرأي الذي يؤيده ابن تيمية، فيرى أنه يرجع إلى الصوف الذي يلبسه الزهاد خشية وزهداً⁵. ولفظ تصوف لم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من بعدهم، ولم يعرف الناس إلا العباد والزهاد والسياحيين والفقراء ذلك أنهم نسبوا إلى صحبة رسول الله صلى عليه وسلم ولم تعرف كلمة صوفي إلا في عهد الحسن البصري، حيث قال رأيت صوفيا في الطوائف فأعطيته شيئا فلم يأخذ وقال معي أربعة دراهم ويكفيني ما معي⁶.

ومنهم من يرى أن اشتقاق اللفظ نسبة إلى صفاء القلوب ونقاء أسرارها، فالصوفي من صفا قلبه لله، وقيل سبب تسميتهم بلفظ التصوف لصفاء أسرارهم وتلقاء آثارهم، وقيل: سموا بذلك لأنهم في الصوف الأولى بين يد الله - عز وجل - حيث ارتفعت هممهم إليه - تعالى - فاقبلوا بكل إخلاص عليه⁷.

التصوف اصطلاحاً: وعرف التصوف قديماً بأنه ظاهرة دينية واجتماعية تعني إقبال الناس على ترف الحياة والتمسك بالعبادات ومجاهدة النفس ومحاولة إدراك الحقيقة⁸، والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها⁹.

والتصوف وان اختلفت ألفاظه ومبانيه فان معانيه متقاربة، ويعرفه البعض علم أخلاق وسلوك ومعاملة، كما يسميه البعض "علم الأخلاق" والبعض الآخر "مقام" الإحسان¹⁰. والتصوف نوعان تصوف سني وتصوف فلسفي، فبالنسبة للأول تميز خلال القرنين الأولين للهجرة بمظاهر الالتزام بأوامر الله ونواهيه والافتداء بحياة النبي ﷺ. وأما التصوف الفلسفي نشأ عند اهتمام الصوفية بعلم الكاشفة التماسا لمعرفة الله واكتساب علومه والوقوف على حكمته وأسراره¹¹.

3- نشأة التصوف وتطوره:

ليس لنا أن نغوص الآن في تاريخ ظهور التصوف والصوفية في بلاد الإسلام، ولكن بالرجوع إلى بعض المصادر التي تحدثت في هذا الموضوع، فهي تجمع على أن ظهور التصوف كان قبل أن تكتمل المائة الثانية للهجرة لأن صحابة رسول الله ﷺ كانوا يعرفون باسم الصحابة وبعدهم عرفوا بالتابعين ثم تابعي التابعين. وقد اتخذ التصوف مظهر الزهد والتقشف وترك الحياة الدنيا والتفرغ للعبادة الفردية.

وقد بدأ التصوف في شكل حركة زهدية، إلا أن التطورات التاريخية أدت إلى الانتقال من الزهد إلى التصوف، وانطلاقاً من المائة الثانية للهجرة الموافق للثامن ميلادي إلى المائة السابعة للهجرة الموافق

لثالث عشر ميلادي تطور التصوف إلى علم ونظام عبادة. وخلال العصر الأموي زاد امتداده واشتدت قوته، حتى وصل في العهد العباسي إلى مرحلة التعدد والتنظيم الجماعي للمتصوفة¹².

ويجد الباحث عند محاولته حصر أسباب انتقال التصوف من المشرق الإسلامي وانتشاره في بلاد المغرب أنها عديدة، ولعل من بين أهمها التواصل الذي حصل بين بلاد المشرق والمغرب بدافع طلب العلم وأداء مناسك الحج، الأمر الذي أتاح لكثير من المغاربة الاتصال بأعلام التصوف عن طريق التلمذ علي أيديهم والاطلاع على مذاهبهم¹³.

وقد بدأت ظاهرة التصوف في الانتشار ببلاد المغرب الأوسط والتوسع نتيجة إرهابات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية تمخض عنها ميلاد الحركة الصوفية التي بدأت معالمها تتضح في القرن السادس الهجري الموافق الثاني عشر الميلادي¹⁴. وكان ذلك نتيجة التطورات التي حدثت في بلاد الإسلام وتطور التصوف إلى علم ونظام شديد في العبادة، هذا إلى جانب أسباب أخرى لانتشار التصوف، منها على الخصوص الجدل الذي أثارته كتابات الإمام الغزالي خاصة كتاب إحياء علوم الدين داخل المجتمع المغربي، حيث كان لسياسة المرابطين الراضية لذلك أثر عكسي بزيادة الإقبال على التصوف في كنف الدولة الموحدية¹⁵. هذا بالإضافة إلى انتشار الرباطات والثغور بسواحل بلاد المغرب الإسلامي التي كانت تهدف إلى الدفاع عن السواحل من الغارات الخارجية التي كانت أكثرها صليبية، فتمددت ظاهرة التصوف من خلال تلك الرباطات التي أنشأها المرابطون والتي كانت عبارة عن مراكز لانطلاق عن البلاد والجهاد.

وقد لعبت الطرق الصوفية دوراً بارزاً في تاريخ منطقة توات، حينما وصل إليها شيوخ التصوف والفقهاء والعلماء والأولياء الصالحين الذين وجدوا التقدير فيها والاحترام والتبجيل في المجتمع، حيث بادروا إلى نشر أفكارهم ومبادئ طرقهم والعمل على تحقيق السعادة الروحية ومن دون شك السعادة المادية ولو بالشيء القليل¹⁶، كما كان لهؤلاء الصوفية تأثيرهم في الجانب الروحي والثقافي والاجتماعي للمجتمع، فأصبحوا مقصداً للراغبين والمتعلقين بالدين وفق المذهب المالكي. وكنتيجة لكل ذلك تمكنوا من تأسيس زواياهم التي لقيت الاحتضان والترحيب بين أفراد المجتمع في توات، التي مكنتهم من تعبئة أفراد المجتمع للتعاون وفعل الخير¹⁷، وبالطبع وجدت أيضاً السبيل لخدمة الإسلام وتنوير الأذهان، وقد ساهم ذلك في ارتكاز الطرق الصوفية وتثبيت فروعها في المنطقة غير محددة لا لمكان ولا زمان عملها ونشاطها.

ولظاهرة التصوف علاقة بالعمارة والعمران في المجال الصحراوي عامة وفي منطقة توات خاصة، لأن شيوخ التصوف اعتبروا أنه بتحقيقهم لعمارة الأرض يتحقق الإنتاج الاجتماعي المتكامل بكل مقوماته الاقتصادية والسياسية، لأنه كما يرى بعض الباحثين لا ينبغي النظر إلى العمارة والعمران البشري باعتباره مقتصر على فن البناء بأنماطه وأشكاله وهندسته الموروثة والمحدثة بل يعني بالمفهوم الإسلامي القيام بأعباء الاستخلاف وفق فلسفة الإسلام الكونية¹⁸.

4- العوامل المؤثرة في تأسيس العمارة الصوفية

هناك عوامل مختلفة تحكمت في نشأة العمران الصوفي منها ما يرتبط بالعامل الديني وضوابطه الشرعية، ومنها ما له علاقة بالعامل الاجتماعي والاقتصادي، وأخرى بالعامل البيئي الذي له دور كبير

في تشكيل البيئة العمرانية، خاصة المناخ الذي يؤثر بشكل كبير في العمارة، إذ أن هناك اختلاف بالنسبة لمواد البناء المستخدمة في المناطق الحارة عنه في المناطق الباردة¹⁹ :

العامل الديني: من أجل عمارة الزوايا والقصور في منطقة توات، ارتكز شيوخ التصوف على أفكارهم الدينية، التي استمدوا أسسها من الشريعة الإسلامية، ومن حسن اختيار الأرض المناسبة لتعمير المكان، وهذا ما أكد عليه الله تعالى في محكم التنزيل: "اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَمَنَّ اللَّهُ رَبُّكُمُ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (غافر: 64). وقد وجد هؤلاء الشيوخ المكان المناسب للاستقرار في المنطقة، لأنها غالبا ما توفر الأمن والأمان، وهي بعيدة عن مسرح الأحداث، بالإضافة إلى توفرها على الضروريات الأساسية، كالماء الذي يعد شريان الحياة.

لقد ظلت توات منطقة جذب واستقرار لمختلف الجماعات البشرية الوافدة منذ زمن بعيد، ولعل من أهم الوافدين إليها شيوخ الصوفية والفقهاء الذين قدموا من وجهات مختلفة سواء من المغرب أو المشرق الإسلامي محملين بزاد من العلم والثقافة العربية الإسلامية وأفكار دينية ودنيوية، وكانت مقاصدهم بالدرجة الأولى أن يجعلوها حقيقة تمدنية تعود بالنفع على كافة أفراد المجتمع. وكنيجة لكل ذلك قام هؤلاء الفقهاء والشيوخ ببناء زواياهم واتخاذها أماكن للخلوة والتعبد بجانب تخصيص أجزاء منها للتدريس وتلقين القرآن الكريم وتمكين الطلبة والمسافرين للإقامة فيها، وبالتالي بسط سيطرتهم وتطويع المجال القفر.

وما من شك أن قيم التراث الإسلامي وهي العنصر الثابت المنبثق من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وبقية مصادر التشريع كالأحكام والتشريعات، لها تأثير على تأسيس العمران الصوفي، وعاملا أساسيا في الاستقرار ونشأة القصور، لأن هذا هو السياق الذي تأسست من خلاله عدد من المدن منذ ظهور أوائل المدن في بلاد الإسلام. كما أن القيم الشرعية المنبثقة من الدين الإسلامي لا تقتصر دوافعها فقط في تأسيس المدن والقرى والقصور بل كذلك في تطورها ومورفولوجيتها وفي استعمالات الأرض وتوزيعها وأنظمة شوارعها²⁰.

لقد كان الهدف الأول لرجال التصوف والفقهاء عند بنائهم الزوايا في منطقة توات أن يقيموا مكان للخلوة وإقامة العبادات، وأن يجعلوا هذه المنشآت في الصحراء التجسيد الفعلي لعمارة الأرض، وبالتالي الابتعاد عن أعين السلطة السياسية في الشمال التي كانت تترقب كل حركة دينية ولو كان مسعاها في الصالح العام. وكانت الزوايا تؤسس غالبا من أمر يصدر من شيخ الطريقة لتلاميذته كتنويع لعملية مسارية للحفاظ على الطريقة الصوفية ونشرها، ومثل ذلك الزوايا العديدة التي أقامتها الطرق الصوفية في منطقة توات، وأقدمها الطريقة القادرية التي تنسب للشيخ عبد القادر الجيلالي، والطريقة الشاذلية، والموساوية للشيخ أحمد بن موسى والمتفرعة من الشاذلية، والتجانية، والسنوسية.

العامل الاجتماعي: والى جانب العامل الديني المؤثر في تأسيس العمارة الصوفية، نجد الدافع الاجتماعي، الذي كان له أيضا تأثير في هذا الشأن، ويستمد العامل الاجتماعي مضمونه من التشريع الإسلامي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمن الأحكام القرآنية قول الله تعالى في محكم التنزيل: "خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" (الأعراف: 199)، وهذا بمثابة توجيه إلى تنظيم الحياة في المجتمع الإسلامي سواء داخل المدينة الإسلامية، أو القصر، أو أي تجمع عمراني. وعلى ذلك فقد

اجتهد الصوفية في التمكين لهذه التشريعات والضوابط وتجسيد نوع من العمران الصوفي الذي ظهر في توات على شكل زوايا الصوفية التي انتشرت بشكل واسع والقصور المرتبطة بها. وكانت مقاصد شيوخ التصوف منذ وقت طويل هي محاولة الهيمنة على الخلاء وتدجين المتوحش وتطوير المجال القفر في منطقة توات. وهذا هو نفسه السبيل الذي اتخذه المتصوفة في عموم بلاد المغرب الإسلامي عندما قاموا بالبناء والتشييد ومحاربة الخلاء وجلب الخضرة والماء والنماء، وأدركوا أن الضرورات الوجودية التي تربط الإنسان بأصله الطيني الكوني هي أساس التنمية والحضارة بدل الإغراق في كماليات العمران في الوقت الذي تجف فيه الآبار وتنتشر البداوة وتتقلص الحضارة حتى لو طغت مظاهر التمدين²¹.

العامل الاقتصادي: يرى كثير من الباحثين أن الثراء الاقتصادي لبعض المدن في بلاد المغرب تلازم مع ظهور التصوف الإسلامي وخاصة الحركية والنشاط التجاري الذي شهدته تلك المدن، وعلى غرار مدينة تلمسان برزت مدن بجاية وطبنة والزاب والأوراس ومسيلة وتقرت وورجلان، وقد أدى ذلك إلى حركة كبيرة في النشاط الاقتصادي وإلى تحول الناس إلى الاهتمام بالمال فاختلف التوازن الاجتماعي لصالح الأثرياء والتجار وأضحى أساس الوجود حتى سادت فكرة الاهتمام بالدنيا وزينتها، مما أدى إلى ظهور أفكار تدعو إلى الزهد في الدنيا فظهر الصالحاء الزهاد الذين دعوا إلى التجرد من الدنيا.

وقد برزت إلى الوجود عائلات عريقة مارست النشاط التجاري واشتهرت بالغنى ويسر الحال أهمها عائلة المقرئ²²، التي اشتهرت بالتجارة الواسعة للذهب في الواحات والحواضر الصحراوية²³، فقد مهدوا طريق الصحراء بحفر الآبار وتأمين الطرق واتخذوا طبلا للرحيل وراية تقدم عند المسير وعقدوا الشراكة فيما بينهم، فوجد أسرة عبد الرحمان بن أبي بكر علي المقرئ الذي اشتهرت ذريته بالتجارة فابنه الأكبر عبد الرحمن كان مستقرا بسجلما²⁴.

وقد أنشأ أبناء يحيى بن عبد الرحمن المقرئ وهم خمسة شراكة تقوم بين مدن سجلماسة وولاتن، فتمكنوا من تكوين ثروة كبيرة من تلك التجارة، وقد دفعهم هذا النشاط إلى اقتناء الكثير من الكتب والاهتمام أكثر بالجانب العلمي والديني²⁵.

وأدى اهتمام وتشجيع شيوخ التصوف للمعاملات التجارية المختلفة إلى زيادة الإنفاق على مؤسسات الزوايا والطرق الصوفية، وسار على هذا المنوال فئة من المتصوفة والمريدين²⁶ وأصحاب الزوايا الذين كانوا يبنون الزوايا وينفقون عليها من أموالهم، مثل الشيخ سيد علي بن حنيني (1115هـ/1705م). وكان شيخ زاوية زاجلو الذي كان له تسعمائة جمل تتاجر في بلاد السودان، قد خصص ربعها كلفة نفقة على زاويته، وأيضا أبو الأنوار بن عبد الكريم التنيلاني (1168هـ/1755) الذي اشتغل بالتجارة بين توات والسودان الغربي والذي اشترى بساتين ومياه وبنى زاوية في مدينة أولف بعد عودته إلى منطقة توات²⁷. وعلى ضوء ذلك فإننا نستنتج أن مقاصد شيوخ التصوف والفقهاء كانت عمل الخير كإطعام الطلبة والمريدين وعامة الناس وتوفير الأمن الغذائي، والترفيه عن الناس عبر استصلاح الأراضي، وشق السواقي في الفلاحة وغرس البساتين، والمشاتل وإدماج كل هذا ضمن التربية الصوفية، وتقديم الخدمات المتعددة، وفتح أبوابها للفقراء وأبناء السبيل والمسافرين، أين يجدون المأوى والمأكل²⁸، وكل ذلك في بيئة عمرانية متكاملة.

العامل البيئي: ينحصر موقع منطقة توات ضمن بيئة طبيعية لها خصوصية التضاريس الصحراوية الصعبة وقسوة المناخ، فالمنطقة تندرج في أقصى الجنوب الغربي للجزائر وتحديداً في

منخفض وادي الساوره، وهي المنطقة المعروفة بدرجة حرارتها العالية وجفافها الشديد طوال فصول السنة، وقد وصف لنا مخطوط نسيم النفحات جغرافية وتداريس المنطقة فيقول: "توات أرض ذات سباح كثيرة الرمال، والرياح، لا يحي بها جبال، ولا أشجار شديدة الحرارة المفرطة، لا يكاد ينبت فيها إلا النخيل، وبعض الأشجار القليلة...."²⁹، ومن جراء ذلك فقد انعزلت المنطقة شبه كلياً عن الشمال، ولكن بالرغم من ذلك فقد استقر الشيوخ والفقهاء والعلماء وتأقلموا مع الهدوء والخلوة التي يوفرها المكان ومن ثم التفرغ للعبادة.

وتشير الكثير من المصادر التاريخية أن منطقة توات كانت مقصد للجماعات البشرية والقبائل وشيوخ التصوف، بسبب جاذبية موقعها الذي يتوسط الصحراء بين مدن الشمال وحواضر إفريقيا جنوب الصحراء، حيث اتخذتها تلك المجموعات الوافدة ملجئ لها، لأنها بمثابة مركز متقدم استراتيجي ومنطقة عبور بين الأقطار والحواضر الإسلامية، ولذلك شُيدت فيها القصور والزوايا على ضفاف الوديان والآبار الجوفية التي توفر المياه الضرورية، لأن الماء شكل أهمية في حياة أي استقرار وتجمع سكاني في الصحراء.³⁰

والواقع أن تأثير الظروف البيئية في منطقة توات كان واضحاً على جميع الأصعدة، بحيث حدد أنماط القصور، مثل قصور الوادي الحصينة التي توجد غالباً محاذية لمجاري المياه والوديان القديمة الجافة، والقصور التي تشكلت بالقرب من السبخات وعلى حوافها وهي أكثر انخفاضاً من غيرها، وأخيراً القصور القريبة من الكثبان الرملية، وفيما بعد تحولت تلك المراكز العمرانية الحضرية إلى مراكز علمية دينية بعد أن أسست بجوارها فضاء التصوف كالزوايا والمساجد والمدارس القرآنية فنهضت بدورها الديني والعلمي وساهمت في تثبيت الإسلام في المنطقة وطم نشره في حواضر السودان الغربي.

5- مكونات العمارة الصوفية وخصائصها:

الزواوية: تُعد عمارة الأرض من المقاصد الأولى لشيوخ التصوف، أرادوا من خلالها التقرب إلى الله تعالى، وتنافسوا في إقامة الزوايا لما فيها من الأجر والثواب والبركة حتى أصبحت موضة ذلك العصر ولا يرضى أحد من الشيوخ إلا بزوايته كنوع من التعبير عن الذات، وكانت لتلك الزوايا أوقاف وأملاك وجد فيها طلبة العلم مأوى تعينهم على التحصيل والتفرغ لطلب العلم كما وجد فيها المسافرين الراحة النفسية من تعب السفر.

وتوسع عمران الزاوية إلى قصر متكامل العمران، يعني أن الزاوية انتقلت من أطراف المدن إلى داخلها بعد أن كانت في أماكن منعزلة لتلحم مع التجمعات السكنية العمرانية وطم تندمج في النسيج العمراني العام، وقد مرت الزوايا بعدة وظائف مع تغير موقعها من خارج المدن إلى داخلها، فقد بدأت مثلاً بإيواء الحجاج والمسافرين الواردين وعابري السبيل عليها عبر الطرق البرية المؤدية للمشرق الإسلامي³¹، وهذا الذي لوحظ في كثير من الأماكن خاصة في مدن وقرى الريف في المغرب الأقصى حيث أضيفت الزوايا إلى النسيج الحضري للمدن والقصور، وهذا الذي ظهر في عديد المناطق وحواضر إفريقيا جنوب الصحراء³².

كما كانت للزوايا نظامها الداخلي وقوانينها التي تسيروها، يضعها مؤسسها ويسهر على تطبيقها من خلال موثيق ثلاثة هامة ضرورية في تأسيس أي زاوية في المنطقة، وتعد وثيقة التملك أول الوثائق، وهي بمثابة عقد الملكية يعين فيها بشكل دقيق أملاك الزاوية وحدودها، والوثيقة الثانية هي وثيقة خاصة

بوقف الأملاك وتعيينها شخصيا من طرف شيخ الزاوية بعد شراء الأملاك، وأما الوثيقة الثالثة، تتمثل في القانون الداخلي الذي يسير الزاوية، حيث توضح فيه المهام الكاملة لشيخ الزاوية³³. من المعروف أن الزوايا في الجزائر لها أنواع حسب ظروف نشأتها والوظائف التي تؤديها، فنجد الزاوية البسيطة، والزاوية الولي التي تؤسس حول ضريح ولي صالح أو الشيخ المؤسس، وهناك الزاوية الطرقية التي تنتسب إلى طريقة صوفية معينة. ويكون تصميمها العام في المنطقة عبارة عن مجموعة من المباني أهمها القسبة أو القصيبة التي تمثل نواتها، ويحيط القسبة المرافق الأخرى كالمسجد والضريح والمدرسة والمسكن ودار الشيخ، وكذلك البساتين والفقارة ومحصر الحيوانات والمخزن والرحبة، وعلى كل حال كان التنظيم العمراني للزاوية متداخل مع خصوصية البيئة المحلية والأهداف الدينية الصوفية لمؤسسة الزاوية خاصة من حيث التشكيل العمراني العام للزاوية.

القصور والقصبات: تُعد القصور والقصبات من المنشآت البارزة التي تميز الفضاء العمراني في منطقة توات، من خلال بنيتها المنتظمة ذات الاستحكامات المختلفة من أسوار وأبواب ضخمة وأبراج ركنية وخنادق. فهي بمثابة الفضاء المشترك المغلق المقسم إلى مساحات وفراغات موزعة توزيعا نوعيا تشترك فيه مجموعة بشرية ذات المصلحة الواحدة أو الانتماء الواحد القبلي والعشائري أو الأسري تخزن فيه المحاصيل الزراعية الموسمية³⁴.

لقد تأسست القصور والقصبات في منطقة توات على يد شيوخ التصوف والفقهاء، مثل قصر سيد البكري الذي يعد في نفس الوقت مقر زاوية مشهورة، تأسست سنة 1117هـ/1705م من طرف البكري بن عبد الكريم والذي جعل ابنه محمد وصيا عليها³⁵، وهي عبارة عن مجموعة من القصور والقصبات المتناثرة بين قصور تمنطيط وتيمي في توات الوسطى، وكذلك قصر زاوية كنتة الذي تأسس من طرف الشيخ أحمد الرقادي، ويتكون من مجموعة من المرافق المعمارية قصبات قديمة والضريح والمقبرة والأحياء السكنية والكل محاط بواحة النخيل. وبالإضافة إلى ذلك قصور زاوية الرقاني التي تعد من الأمثلة الواضحة عن الدور الذي قام به شيوخ التصوف في بناء القصور القديمة بالمنطقة، ويرجع الفضل في تأسيس قصور الزاوية إلى مولاي عبد الله الرقاني (توفى قبل 1160هـ الموافق ل1747م)³⁶، الذي شيد القسبة والمسكن والمسجد، حتى أصبح قصر زاوية الرقاني له شأن كبير بين قصور منطقة توات. كما وجب الإشارة إلى إحدى أقدم الزوايا المشتتة على مجموعة من القصور والقصبات بواحة تيمي وهي زاوية مولاي سليمان بن علي بأولاد وشن (توفى في 670هـ)، وقد اتفق المؤرخون على أسبقيتها عن جميع الزوايا في توات. ولعل من أشهر الزوايا في المنطقة التي تنسب إلى الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي زاويته التي أسسها في قصر بوعلي، والشيخ المغيلي يعد من كبار علماء القرن التاسع الهجري، جاء إلى تمنطيط في عام 882هـ، اشتهر بعلمه الوافر ورأيه الثاقب وقد اتخذ من توات مركزا لنشاطه الأدبي ومنطلقا لنشر الإسلام في مناطق الحوصلة الوثنية بالسودان الغربي³⁷.

لقد شكلت القصور تجمعات عمرانية تلاهمت مع البيئة الطبيعية للمنطقة، ثم تطورت تلك القصور من الناحية العمرانية إلى واحات تتشكل من الوحدات السكنية والقصبات المحصنة التي شيدها بعض الشيوخ والعائلات والقبائل والتي غالبا ما تأخذ اسمها. وأما بالنسبة للتخطيط العمراني، فتوجد منها الدائرية والمربعة والمستطيلة وجميعها محصنة بأسوار عالية وأبراج في الأركان وخندق يحيطها عميق وأملس يعيق أي تقدم للعدو نحو أسوار القصر. ويحتوي القصر على عدد من المرافق من بينها القسبة

التي تحتل موضع هام داخل النسيج العمراني للقصر بحيث تكون في مركز القصر، والزاوية هي مركز النشاط داخل الزاوية لأن فيها بيت شيخ الزاوية وهو المركز السياسي والروحي للزاوية.

المساجد: تُعد المساجد من بين المنشآت المعمارية الهامة التي توجد في معظم الزوايا والقصور، بحيث أنه لا يمكن تصور بناء الزاوية بدون مسجد خاص للشيخ الزاوية، يتخذ مكانا للعبادة والإعتكاف وتحفيظ القرآن الكريم ولقاء الطلبة المریدین وتبليغهم أسس الطريقة الصوفية.

ومن الأعمال التي أولاهها أهل التصوف أهمية كبيرة هي بناء المساجد، والإكثار منها سواء في الزوايا أو خارجها وحسن اختيار موقعها المناسب، الذي غالبا ما يتوسط الأبنية حتى يسهل التواصل بين مختلف فضاءات القصر أو الزاوية. وعديدة هي المساجد التي أسسها الفقهاء والشيوخ بمنطقة توات ونذكر على سبيل المثال المساجد الأثرية بقصر تمنطيط وأقدمها الجامع العتيق بتايلوت، الذي أسسته قبائل لمتونة أحفاد يوسف بن تاشفين المرابطي³⁸، ومسجد القاضي سالم العصموني، الذي يقع في حي تاهقة بقصر تمنطيط، هذا وتزخر قصور كثيرة بمساجد أثرية ذات قيمة معمارية وفنية مثل مسجد زاوية كنتة الخاص بالشيخ أحمد بن علي، الذي بناه الكنتيون وهو عبارة عن بيت للصلاة تحتوي على محراب ومسقوفة بجذوع النخيل ويرتكز على أعمدة طينية دائرية عددها 32 عمود.

ظلت المساجد والجوامع منذ فترة طويلة المنشآت الأكثر أهمية في القصور والزوايا، ونتيجة لذلك كثر بنائها، حيث نجد مسجد واحد على الأقل في كل قصر وأحيانا أكثر من مسجد في نفس القصر. وقد تميزت تلك المساجد التي أنشأها الشيوخ والفقهاء بالبساطة بحيث أن مادة بنائها الأساسي الطين والطوب وجذوع النخيل المتوافقة مع البيئة الطبيعية للمنطقة، ومن أهم مكونات المسجد، بيت الصلاة والصحن والمئذنة والسطح وبيت الوضوء. كما أن المساجد اتخذت مواقع مختلفة في القصر أو في الزاوية، فأحيانا نجدها في المدخل أو في وسط القصر وإلى جانبه المرافق الأخرى.

المدارس القرآنية: إن التسمية الأكثر تداولاً للمدرسة في المنطقة هي "الجامع" نسبة إلى مسجد الجمعة الذي تؤدي فيه الصلوات الخمسة وصلاة الجمعة، وفي الأصل مدرسة تحفيظ القرآن تقع فيه أو بجانبه، كما تعرف بالكتاب وجمعها كتاتيب وهو المكان الأول الذي يجتمع فيه الصبية الصغار لتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، كما أنها سميت بالأقربيش³⁹، وهذه التسمية زناوية الأصل، تدل على الحجرة التي توجد بجانب المسجد وهي مخصصة لقراءة القرآن الكريم وتحفيظه.

لقد حظيت المدارس القرآنية باهتمام كبير من طرف المجتمع وخاصة الشيوخ والفقهاء الذين أسسوها، إذ خصت بنظام تعليمي متكامل، حيث تدرس فيها مجمل العلم المعارف من حفظ للقرآن وتعليم الفقه وأصول الدين والعلوم النقلية الأخرى، وقبل هذا كانت المدرسة تشترك مع المسجد والزاوية في الوظيفة وهي التعليم ولذلك كان هناك تداخل في مفهوم هذه المنشآت الدينية والتعليمية، وكما وضح ذلك الأستاذ أبو القاسم سعد الله انه في كثير من الأحيان كانت بعض المساجد تابعة لزوايا معينة، وزوايا اتخذت وظيفة المدارس ألحقت بها أماكن إقامة الطلبة، فكثيرا ما أشارت النصوص الوقفية إلى تأسيس زاوية وجامع ومدرسة في نفس الوقت، يعني أن التداخل يظهر في الاسم والوظيفة معا⁴⁰.

وبالنسبة للتخطيط المعماري للمدرسة، فالمعروف عنها أنها ذات تخطيط بسيط، لا يزيد عن حجرة أو حجرتين متجاورتين، وقد يتطور أحيانا بشكل آخر حسب أهمية الزاوية والقصر الذي أقيمت فيه، وكذلك حسب المكانة التي يحضى بها شيخها أو القائم عليها، وإمكاناتها والعلوم التي تلقنها، وهذا ما وقفنا عليه في إحدى أهم المدارس القرآنية في منطقة توات، التي خرجت نخبة من العلماء على رأسهم العالم

الفقيه الشيخ محمد بلكبير، وهي المدرسة المشهورة بمدرسة سيدي أحمد ديدي بقصر تمنطيط، وكان تخطيطها يتألف من قاعتين بها أقواس وبجانبيها حجرة صغيرة مخصصة لجلوس الشيخ تسمى خلوة الشيخ وفيها خزانة الكتب المخطوطة.

وفي ضوء ما ذكرناه نستنتج أن المدرسة القرآنية قد تكون إما جزء من الزاوية أو تلتحق بمسجد القصر، أو تكون مستقلة عنهما، وفي كلا الحالتين، المدرسة من المنشآت المعمارية التي أولها شيوخ الزوايا أهمية كبيرة لأنها مكان تلقين العلوم الشرعية وأتباع منهج الطريقة وأورادها تردد فيها ويقام فيها طلبة الزاوية حتى أصبحت المدرسة واجهة الطريقة الصوفية.

البيوت: يعد مسكن الشيخ أو دار الفقيه أول الأمانة التي تؤسس في الزاوية عند شروع شيخ الزاوية في بناء زاويته، وهي بمثابة الدار الخاصة به، للإقامة وتسيير شؤون الزاوية، تتمتع بقيمة دينية ومعنوية، ولذلك يتم اختيار مكانها بعناية كبيرة، حتى تجاور المسجد والمدرسة ليسهل التواصل مع المراكز الأخرى سواء الدينية أو الروحية.

تزيد مساحة دار الفقيه عن الدور العادية في الزاوية أو القصر، بحيث تتكون من المدخل والسقيفة ودار الضياف والساباط والصحن والغرف والمخزن وخلوة الشيخ والسلم الذي يؤدي السطح، والأمثلة كثيرة عن بعض البيوت التي تم تشييدها في القصور والزوايا من المناسب ذكر أحدها هنا، وهي الدار الكبيرة بزاوية كنته التي هي في الأصل من أملاك الشيخ علي بن أحمد الرقادي الذي أسسها منذ القرن السابع عشر الميلادي⁴¹، ويتألف هذا البيت من عدة مرافق كالصحن وحوض تجمع الماء، والساباط، والحوش، والغرف، والمطبخ، وبيت الوضوء، والأروقة، وخزانة الكتب، وخلوة الشيخ وغيرها من المرافق. وأما فيما يخص البيوت العامة في الزاوية فتأخذ الشكل البسيط لعامة الناس، يعني لا يختلف عن البيوت العادية، وتحتوي على نفس العناصر المعمارية أهمها المدخل والسقيفة والصحن والغرف.

الأضرحة: تعد الأضرحة من العمائر الجنائزية البارزة التي شاع بنائها في توات، فنادرًا ما نجد

قصر لا يحتوي على ضريح ولي صالح، وقد شيدت الأضرحة على قبور أولياء الله الصالحين والعلماء والمتصوفة، ويقوم تصميمها العام على قبة مخروطية الشكل وهي السمة البارزة لها. وأما عن أسباب انتشارها، هو الاحترام والتبجيل الذي خصه المجتمع لأولياء الله الصالحين في المنطقة خاصة مع وصول الأولياء، والعلماء والفقهاء، وانتشار حركة التصوف وطرقها.

وفيما يتعلق بالشكل المعماري العام للأضرحة فتميزت بأشكالها المتنوعة، فنجد خمسة أنواع رئيسية من حيث تخطيطها وشكل قبابها: أضرحة ذات غرفة جنازية مسقوفة بقبة مخروطية، وأضرحة مسقوفة بقبة مخروطية تحيطها رحبة، وأضرحة عليها قبة مخروطية بسيطة، وأضرحة عبارة عن حويطة غير مسقوفة، وأضرحة بسيطة محاطة بجدار قصير مع وجود شكل مخروطي على أحد جوانب القبر⁴².

وكان بناء الأضرحة في مواقع مختلفة في القصر، فقد نجدها في وسط النسيج العمراني للقصر أو حوله، وأحياناً بين بساتين النخيل، وملحقة بالمساجد. وغالباً ما نجدها في المقابر القديمة، هذه الأخيرة أخذت جانب كبير من الأهمية في المجتمع التواتي، لأنها الدار الآخرة، ومن ثم كانت تلك الأضرحة مزاراً للسكان في المناسبات الدينية خاصة في موسم الزيارات وهي عبارة عن تجمع احتفالي ديني سنوي يقام في عموم منطقة توات.

خاتمة:

وفي خاتمة هذه الدراسة نستخلص أن شيوخ الصوفية قد سعوا منذ البداية إلى تحقيق مقاصد دينية وتمديدية في منطقة توات، والتنافس في التقرب إلى الله عز وجل ونشر تعاليم الإسلام السمحاء وفي عمارة الأرض، وبالفعل تمكنوا من انجاز ذلك على أرض الواقع، تحت تأثير جملة من العوامل الدينية والبيئية والاجتماعية الاقتصادية، فكانت النتيجة تأسيسهم للزوايا والقصور والقصبات والبيوت والمدارس والأضرحة ومنشآت أخرى التي انتشرت في ربوع منطقة توات.

ومجمل القول أن المقاصد التي سعى إليها الشيوخ والمتصوفة والعلماء والفقهاء تجسدت في تعمير المكان في جوانبه التمديدية والعمرانية والمعمارية، وكذلك في تلقين الدين الصحيح في أوساط المجتمع ونشر الثقافة العربية الإسلامية، من خلال مراكز للإشعاع الحضاري التي ذاع صيتها في العالم الإسلامي، التي تبوأ مركز الريادة في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء. وأن هذه المنشآت الصوفية لازالت شاهدة عليهم إلى الوقت الراهن، بالرغم من تعرضها إلى مختلف أشكال التدهور والانحلال، وهي تحتاج إلى عمليات الجرد والإحصاء والتصنيف والحفظ والترميم.

مصادر ومراجع البحث:

الكتب:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- أبو رحاب محمد السيد محمد، العمائر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعدية، دار القاهرة، القاهرة، 2008.
- 3- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ج14، بيروت، لبنان، 2000.
- 4- ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار لسان العرب، بيروت، دون تاريخ النشر.
- 5- ابن خلدون عبد الرحمان، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط1، دار الكتب العلمية، مجلد7، بيروت، 1992.
- 6- البكر اوي مولاي بن عبد الكريم، درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، مخطوط بخزانة كوسام. دون رقم.
- 7- بلعالم محمد باي، الرحلة العلية إلى منطقة توات، الجزء الأول، دار هومة، 2005.
- 8- بن عبد الحق محمد بن عبد الكريم، جوهرة المعاني في من ثبت لدي من علماء الألف الثاني، مخطوط بخزانة كوسام، بخط الشيخ شاري طيب، د ت.
- 9- بوناني الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين 12 و13 الميلاديين، نشأته وتياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2004، ص ص91-92.
- 10- هلال عمار، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1988.
- 11- ولد أيده أحمد مولود، الصحراء الكبرى، مدن وقصور، ج1، دار المعرفة، الجزائر، 2009.
- 12- حمدان محمد، الزوايا والتكايا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2012.
- 13- حملاوي علي، قصور منطقة جبل عمور (السفح الجنوبي) من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الهجري (11م-19م)، دراسة تاريخية أثرية، دكتوراه، جامعة الجزائر، قسم الآثار، 2000.
- 14- الطيب بن عبد الرحيم، البسيط في أخبار تمنطيط، نسخة مصورة من مخطوط بخزانة كوسام للشيخ الطيب. د ت.
- 15- المقرئ شهاب الدين أحمد بن محمد (ت 1041هـ/1631م)، فح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، 5.
- 16- محمد حسن، الجغرافيا التاريخية (من القرن الأول إلى القرن التاسع: VII- XV)، الطبعة الأولى، بنغازي، 2003.
- 17- الطائي زياد عاشور، تخطيط المدن في المغرب العربي، دراسة تراثية حتى مطلع القرن الرابع هجري، عمان الأردن.

- 18- السحمراني أسعد، التصوف، دار النفائس، لبنان، 1987.
- 19- العامري نللي سلامة، الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المنونة، تونس، 2001.
- 20- عثمان محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، أغسطس 1988.
- 21- فرج محمود فرج، إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1979.
- 22- فيلاي مختار، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني، باتنة، دار القرافيكي للطباعة والنشر.
- 23- فرج محمود فرج، إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1977.
- 24- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، ج1، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1998.
- 25- رثيف مهنا، وبيس بحر، نظريات العمارة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
- 26- شاكر مصطفى، المدن في الإسلام حتى العصر العثماني، الجزء الثاني، ط2، دمشق.
- 27- القاسمي الحسني عبد المنعم، أعلام التصوف في الجزائر، ط1، الجزائر، دار الجيل، 2005.

المجلات والملتقيات:

- 28- بوسليم صالح، مؤسسة الزوايا بإقليم توات خلال القرنين 12-13/18-19م بين الإشعاع العلمي والانتشار الصوفي، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد9، 2010
- 29 - جعفري مبارك، "الدور التعليمي للزوايا والطرق الصوفية في إقليم توات بالجنوب الغربي للجزائر خلال القرن 12/18م"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد15، 2011.
- 30- جعفري مبارك، الطريقة الرقانية التواتية وانتشارها في افريقيا جنوب الصحراء خلال القرنين 12-13هـ / 18-19م، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، دورية أكاديمية دولية محكمة تعنى بالقضايا التاريخية والاجتماعية، جامعة نواكشوط، موريطانيا، العدد22، 2017.
- 31- هنري كوربان، حسين نصر عثمان يحي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير برون، فيمي حسن، ط2، منشورات عويدات، 1977، ص282
- 32- دبوكرديمي نعيمة، اسهامات عائلة المقربيين في الحركة العلمية بتلمسان في العهد الزياني " أبو عبد الله المقرري أنموذجا"، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية المتوسطة، العدد الثالث، رمضان(جوان)، 1437هـ/2016.
- 33 - حاضري يمينة بن صغير، "القصور الصحراوية بالجزائر صور الإبداع الهندسي"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المركز الجامعي غرداية، العدد 15، 2001.
- 34- محمد سعيد سعد، الكنتايب والزوايا والحلل بالجنوب الجزائري، مجلة الناصرية، العدد الثاني، جوان 2012
- 35- مقلاتي عبد الله، الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فاعلية حضورها الاجتماعي والسياسي: الموقف من الاحتلال الفرنسي نموذجاً، الملتقى الدولي الحادي عشر، التصوف في الاسلام والتحديات المعاصرة، أيام 09-10-11 نوفمبر 2008، الجامعة الافريقية احمد دراية، ص510
- 36- نور الدين بن عبد الله، "دور المناخ في تشكيل عمارة الصحراء (قصور القورارة أنموذجا)"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد7، العدد22
- 37 - عبادي أحمد، "مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، يومي 14-15 رجب 1453هـ الموافق 65 يونيو 2012م، الرباط، المملكة المغربية.
- 38- شريوك محمد الأمين، "انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي"، مجلة أفاق فكرية، العدد السادس، 2017.
- 36- التركي عبد الرحمن، التصوف الاسلامي: المفهوم والنشأة "دراسة تحليلية"، مجلة البحوث والدراسات، العدد الرابع، يناير، 2007.

37-V.B, Déporter, Extrême sud de l'Algérie, Imprimerie Fontana et compagne, Algérie, 1988-1989.

- 1- مبارك جعفري، الطريقة الرقائبة التواتية وانتشارها في إفريقيا جنوب الصحراء خلال القرنين 12-13/18-19م، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 22، 2017، ص02، ص98.
- 2- V.B, Déporter, Extrême sud de l'Algérie, Imprimerie Fontana et compagne, Algérie,1988-1989,P106 .
- 3- عبد الرحمان ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط1، دار الكتب العلمية، مج7، بيروت، 1992، ص86-68.
- 4- الطاهر بوناني، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين و12 و13 الميلاديين، نشأته- تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2004، ص14.
- 5- حلمي محمد، ابن تيمية والتصوف، الإسكندرية، دار الدعوة، 1403هـ/1982م، ص23.
- 6- نفسه، ص13.
- 7- محمد حمدان، الزوايا والتكايا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2012، ص13.
- 8- مقالاتي عبد الله، الطرق الصوفية في الجزائر أمام جدلية فاعلية حضورها الاجتماعي والسياسي:الموقف من الاحتلال الفرنسي نموذجاً، الملتقى الدولي الحادي عشر، التصوف في الاسلام والتحديات المعاصرة، أيام 11-10-09 نوفمبر 2008، الجامعة الإفريقية احمد دراية، ص510.
- 9- الطاهر بوناني، المرجع السابق، ص3.
- 10- عبد الرحمن التركي، التصوف الإسلامي: المفهوم والنشأة "دراسة تحليلية"، مجلة البحوث والدراسات، العدد الرابع، يناير، 2007، ص15.
- 11- الطاهر بوناني، المرجع السابق، ص41.
- 12- محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، أغسطس 1988، صص242-243.
- 13- شريوك محمد الأمين، "انتقال التصوف إلى بلاد المغرب الإسلامي"، مجلة آفاق فكرية، العدد السادس، 2017، ص93.
- 14- الطاهر بوناني، المرجع السابق، ص38.
- 15- نفسه، ص94.
- 16- عمار هلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، جزائر، وزارة الثقافة، 2007، ص20.
- 17- محمد سعيد سعد، الكتاتيب والزوايا والحلل بالجنوب الجزائري، مجلة الناصرية، العدد الثاني، جوان 2012، ص233.
- 18- أحمد عبادي، "مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، يومي 14-15 رجب 1453هـ الموافق 5-6 يونيو 2012، الرباط، المملكة المغربية، ص516.
- 19- نور الدين بن عبد الله، "دور المناخ في تشكيل عمارة الصحراء (قصور القورارة أنموذجاً)"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد7، العدد22، صص203-214.
- 20- زياد عاشور الطائي، تخطيط المدن في المغرب العربي، دراسة تراثية حتى مطلع القرن الرابع هجري، عمان الأردن، ص85.
- 21- أحمد عبادي، "مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر"، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، يومي 14-15 رجب 1453هـ الموافق 5 يونيو 2012م، الرباط، المملكة المغربية، ص522.
- 22- ينتسب بيت المقرري إلى قبيلة قریش التي ينتسب إليها الرسول صلى الله عليه وسلم وترجع شجرتهم إلى أبي العلاس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن علي القرشي المقرري، ويعد من البيوتات العريقة بمدينة تلمسان وقد ذاع صيتهم من خلال لفيف من العلماء الذين كان لهم دور كبير في تنشيط الحركة الفكرية والاقتصادية ببلاد المغرب الإسلامي. انظر: بن فرحون، الديباج في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد الأحمد، دار التراث للطباعة والنشر، ج3، ص245.

- 23- المقرري شهاب الدين أحمد بن محمد (ت 1041هـ/1631م)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988، 5/صص 205-206.
- 24- المرجع نفسه، ص205.
- 25- دبوكرديمي نعيمة، اسهامات عائلة المقربيين في الحركة العلمية بتلمسان في العهد الزياني " أبو عبد الله المقرري أنموذجاً"، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية المتوسطة، العدد الثالث، رمضان(جوان)، 1437هـ/2016، ص137.
- 26- الطاهر بوناني، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 هجريين 12 و13 الميلاديين، نشأته - تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، 2004، صص 91-92.
- 27- مبارك جعفري، "الدور التعليمي للزوايا والطرق الصوفية في إقليم توات بالجنوب الغربي الجزائري خلال القرن 12هـ/18م"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 15، 2011، ص402.
- 28- فرج محمود فرج، المرجع السابق، ص109.
- 29- مولاي بن عبد الكريم البكراوي، مخطوط درة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام، ص1.
- 30- يمينة بن صغير حاضري، القصور الصحراوية بالجزائر صور الإبداع الهندسي، "مجلة الواحات للبحوث والدراسات"، المركز الجامعي غرداية، العدد 15، 2001، ص145.
- 31- محمد السيد محمد أبو رحاب، العمائر الدينية والجنائزية بالمغرب في عصر الأشراف السعديين (دراسة آثارية معمارية)، دار القاهرة، القاهرة، 2008، ص125.
- 32- أحمد مولود ولد أيده، الصحراء الكبرى، مدن وقصور، ج1، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ص51.
- 33- جمعية الدراسات والأبحاث التاريخية، دليل ولاية أدرار، ملتقى الزوايا، 2000، ص44.
- 34- حملاوي علي، قصور منطقة جبل عمور (السهل الجنوبي) من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الهجري (11م-19م)، دراسة تاريخية أثرية، دكتوراه، جامعة الجزائر، قسم الآثار، 2000، صص 59-60.
- 35- مبارك جعفري، خزانة محمد بن سالم بن الصافي بكراوي زاوية سيد البكري أدرار، "مجلة رفوف"، المجلد السابع، العدد4، ص53.
- 36- مبارك جعفري، الطريقة الرقانية التواتية وانتشارها في إفريقيا جنوب الصحراء خلال القرنين 12-13 هـ/ 18-19م، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، دورية أكاديمية دولية محكمة تعنى بالقضايا التاريخية والاجتماعية، جامعة نواكشوط، موريطانيا، العدد22، 2017، ص67.
- 37- فرج محمود فرج، المرجع السابق، ص93.
- 38- الطيب بن عبد الرحيم، مخطوط البسيط في أخبار تمنطيط، نسخة مصورة، خزانة كوسام للشيخ الطيب، ص06.
- 39- الصديق الحاج أحمد، التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن 11 إلى 14 هـ، ط1، 2003، مديرة الثقافة لولاية أدرار، ص45.
- 40- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500-1830، ج1، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1998، ص245.
- 41- الحاج أحمد الصديق، المرجع السابق، ص119.
- 42- محمد بن سويسي، العمارة الإسلامية في تمنطيط، مقامات للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص180.

موقف زكي مبارك من مقام المحبة عند الصوفية

د. أحمد جاب الخير

كلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة

djabelkhirahmed@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/26

تاريخ الإرسال: 2020/02/07

الملخص:

يبحث هذا الموضوع في مقام المحبة عند المتصوفة، حقيقته، أبعاده ومراميه، وذلك من خلال الرؤية التي يقدمها زكي مبارك استنادا إلى تجربة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وهي رؤية مفادها أن الصوفي لا يتحل بمقام المحبة الإلهية، ولا يتمم بتجربة العشق الإلهي التي تبلغ به حد الفناء في المحبوب إلا بعد مروره بالتجربة ذاتها في عالم المحسوس، ويقدم لنا هذا الموضوع رؤية متكاملة ومغايرة لحقيقة المحبة عند الصوفية، وذلك وفق دراسة نقدية قائمة على المناقشة والتحليل.

الكلمات المفتاحية: المحسوس؛ المطلق؛ المحبة؛ زكي مبارك.

Résumé:

Notre thème traite du rang de la vénération dans le culte du soufisme, à travers la représentation exprimée par Zaki Moubarek, en se référant à l'expérience attribuée par le grand Cheikh Mohiédine Ibn Arabi, laquelle explique que le soufi ne se distingue pas du rang de la vénération divine et ne se modélise pas de l'expérience de la vénération divine qui peu atteindre les limites de l'extinction pour son bien aimé, jusqu'à ce qu'il aura vécu la même expérience dans le monde sensoriel. En ce sens, notre thème présente une vision intégrée, distincte en offrant une représentation contrastive de la vénération réelle chez les soufistes, selon une étude critique s'appuyant sur le débat analytique.

مقدمة:

لا يُعدّ تزييدا ولا مبالغة قولنا إن زكي مبارك شخصية متميزة وذات شأن، ليس أدل على ذلك من تنوع مؤلفاته التي طرق بها العديد من المجالات المعرفية دون تهيب، ولا غرابة إن قلنا إن للرجل باعا في دقائق الفقه، وطرافة العشاق، ومعضلات النحو، وبيان الشعراء، وحكمة الدعاة والمصلحين، ورقائق المتصوفة، وحاسة النقاد.

ونحسب أن مرد هذا التنوع والثراء في فكر زكي مبارك إلى جملة من العوامل ذكّت عزائمهم، وفجّرت مواهبهم، وأكسبته عقلا ميالا إلى النقد، سندرجهما - إن شاء الله- في ثنايا الحديث عن حياته بقدر ما تستدعي الحاجة ذلك.

وقد حاولت في هذا البحث بسط وجهة نظره حول إحدى النقاط التي أثارها في بعض مؤلفاته، وهي مقام المحبة عند المتصوفة من خلال تجربة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/1240م)، وكيف أنه كان من عُشّاق الحس، وكيف تطورت فيه هذه التجربة لتشق طريقها من عالم المحسوس إلى عالم المعقول لترتبط في النهاية بحب الله تعالى وتستقر عنده، ومن ثمة تعميم هذه الدعوى على سائر المتصوفة، ووصفهم بأنهم ابتدئوا حيواتهم بأن كانوا من عُشّاق الحس، ثم تطورت فيهم هذه التجربة بالغة

ذروتها في عالم المطلق، فَعُرِفوا بأنهم من أرباب القلوب، وأن غايتهم أولاً وأخراً هي محبة الله، والفناء فيه إلى حد لا يبقى معه في قلوبهم شيء سواه، وهذا ما يقودنا إلى إثارة بعض التساؤلات حول مدى مصداقية القول بتأثير المحسوس في المعقول، وهل فعلاً يمكن التسليم بأن المتصوفة كانوا أصحاب أهواء حسية ثم غدوا مضرب الأمثال في العشق الإلهي؟ وهل تجربة الحب الإلهي كما عاشها المتصوفة لا تعدو أن تكون ثمرة من ثمرات الحب الحسي؟.

وسنعمد في هذه الدراسة -إن شاء الله- إلى بيان قيمة هذه الدعوى، و محاولة الكشف عن وجه الصواب فيها، ولا ندعي في هذا الإحاطة بالموضوع ولا بلوغ الكمال فيه، إذ الأمر لا يعدو أن يكون جهداً بشرياً ومحاولة عقلية يعتريها الخطأ والصواب.

1- حياته:

نشأته العلمية: وُلِدَ زكي مبارك في 25 من أغسطس سنة 1892م بقرية سنتريس بمحافظة المنوفية بمصر، والتحق بالأزهر الشريف سنة 1908م، وحصل على شهادة الأهلية سنة 1918م، ثم دخل الجامعة المصرية وحصل منها على شهادة الليسانس سنة 1921م، لينال بعدها شهادة الدكتوراه الأولى سنة 1924م، والموسومة بـ: " الأخلاق عند الغزالي"، ثم نال بعدها شهادة دكتوراه للمرة الثانية والثالثة وكانت تحت عنوان: " التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق"، من جامعة باريس¹، وهو ما جعله يُلقب بالدكاترة زكي مبارك.

لقد قضى زكي مبارك من عمره ما يزيد عن العشرين سنة في التنقل بين القاهرة وباريس، وهي بالنسبة له سنوات مضيئة، وصفها بقوله إنها: «كانت نضالاً في نضال»²، ويرمي بذلك إلى معاناته المتمثلة أساساً في قلة ذات اليد، وكذا العداء الذي كان يُكنُّه له أغلب أساتذة الجامعة، وفي مقدمتهم طه حسين، هذت الأخير الذي بلغت به الضغينة أن امتنع عن تجديد عقده للتدريس في الجامعة المصرية، وهو ما جعل زكي يتجرع ويلات الفقر دون وظيفة ولا مُرتب، وأوقد في نفسه ثورة الغضب التي لم تخمد إلا بخمود روحه، فقد عاش الرجل ناقماً على الأوضاع التي آل إليها أمره، حتى إن الواقف على كتاباته لا يمتلك إلا أن يستشعر ذلك في كل سطر يقرأه، وفي المقابل نجد أن لهذه الظروف المضيئة انعكاساً مخالفاً في حياته الشخصية والعلمية، فإنَّ الأزمة تُلدُّ الهمة كما يقولون، فقد نمّت فيه هذه الشدائد روح الاستعلاء، وزرعت بداخله الثقة المفرطة في نفسه، وصنعت فيه شموخاً لا يطاله شموخ، تأمل في قوله: « تباركت يا ربي وتعاليت، فلولا لطفك وتوفيقك لما استطعت بفضل الجد أن ألقى أهل زمني بالاستطالة والكبرياء»³، وكثيرة هي العبارات الواردة على هذا المنوال.

كما يمكن القول كذلك أن جملة هذه الظروف التي مرَّ بها زكي مبارك وكثرت تنقلاته ومناقشاته وتقلده للعديد من المناصب، كالتدريس في الجامعة الأمريكية بمصر، وكذا تقلده لوظيفة التفتيش بالمدارس الأجنبية، ثم اشتغاله بالصحافة، كل ذلك قد أدى دوراً هاماً في أن يصنع منه أديباً بارعاً، ومفكراً متبحراً، وشخصية ذات شأن معرفي لا يُستهان به، فيكفيه فخراً أنه أنجز ما قارب الألف مقال، وما يربو عن الأربعين كتاباً.

اهتماماته بالتصوف: قبل الحديث عن اهتمامات زكي مبارك بهذا اللون من المعرفة أرى - من باب الإيضاح - أن نكشف في ثنايا هذا البحث عن ضرورة التفريق بين الصوفي وبين الدارس للتصوف، فالأول منهما يعيش تجربته الذاتية متمزجاً بمعاني التصوف والعرفان، ومُعتمده في ذلك الذوق، فتبلغ بذلك روحه مبلغ التجليّة، وهو مقامٌ لا يبلغه الصوفي إلا بعد مروره بالتخلية والتخلية، بينما الدارس

للتصوف يغلب عليه الاحتكام إلى المنهج العقلي، فيعتمد إلى دراسة الظاهرة العرفانية فيحلل ويناقش، ويبنى ويهدم، ونحسب أن زكي مبارك دارس للتصوف، مشغول بالبحث فيه، شغوف باقتحام مواضيعه وفتح مغاليقه.

إن الظروف التي عايشها زكي مبارك والتي سرد منها شطرا كبيرا في بعض مؤلفاته هي التي نمّت رغبته في اقتحام هذا اللون من المعرفة، وجعلته من المشتغلين بها المقتحمين لغمارها، الواقفين منها موقف الناقد الذي يقبل منه ما وافق قناعاته، ويخالف ما تباين مع رؤيته وانتهى إليه اجتهاده.

لقد كانت النشأة الأولى لزكي مبارك في الأرياف، وذلك بعض ما ساعده على حضور مجالس الصوفية، كما كان والده على صلة بأهل الطريق، وكان في صباه على صلة برجل من أهل الصلاح والورع يدعى محمد سعيد، وبهذا درج « على احترام أرباب التصوف وتقديمهم على سائر الناس »⁴، ثم تلا ذلك مرحلة من مراحل حياته كانت بدايتها سنة 1912م، حيث غدا واحدا من طلاب الأزهر الشريف، وهي المرحلة التي يذكر أنها اشتدت فيها رغبته في صحبة الصوفية، فكان دائم التنقل بين أنديةهم إلى أن ساقته المقادير إلى التعرف على رجل من شيوخ الأزهر، وإقامة جسر للتواصل معه، وهو رجل ذو مشرب صوفي، نفث في روعه حب مجالسته وأخذ العهد عنه، فظل يشتغل رفقة على الأوراد الصوفية على الطريقة الشاذلية لما يزيد عن السنتين، وكان زكي مبارك من المقدمين عنده في الإنشاد لندى صوته، وما إن مرّت على ذلك سنين ثلاث حتى غدا من أتباعه ومريديه⁵.

وهذه الفترة التي سبق الحديث عنها يمكن عدّها الأرضية الصلبة التي تأسست عليها معرفته الصوفية وجعلته على صلة كبيرة بالتصوف وأهله، غير أن ثمة ما طرأ على مساره هذا فجعله يحيد عن ما ابتدأ به حياته، فلقد خالف تقاليد المتصوفة، وخرج عن ما هو مألوف بينهم، ومن ذلك أنه كان لا يكف عن الكلام في حضرة سيده الشيخ الطماوي، بل بلغ به الأمر أن تكلم في حضرته وقد وضع إحدى قدميه على الأخرى وهو ما يتنافى مع الآداب الصوفية، مما شكّل قطيعةً وعداءً مع شيخه لم تُفلح في ترميمه كافة الأساليب التي اجتهد في وضعها، فقد كان الشيخ يرى أن مثل هذه السلوكات هي دلالة قاطعة على قلة الرعاية للتقاليد الصوفية، وعن سوء التأدب في حضرته، وهذا ما شكّل في ذهنية زكي مبارك صورا من الغيظ والضجر، وجعله يحكم على الصوفية بأنهم أصحاب رسوم ومظاهر « وإن ادّعوا بأنهم أصحاب قلوب »⁶، أضف إلى ذلك أنه كان مذ صباه تواقا للنقد والتمحيص، شغوبا بالمناقشة والتحليل، ميالا إلى العقل، وهو ما شكّل بعض المعوقات في سبيل تنمذجه بالتجربة الصوفية وجعله لا يصمد أمام ما ابتدأ به حياته من الميل إلى التصوف ورجاله، وتزامنت هذه الظروف مع تأليفه لكتابه الشهير "الأخلاق عند الغزالي"، وهو الكتاب الذي شكّل جنافية على الغزالي وعلى التصوف بصورة عامة، وأثار ضجة كبرى في الأوساط بلغت حد أن سلقه الناس بالكفر بسببه⁷.

ويظهر أن الرجل لا يستقر على موقف واحد من التصوف ورجاله، فعلى الرغم من النقد الشديد الذي سلّطه على الغزالي في كتابه السابق إلا أنه يُنوه ببعض ما ذكره في كتابه "الإحياء"، ويروق له الكثير مما اهتدى إليه حجة الإسلام، ومن ذلك ما تعلق بالخلوة بالنفس، والتي يقول فيها: « فرأيت المروءة تقضي في أحيان كثيرة بالهرب من الناس، ومن ذا الذي سلم أديمه من عدوان الخلق، فلم يتمنّ الاعتصام من شرهم بالعزلة في شواهد الجبال »⁸.

أهم مؤلفاته: للأديب زكي مبارك مؤلفات عديدة طرق من خلالها الكثير من المجالات المعرفية كالأدب والتصوف والفلسفة والنقد وغيرها، نذكر منها:

- الأخلاق عند الغزالي.
- التصوف الإسلامي بين الآداب والأخلاق.
- مدامع العشاق.
- ذكريات باريس.
- وحي بغداد.
- العشاق الثلاثة.
- اللغة والدين والتقاليد.
- النثر الفني في القرن الرابع الهجري.

وفاته: توفي زكي مبارك - رحمة الله عليه- في الثالث والعشرين من شهر يناير من عام 1952م، بعد أن أُغمي عليه وأصيب في رأسه، ثم نُقل إلى المستشفى لتفويض روحه إلى بارئها.

2- بسط وتحليل موقف زكي مبارك من مقام المحبة في التصوف

قبل بسط الحديث عن موقف زكي مبارك من مقام الحب، وعرض تصوره لطبيعة هذا الحب عند المتصوفة أرى أنه من الضروري أن نخرج على بعض المصطلحات الواردة في هذا البحث، إزالة لما يحفها من غموض، وهذه المصطلحات هي: المحسوس، المعقول، والمحبة، فلا شك في تنوع دلالاتها بحسب السياق الذي ترد فيه أو الموضوع الذي يتناولها، ومن جهة أخرى فإن عليها مدار كلامنا مما يستوجب بسط القول في بيان دلالاتها ومراميتها.

ضبط المفاهيم:

أ- **المحسوس:** المحسوس من الحس، وهو ما يتم إدراكه بالحواس الخمس التي تتركب آلياتها في الجسد، وتتعلق المحسوسات غالباً بالموجود الحاضر أو المائل أمامنا. وتشترك مختلف المعاجم في مفهوم المحسوس على أنه صورة أوقع الحس التصديق بها، كقولنا الثلج أبيض، أو العسل حلو المذاق، أو القمر مستدير ونحو ذلك، وهذه المحسوسات لا يتم إدراكها بالعقل ما لم تقترن بالحواس⁹، والمحسوس والحسي بمعنى واحد، وهما في مقابلة المعقول، وقد يُطلق المحسوس على ما يدركه الحس إدراكاً داخلياً لا إدراكاً خارجياً، كقولنا بأن الله محسوس ومدرك فينصرف المعنى هنا إلى جس القلب وإدراكه لا إلى ما يتم إدراكه بالعقل¹⁰.

وعرّف الجرجاني المحسوس بقوله: « هو القوة التي ترتسم فيها صور الجريئات المحسوسة، وأساسها الحواس الخمس الظاهرة التي هي وسيلة إدراكها»¹¹.

وهذه التعريفات والمفاهيم وردت متطابقة الدلالة، والذي يهمننا منها جميعاً هو بيان أن المحسوس هو العالم الخارجي الذي يتم إدراكه عن طريق الحواس الخمس المعروفة، ومن المعلوم أنها من جملة ما ينفعل به الإنسان إيجاباً وسلباً بحكم البديهة، ذلك أن الإنسان بحكم طبعه يتلذذ بالشهي من المطعوم والمشروب، ويتألم بالمحرق أو بنقيضه من الملموس شديد البرودة، كما ينفعل إيجاباً بالصور الجميلة التي تروقه ويستحسنها، وفي المقابل ينفّر خوفاً من الصور المستوحشة، وفي هذا كفاية من الشواهد على أن للمحسوسات أثر على الوجدان والعقل معاً.

ب- **المعقول:** توضع كلمة المعقول في العادة في ما يقابل المحسوس (sensible)، وتنصرف من حيث معناها إلى ما لا يدرك بالحواس، و تتمثل وسيلة إدراكه في العقل أو الذهن أو اللطيفة القلبية، وهذا ما أشار إليه الباحث مراد وهبة ومثّل له بإدراك الشاة لمعنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها

إياه وفرارها منه من غير أن يكون للحس إدراك لذلك البتة¹²، وهو المعنى نفسه الذي أورده جميل صليبا، مع ميله إلى أن العقل يوضع في مقابلة الحواس، باعتبار أن هذه الأخيرة قاصرة عن بلوغ المعرفة اليقينية نظرا لما يعتريها من الوهم والغلط¹³.

وهذا الذي قدّمه جميل صليبا هو ميل إلى الفلسفة الأفلاطونية التي جعلت المعقول مرادفا للوجود الحقيقي، أو للشيء في ذاته، ذلك أن الوجود الحقيقي هو وجود معقول، أي يمكن إرجاعه إلى قوانين العقل¹⁴.

وذهب الجرجاني إلى شيء من التفصيل في ذلك فقسّم المعقولات إلى قسمين: المعقولات الأولى وهي التي تكون بإزاء موجود في الخارج كطبيعة الحيوان والإنسان، فهما يُحمَلان على الموجود الخارجي، كقولنا زيد إنسان، وقولنا فرس وحيوان إلخ...، والمعقولات الثانية والتي هي ما لا يكون بإزائه شيء فيه كالنوع والجنس، فإنهما لا يُحمَلان على شيء من الموجودات الخارجية¹⁵، وأشار في السياق ذاته إلى التداخل بين مفهوم العقل والقلب مبينا أن العقل قيل محله الرأس، وقيل محله القلب، ونتج عن ذلك أن العقل هو نور في القلب يعرف الحق والباطل، وهو جوهر خارج عن المادة، متعلق بالبدن من جهة التصرف فيه، والتدبير له¹⁶.

ج- المحبة: إن المقصود الذي عمدنا إلى وضعه هنا في هذا المقام بالمحبة أو الحب إنما هو تعلق القلب بالمحسوس، وهو الذي تغنى به الأدباء في شعرهم ونثرهم عبر كل العصور، ونرى أنه متى أُطلق لفظ الحب في أوساط الأدباء وجمهور الناس بصفة عامة إلا و انصرف معناه إلى الارتباط بعالم المرأة استحسانا لصورتها، وتأثرا بمظهرها الأخاذ، وهو ما يكثر الحديث عنه في دنيا الآداب والفنون، وهو الذي أسال في حقائق جمالها حيرا كثيرا، وأخذ الناس في وصفها شعرا ونثرا أساليب شتى، وسلكوا في التغني بها أودية بلغت بهم حد الجنون والتهيه، حتى إن التاريخ حفظ أسماء لا يكاد يجهلها أحد من الخلائق، ونعتهم بنعوت غدت لصيقة بهم لا يكاد ينكرها أحد من المتنكرين، فأطلق على هؤلاء مجنون ليلي، ومجنون بثينة، ونحو ذلك.

ومن الجلي أن الحب في دنيا المحسوس لا يملك على صاحبه زمام أموره إلا بعد استحسانه لصورة من يحب، وانسجامه مع تلك الصورة حساً ومعنى، وهو ما عبّر عنه ابن حزم الأندلسي (ت944/هـ384م) بقوله: « وقد علمنا سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثل إلى المثل ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد»¹⁷ واستحسان الصورة أو الشكل الذي يراه المحب هو منبع الأهواء، وهو تلك الرشحة الجمالية التي يغترف القلب من عبقها الفواح¹⁸.

دعوى زكي مبارك أثر المحسوس في المعقول من خلال تجربة ابن عربي: تطرق زكي مبارك في ثنايا حديثه عن مواضيع التصوف الإسلامي وقضاياها إلى رصد العلاقة بين أرباب الحب العذري وما حوته قلوب المتصوفة في محاولة شملت المباني والمعاني، وجعل من هذا التشابه بين الأسلوب المعبر به عن كل تجربة مشتركا، وبصورة أدق جعل من أهواء العشاق في عالم المحسوس سبيلا لبلوغ مقام المحبة المعروف عند المتصوفة.

وينطلق زكي مبارك للاستدلال على انتقال العبد من المحسوس إلى المعقول، أو من الحس إلى المطلق من تجربة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وذلك لكونه الصورة الأكثر وضوحا وحضورا في الدلالة على ما ذكرناه من تحول العبد من تجربة الحس إلى مقام المحبة الإلهية، وبتعبير آخر فإن الصوفي لا يكون صوفيا محبا للحق إلا بعد مروره بتجربة الحب في عالم المحسوس، وهذه الفكرة تبدو جلية في

كتاباتة المختلفة وصريحة إلى حد ينتفي معه كل تأويل، ومن ذلك مثلاً قوله: «لا نعرف كثيراً من أخبار ابن عربي في صباه، ولكن يظهر أنه كان مرهف الحس والذوق، وأنه نَعِمَ بماضٍ خصب في عالم المحسوس، والنعيم في عالم المحسوس يزيد الأُنس بالمعاني في عالم المعقولات، والذين شهدوا الكأس في عالم الحس يتمثلون له صوراً فتانة في عالم الوجدان، ومن أجل ذلك نرى أشعار ابن عربي أثارةً من رقدة الشوق ولفحة الحنين»¹⁹، وفي صورة أكثر وضوحاً يقول: «إن التصوف في جوهره نوع من التسامي في الروحانية، والصوفية الأخير كانوا في الأصل عُشاق الصور الحسية، ثم ضاقت أمامهم دنيا الحس فتساموا إلى دنيا الروح، وهي دنيا حافلة بمعاني الحب والجمال، إن الرجل لا يتصوف إلا بعد أن يصبح روحه أقوى وأعنف من أن يقف عند الجمال المحسوس، وهو جمال ينبت من الأرض، ويتغذى من الأرض، ويرجع إلى الأرض، وهو جمال يُفْتَنُّ به كبار الأطفال، فإذا نضجت أرواحهم استصغروه واستقلوه واحتقروه، ثم مضوا يبحثون عن جمال يوائم ما في أرواحهم من قوة وصفاء»²⁰، وهو نفسه ما يدل عليه قوله: «والصوفية هم في الأصل عشاق تحولوا من الحب الوجداني إلى الحب الروحاني، والله في لغتهم اسمه المحبوب، وهذا الاسم عندهم أشرف الأسماء»²¹.

وقصة ابن عربي التي ينطلق منها زكي مبارك ليعمم القول من خلالها على التصوف كله هي قصة معروفة في مصنفاته، ولا يسع باحث في هذا اللون من المعرفة الجهل بها، ولا الغفلة عن أبعادها، وخلصتها – كما وردت في مصنفه ترجمان الأشواق – أن ابن عربي نزل مكة سنة 598هـ، والتقى فيها بجمع من أهل الفضل والأدب والصلاح، وفي مقدمتهم رجل يُدعى أبا شجاع الأصفهاني، وقد سمع عنه كتاب سنن الإمام الترمذي (ت 279هـ/892م)، وكان حينها ابن عربي رجلاً معروفاً بورعه وتقواه وعلى درجة عالية من حسن الخلق والشغف بالعلم، دلَّ على ذلك كلامه الذي توجه به إلى شقيقة أبي شجاع، وكانت هي الأخرى لا تقبل صلاحاً عن مقام شقيقها، فلما أرسل إليها ابن عربي طالباً أن يسمع عليها تعذرت بما يُشغلها عن ذلك من استعداد للأخرة وترقب للموت، فقال حينها ابن عربي:

حالي وحالك في الرواية واحد ما القصد إلا العلم واستعماله²².

وهذا ما استنبط منه زكي مبارك أن ابن عربي خلال هذه الفترة كان يعيش مرحلة الانتقال من عهد إلى عهد، من عهد الشباب إلى عهد الكهولة، فقد بلغ الأربعين، ومن بلغ الأربعين فقد بدأت تغرب عنه شمس الشباب وتطل عليه ملامح الكهولة، وكان ابن عربي كغيره من الناس يعاني مشقة الانتقال من عهد إلى عهد، ومن فترة إلى فترة، فلما التقى بأبي شجاع تعلق قلبه بابنته «فملكت عليه أقطار روحه وسارت به في شعاب الهوى العذري، فلم يرجع منه إلا وهو أشلاء من الأسي والحنين»²³، ويذكر ابن عربي أن تلك الفتاة كانت تسمى نظام، وقد اشتملت على كل صفات الحسن والجمال، وجمعت كل معاني الزهد والتعب²⁴، وهو ما جعل زكي مبارك يفهم من ذلك أنها عبارة «صريحة كل الصراحة، وهي تفصح عن تعلقه بتلك الفتاة التي رأى في وجهها وحديثها نعيم السمع والبصر والفؤاد» ويقول: «ولا شك عندنا في نبل ذلك الهوى وطهارته وبراءته من وضع الأغراض، لأن ابن عربي يتحدث حديث الرجل الضعيف، وهو عندنا صادق، ولكن ذلك العفاف هو الدرجة الأولى بين هوى الأرض وهوى السماء، هو بداية العزوف عن المتعة الحسية والإقبال على المتعة الروحية، هو طليقة الإيمان بأن للحب غاية غير نعيم الحواس»²⁵.

غير أن ما يمكن ملاحظته على رؤية زكي مبارك المتعلقة بهذا الموضوع هو أن الرجل لا يستقر في هذا الموضوع من اليقين الذي بدأ به كلامه، وهو أن الصوفي لا يشهد مقام المحبة الإلهية إلا عبر

المحسوس، ولا يبلغ تذوق الجمال المطلق إلا من خلال معايشة الجمال المحسوس، نقول إن هذه الفكرة لا تستقر عنده في مرتبة اليقين، بل سرعان ما تهوي عنده إلى ما دون ذلك من الظنون، وخير ما يثبت ذلك قوله: «وأغلب الظن عندي أن الصوفية ابتدءوا حياتهم بالحب الحسي ثم ترقوا إلى الحب الروحي، والانتقال من حب الجمال إلى التصوف معقول، لا سيما في حالة الحرمان من المحسوس»²⁶، وهو نزول دون اليقين عن ما كان يُقرُّه في بادئ أمره، وعلى الرغم من بذل قصارى جهده في جمع ما توفر لديه من شواهد وأدلة عسى أن تستوي دعواه على سوقها، ومن جهة أخرى فإن فكرة الانتقال من المحسوس إلى المعقول ومن المقيد إلى المطلق، هي السر الباعث له على تأليفه لكتابه المذكور، وهو نفسه الهدف الذي انتهى إليه من بحثه هذا.

3- تقييم صورته

إن بيان الحقيقة المتعلقة بالتصوف وفهم مقام المحبة عند أرباب القلوب يحتاج في الحقيقة إلى الوقوف على نقاط عدة، وذلك حتى يتسنى لنا الغث من السمين، ويتبين لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود، لأننا نرى في ما ذهب إليه زكي مبارك مما يتعلق بهذه النقطة تحديداً جنوحاً عن الصواب، وهو تهمة صريحة لهذا اللون من المعرفة وأربابها، تُرَجِّحُ لدينا التوجه الاستشراقي في فهم التصوف والمسارعة في ربطه بالمصادر الأجنبية، وكل ذلك يسوقنا إلى البحث في الخطاب الصوفي ودلالاته عموماً وإلى فهم مقاصد ابن عربي تحديداً، على الرغم من أن هذا الأخير يُعد منظومة مغلقة في تاريخ المعرفة، وإن كنا نشهد سعياً لا يستهان به في شرح مغاليقه وتأويل ما انطوى عليه كلامه.

أثر المنهج الغربي في فكر زكي مبارك: إن الذي يُطيل الطواف حول كتب زكي مبارك لا ينكر ما لها من قيمة أدبية وعلمية، فقد أضافت بحق إلى الأدب بصفة عامة، وإلى مختلف الأبحاث التي تمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الأدب الإسلامي وغيره من فنون المعرفة، ومع هذا فهي لا تخلو من مسحة غربية، وتأثر جلي بالفلسفة المادية الحسية القائمة أساساً على استبعاد القيم الروحية والجوانب الخلقية في حياة الإنسان، ولعل خير دليل على ذلك ما يظهره جهده هذا والذي يجعل فيه السلوك الصوفي ما هو إلا أثر من آثار التعلق بالمحسوس والانغماس فيه، وهي رؤية غربية لم يكن بدعاً فيها.

وتأكيداً لما سبق قوله نجد ما أشار إليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت1978م) في كتابه الشهير "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" وهو من أقوى الشواهد على ما نقول، حيث جعل هذا الأخير أن الفكرة نفسها هي السائدة في الحضارات السابقة، ونقل لنا عن الفن الكهنوتي لدى الإغريق ما كتبه الفيلسوف الأفلاطوني الشهير فقال: «كما هي العادة في جدلية الحب، يتم الانطلاق من مظاهر الجمال الحسي والارتقاء حتى لقاء المبدأ الأوحى لكل جمال، ولكل فكرة، وبالشكل نفسه ينطلق أتباع العلم الكهنوتي من الأشياء الظاهرة وحالات التناسب التي تفصح عنها، بينها وبينها وبين القوى اللامرئية، وبما أنهم يلاحظون أن كل شيء في كل شيء، فقد أرسوا أسس الكهنوتية مندهشين ومتعجبين من رؤية آخر المولدات من الخلائق في الوقائع الأولية، وأوائل المخلوقات في الوقائع الأخيرة»²⁷، ومثل هنري كوربان كذلك بشخصيتين في التاريخ الإسلامي على اعتبار أنهما أوضحت في الدلالة على ذلك فقال: «وهناك شخصيتان تهيمنان على مجموعتهما كما ذكّرنا بذلك، ابن عربي الشيخ الأكبر للحكمة الصوفية، وجلال الدين الرومي الشاعر الإيراني المنشد لديانة الحب التي ينغذى لهابها من الإحساس الكشفي للجمال الحسي»²⁸.

المفارقة بين المحسوس والمعقول: إن هذا الفهم في تصور الصلة بالله تعالى والتي هي صلة قائمة على الحب أساساً هو في حقيقته فهم قاصر، وإن حاول زكي مبارك إثباته والتدليل عليه بمختلف الشواهد، وبما أوتي من دقة في الوصف، وجمال في العبارة، وقدرة على البيان، ولكن ذلك كله لم يشفع له أمام الحقيقة الناصعة التي تقتضي فهم المشاعر الصوفية المتعلقة بالحق الذي ليس كمثلته شيء، وهو خارج عن المحسوس كلياً، ذلك أن الحب في دنيا الحس وهيام القلب به لا يخلو الذهن فيه من حضور الجسد واستحضار شهوة الغرائز، ومهما أطلقنا عليه من تسميات تُزيلُ عنه سمات الزائل من الرغبات كالحب العذري، والعفيف ونحو ذلك، فلن يُغير شيئاً من حقيقة الأمر، وما المقصود بهذه التسميات أريد من السعي إلى نيله ضمن دائرة المشروع من الدين والصحيح من الأعراف، وأما الحب المطلق في التصوف فهو التحرر من الروابط الحسية، بل إن الروابط الحسية فيه هي من معيقاته، وهي الحُجب التي تحول دونها، والحب عند المتصوفة هو مناقشة للحياة الروحية، وسعي للاتصال بالمطلق، وهو لون من ألوان التعبد الباطني الذي يسعي الصوفي من خلاله إلى بلوغ الحق واليقين، وإقامة علاقة مباشرة مع الحق، تضمحل في غمرتها سائر الأغيار والمحسوسات، والخالصة أن الحب عند المتصوفة هو عناية بالجواهر لا بالظواهر، قد ينتهي بالروح إلى مقام من الاشراقات والإشارات، وذلك بعد سعي منها إلى التطهر من كدورات الحس، فأني بعد هذه المفارقة أن نعثر على مشترك بين هذا وذاك؟.

وعليه فإنه من الجلي أن نحكم على كل هذه المزاعم بالجنوح عن الصواب، كما يمكن أن نحكم أيضاً على كافة الشواهد التي سبقت للتدليل عليها بأنها بمنأى عن الحقيقة العلمية الناصعة، ونحسب أنها كبوة من كبوات زكي مبارك ورثها عن المستشرقين في سياق تهجمهم الخفي والمعلن على المعرف الإسلامية يشتم صنوفها، وهم في كل ذلك لا يقفون على التخلص من عقدة الصراع بين الشرق والغرب.

وحدة المبنى وتنوع المعنى: إضافة إلى ما سبق يمكن القول إن مرد هذا الخط الذي وقع فيه زكي مبارك – وهو وجه من وجوه الجنائية على التصوف – إلى المبنى اللغوي المشترك بين أسلوب المتغزلين في التعبير عن ما استكان في قلوبهم وبين أسلوب الصوفية في وصف ما يعترهم من أحوال مع الحق، وهو ما استقر في وهم زكي مبارك على أنه تطورٌ من الحس إلى المطلق، والحق أننا نقرأ في مصنفات الأدب الطوال قصص العشاق، وكيف أنهم عاشوا التجربة وما انطوت عليه من ألوان المرارة والعذاب، بسبب بين المحبوب أو بعده أو هجره، ولكننا لم نقرأ يوماً أن ذلك قادهم إلى عشق الخالق الحق، ولا طور أمرهم من حال إلى حال، بل ربما نقرأ أن ذلك لم يزددهم عن الحق إلا بعداً عنه، وجهلاً به، كما نقرأ في المقابل- عن أخبار المتصوفة في العشق الإلهي، وكيف بلغ بهم ذلك مبلغ الفناء فيه، والذهول عن كل ما سواه، ولكننا لم نقرأ أنهم ما عاشوا هذه التجربة الروحية وما تنمذجوا بها إلا بعد أن تعلقت قلوبهم بالحس!.

ونحن بهذا لا ننكر التشابه في مبنى الخطاب، فهناك جامع مشترك – بلا ريب – يتمثل في لغة الجمال التي هي أداة لإيصال الفكرة والتعبير عنها، فإذا كان العشاق في دنيا الحس ناشدت أرواحهم لذة الجمال وتغننت به، وكان أهل الفن كذلك يعشقون الجمال ويُعبِّرون عنه بما يُضيفونه إلى الطبيعة الحسية من إبداعاتهم وابتكاراتهم، فيتملكهم في ذلك شعور مهيمن، فإن المتصوفة يشاركون هؤلاء وأولئك في هذا الاهتمام بالجمال، ولكن المختلف في الصوفية أنهم ما ناشدوا جمال الحس إلا لأنه من تجليات جمال الحق، وبذلك فهم لم يقفوا عند ظاهره، بل عبّروه للوصول إلى الجمال المطلق الذي هو مانح كل جمال، فذهلوا في الجميل عن كل جمال، وكان الصوفية بذلك يرون أن كل ما في الوجود جميل، لا لأنه انطوى على

جمال ذاتي – على نحو ما تغنى به عشاق الحس – وإنما لكونه مرآة للجمال المطلق، جمال الحق، وتبعاً لذلك كانوا يرون خلو هذا الوجود من كل قبج، وما القبج الذي يبدو في أنظارنا قبجاً إلا نتاج أو هامنا وسطحيتنا وعجزنا عن رؤية الحق فيه.

ومن جهة أخرى ونحن في هذا المقام نهدف إلى تبرئة الصوفية من بعض ما لحقهم جراء قصور بعض الفهوم، نقول إن زكي مبارك فاتته من كلام ابن عربي الكثير، ولو أنه وقف معه وقفة الصبور المتأمل في المقاصد والمرامي لكان له منه موقف آخر، وهذا ما يستوجب علينا التعرّيج على بعض خصائص الأسلوب الصوفي وما يتضمنه من إشارة ورمزية، و يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الرمزية في الخطاب الصوفي عموماً وعند ابن عربي خصوصاً.

الرمزية في الخطاب الصوفي: إن المتأمل في ما كتبه ابن عربي يقف على أنه بعد ذكره لتلك القصة التي سبق ذكرها قال: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل في ما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير ... والله يعصم قاريء هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية، أمين بعزة من لا رب غيره»²⁹.

و هذا الذي ذكرنا يُبيّن بشكل صريح أن ابن عربي في مصنفاته كان معتمده رمزية الأسلوب، وهو أسلوب يتسم بالغموض والخفاء والسرية المستوعرة على العامة، ولهذا أسبابه لعل في مقدمتها تجنب تعصب الفقهاء الذين جندوا أنفسهم للوقوف ضد التصوف، وخاصة بعض الفقهاء حينها إلى الحكم بالكفر والزندقة والخروج من الملة على كل من صرّح أو أشار إلى مثل هذه المعتقدات الصوفية، وهي عقيدة الخاصة كما يقولون، أضف إلى ذلك أن شخصية كابن عربي وما انطوى عليه موروثه الصوفي من مناقشات ومعارك كلامية شكّلت بحق نظرة قاسية متعنتة عند أولئك الفقهاء³⁰.

ويمكننا أن نضيف أن المشترك بين أسلوب المتغزلين والمتصوفة كان له باعث آخر، وهو أن هذه المسحة الجمالية التي تُضفي على الخطاب غالباً ما تستميل الجماهير، وذلك لما انطوت عليه من إثارة للوجدان واستحضار للروح.

كما أنه مما يستوجب الإفصاح عنه أن المتصوفة وفي طليعتهم ابن عربي لجئوا في التعبير عن تجاربهم الروحية تارة بأسلوب الإشارة، وتارة بأسلوب العبارة، ولا ننكر أن أسلوب الرمزية والإشارة هو الأكثر ملائمة للتعبير عن مختلف الأحوال الوجدانية التي يعايشها الصوفي، فاللغة في الغالب تضيق بالإفصاح عما في قلب الصوفي، وهو ما عناه الغزالي (ت505/هـ1111م) بقوله:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل الخبر.

وهو بيان صريح لحقيقة التجربة الصوفية، وأنها تجربة مستوعرة على الفهم، وأن مجالها الذوق لا العقل.

ولابن عربي شواهد وأمثلة كثيرة على رمزيته وخاصة ما ورد منها في ترجمان الأشواق، و منها أنه كان ذات ليلة يطوف بالبيت فهزّه الحال، فخرج بعيداً من البلاد متخفياً عن أعين الناس ثم طفق على الرمل وراح ينشد:

ليت شعري هل دروا أي قلب سكنوا
وفؤادي لو درى أي شعب سلكوا
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا
حار أرباب الهوى في الهوى وارتكوا.

فما استفاق من ذلك إلا على ضربة من جارية بين كتفيه قائلة له: عجا منك وأنت عارف زمانك وتقول مثل هذا، أليس كل مملوك معروفاً؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة؟ وتمني الشعور يؤذن بعدمها، والطريق لسان صدق، فكيف يجوز لملك أن يقول مثل هذا؟ ولكن ابن عربي كانت له دلالة أخرى متعالية عن فهم الجارية، فقد كشف في شرحه عن رمزيته الواردة في قوله: «هل دروا؟»، وبين أن الضمير يعود على المناظر العلى عند المقام الأعلى حيث المورد الأحلى، ومع ذلك فقد تملكته المناظر العلى، «وكيف لا تملكه وهي مطلوبة، ويستحيل عليها العلم بذلك لأنها راجعة إلى ذاته، إذ لا يشهد منها إلا ما هو عليه، ففيه يتنزه، وإياه يحب ويعشق»³¹.

وفي موضع آخر كذلك نجد أن ابن عربي يبيّن السر في جنوحه إلى الأسلوب الرمزي الذي يتقاطع في مبناه مع أسلوب المغزلين، ثم يعلو عليه في الدلالات والمقاصد والأهداف، وتأمل في فحوى خطابه وهو يقول: «كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرا الحيشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك، وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء فلما سمعه ذلك الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع بالإنكار على الفقهاء وما يأتون به في أقوالهم من الغزل والتشبيب، ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية، فاستخرت الله تعالى في تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فنتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف»³².

ومن جهة أخرى فإن الدارس لابن عربي وللتصوف عموماً بمختلف قضاياها، لا بد -فيما نعتقد- أن يكون متمرساً إلى حد بعيد في فهم الخطاب الصوفي وخصائصه، وذلك ما يُسهل عليه السبيل إلى ولوج غوامضه، وفقه أسرارها، ومن ذلك أنه ينبغي العلم بأنّ في لغة الخطاب الصوفي عند ابن عربي تتجلى ثلاث مستويات: اللغة الرمزية، اللغة التأويلية، واللغة الاصطلاحية، وكان أحياناً يعتمد النثر للتعبير عن محبوبه (الله)، كما هو الأمر في كتابه "فصوص الحكم"، بينما يعمد أحياناً أخرى إلى توظيف القوالب الشعرية متخذاً منها وسيلته في إيصال ما يختلج وجدانه، وفي هذا وذاك كان معتمده الرمزية التي تختفي معها الكثير من المعاني الكامنة وراء اللفظ، فالمحبيب عنده منزّه بلغة الحب الإلهي، والأنسب عنده من المباني هو ما اتفق من حيث المبنى مع أسلوب المتغزلين، وفي ذلك من الشواهد ما لا يمكن إحصاؤه، نكتفي منها بقوله:

لقد صار قلبي قابلاً لكل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنا توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني³³.

ومما يجب الوقوف عليه كذلك في فهم لغة الخطاب عند ابن عربي هو ما يُصطلح عليه بمعراج الكلمة، ذلك أن الكلمة عند ابن عربي لا تستقر عند معنى واحد، وإنما تسري عبر معاني متفاوتة الدلالة، و كل درجة من درجات دلالتها تُعبّر عن مرحلة من مراحل التجربة، وبتعبير أدق أن الكلمة تعرج من مفهوم أدنى إلى مفهوم أعلى ليس له حد يتوقف عنده، وهذا ما تسميه الباحثة سعاد الحكيم بالديناميكية الجدلية الخاصة³⁴، بل إن الكلمة الواحدة قد يتفاوت مفهومها بين المعنى وضده، وهو ما قال عنه العارف بالله أحمد بن مصطفى العلاوي (ت1934م): «وربما الكلمة يكون ظاهرها قبيحا يستفيد منها العارف أمرا مليحا، إما على وجه التصريح وإما على وجه التلويح، فإن القوم وإن اشتهروا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد، كما أنهم اشتهروا في المشهود واختلفوا في الشهود، فكذلك اشتهروا في المسموع واختلفوا في الأسماع»³⁵، ولأجل هذا كثيرا ما يردُ كلامهم في منتهى الغموض والانغلاق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في قوله: «وبعيد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل، وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب»³⁶.

وبهذا يتبين أن طبيعة التجربة الصوفية في عمومها هي أكثر تناسبا مع رمزية الأسلوب الذي يتقاطع مع لغة المتغزلين من حيث المباني الناقلة للمعاني، فلم نعد نستغرب حينها ولوج ألفاظ المتغزلين إلى أشعار الصوفية كالخمر والهوى والحنين والحب وغيرها من المباني المشتركة ذات المعاني المختلفة، وذلك كما سبق ذكره هو من جملة الأسباب التي أوقعت المتصوفة في ورطة من أمرهم، وشكلت عليهم جناية كبرى، ولقد بين ابن عربي ذلك في قوله: «ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى»³⁷.

وهذا الذي ذكرناه في ما يتعلق بضرورة فهم الخطاب الصوفي وإدراك مراميهِ ومقاصده، وضرورة عدم الخلط بينه وبين ما يجنح إليه عشاق الحس من حيث المبنى هو ما نقف على إشارة إليه عند زكي مبارك، مما يجعلنا نفهم أنه يغلب عليه التناقض في الموقف الواحد، فلا نكاد نجده يستقر على رأي، إذ لا يُعقل أن يخفى عليه المبنى المشترك في التعبير عن التجربة الروحية في المحسوس وفي المطلق، مع أن المفهوم هنا غيره المفهوم هناك، فقد ذكر أن صوفيا شهيرا استدلل بقول شاعر من شعراء المجون فقال:

وجهك المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج.

ثم علق على ذلك بقوله: «والصوفية إذا قالوا وجهك المأمول حجتنا نقلوه إلى ما لهم في ذلك من معاني»³⁸.

وهذا ما يجعلنا نحكم بأنه الفهم الذي هدم به زكي مبارك ما بناه أول أمره، بل والذي عقد كتابه المذكور لأجله.

4- مفهوم الحب عند الصوفية :

ذكرنا في ما سبق أن الحب عند الصوفية يرتبط بالمطلق ويعلو عن الحس، وهذا من المعلوم لدى كل باحث له نصيب من فهم أسرار التصوف ومرامي ألفاظه ودلالاتها، وهو من هذه الناحية لا يختلف مع حب الله تعالى عند عامة المؤمنين الصادقين في إيمانهم، وفي كلتا الحالتين فإن حب الله هو الحب الأشد في قلوب السائرين والعارفين، وهو الوارد في الآية الصريحة في الدلالة على الإيمان كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ...﴾ (البقرة: 165).

غير أن هذا ما لا يعنيننا كثيراً، وما ذكرناه إلا من باب أن تمييزه عن حقيقة الحب الإلهي عند المتصوفة، وقد ذكر زكي مبارك بعض ما يميز طبيعة الحب الصوفي عن الحب عند سائر المؤمنين ولم يعد الصواب، فقد ذكر أن الحب عند عامة المسلمين تغلب عليه الصفة النفعية، أي إنه حب هادف إلى نيل الجنة والنجاة من النار، أما الصوفية فقد جردوا حبهم من هذه الأغراض، وجعلوه حباً خالصاً لمحبيهم بصرف النظر عن الثواب والعقاب، وأما ورود الجنة في أقوالهم فإنه ينصرف إلى معنى الرضوان³⁹. ويمكن أن نظيف إلى ذلك أن الحب عند الصوفية كثيراً ما يبلغ حد الجنون أو يصطبغ بالفناء، وقد يقود إلى الموت، وخير شاهدٍ على ذلك تقصّي أخبارهم وهي كثيرة جداً ولا يكاد يخلو منها مصنف من مصنفاتهم، نكتفي منها ما نُقل عن ذي النون المصري أنه لما بلغه أن جارية اتخذت من إحدى الجبال مسكناً لها، همّ برؤيتها، ولما كان على مرمى حجر منها سمعها تنشد قائلة:

يا ذا الذي أنس الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سواه أريد
يا مُنيتي دون الأنام وبغيّتي يا من له كل الأنام عبيد
تفنى الليالي والزمان بأسره وهوأك غض في الفؤاد جديد.

فلما بلغ موضع الصوت إذ بجارية تجلس على صخرة عظيمة، فلما ألقى عليها التحية ردت عليه، فقال لها: أمجنونة أنت؟ فقالت: لو لم أكن مجنونة لما نودي علي بالجنون، فلما سألتها عن سر جنونها قالت له: يا ذا النون حبه ووجده أفلقتي، وشوقه تيمني، ثم بكت بكاء شديداً حتى أغشى عليها، فلما أفاقت قالت: آه من فرط المحبة يا ذا النون، ثم صاحت بعدها صيحة عظيمة وسقطت على الأرض، قال ذو النون، فحرّكتها فإذا هي ميتة⁴⁰.

وهذا اللون من الحب هو محرك السواكن في نفوسهم، وهو اللوعة التي تجعلهم في فرار من الخلق إلى الله مولاهم الحق، فلا يأنسون إلا به، ولا يلجئون إلا إليه، ولا يرون سواه. ولقد عبّر الصوفي عن محبة الله تعالى بأساليب مختلفة، وكلها تصب في مصب نفي السوى في الحب، مما يدل دلالة قاطعة على أن الصوفية متعالون عن الحس، ولا أثر لشيء من الدنيا في قلوبهم، قال بعضهم: الحب هو إيثار المحبوب على جميع صفات المصحوب، وقيل هو محو المحب لصفاته، وإثباته للمحبوب بذاته، وقيل هو مواطأة القلب لمرادات الرب، وقال الإمام الجنيد: هو دخول صفات المحبوب على البديل من صفات المحب، وقال غيره هو أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء⁴¹. وما نقله الإمام القشيري مما أثبتناه هنا يتوافق مع الحديث الشريف الذي يقول فيه النبي ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان وذكر منها أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»⁴². ونرى أن هذه التعاريف على تباين ألفاظها تتحد في نقاط ثلاث هي:

- أن المحبة عند المتصوفة تقتضي الفناء في المحبوب، وتقديمه عن ما سواه.
- أنها تستلزم مطلق الإتيان والطاعة للمحبوب، فالمحب للمحبوب مطيع كما يقولون.
- أنها تستوجب عدم مخالفته في كل صغيرة وكبيرة.

وقد بين الإمام السهروردي تقديم حب الله تعالى على حب ما سواه المذكورة في الحديث السابق، فللمحبة -كما ذكر- وجوه، منها محبة الروح، ومنها محبة القلب، ومنها محبة النفس، ومنها محبة العقل، وتُستأصل عروق كل محبة تقع في القلب بمحبة الله تعالى⁴³.

خاتمة:

وفي الخاتمة يمكن القول إن للمحبة عند الصوفية مفهوما خاصا يعلو عن الحس، فهو متعلق أولا وأخرا بالله تعالى دون ما سواه من خلقه، فلا أثر لنعيم في قلوب المتصوفة إلا نعيم الحق، وما سوى ذلك من الرؤى التي تهدف إلى ربط الصلة بين الحب في عالم المحسوس والحب المتعلق بالحق، إنما هي من التأويلات الباطلة، ولا أصل لها في تربة البحث والمعرفة، ولا تعدوا أن تكون رؤى مستوحاة من الفكر الغربي في شقه الذي يجعل فيه المعاني النفسية كلها متولدة عن طريق المحسوس.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع .
- البخاري (محمد بن اسماعيل)، الجامع الصحيح، بيروت: دار ابن كثير، ط1، (1423هـ/2002م).
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح - بشرح النووي- بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، (1392هـ/1972م).

المصادر:

- 1- د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت.
- 2- مدامع العشاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت.
- 3- الأخلاق عند الغزالي، طبعة القاهرة، (دون معلومات).

المراجع:

- 4- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألف، تقديم حمدان حجاجي، الأنيس، السلسلة الأدبية، دط، دت.
- 5- الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، دط، 1985م.
- 6- الجبوري (أحمد نظلة)، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط1، 2016م.
- 7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب العالمي، دط، 1994م.
- 8- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، المغرب: سفارة فرنسا، مصلحة التعاون الثقافي، دط، دت.
- 9- الكاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، القاهرة: دار المنار، ط1، 1992م.
- 10- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط5، 2007م.
- 11- سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ.
- 12- السهروردي (شهاب الدين) عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، و محمد بن يوسف، القاهرة: دار المعارف، دط، دت.
- 13- ابن عربي (محيي الدين)، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، ط1، 1425م.
- 14- العلاوي (أحمد بن مصطفى)، المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1994م.
- 15- العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين لطريق الصوفية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1998م.
- 16- القشيري (أبو هوازن)، الرسالة القشيرية، تحقيق زكرياء الأنصاري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، (1376هـ/1957م).
- 17- ابن خلدون (عبد الرحمن)، ديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، دط، 1422هـ.

الهوامش:

- 1- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، دت، ص 18.
- 2- المصدر نفسه، ص 17.
- 3- المصدر نفسه، ص 18.
- 4- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص 25.
- 5- المصدر نفسه ص 25.
- 6- المصدر نفسه، ص 26.
- 7- زكي مبارك، مدامع العشاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت، ص 18، وينظر كتابه: الأخلاق عند الغزالي (دون معلومات)، طبعة القاهرة، ص 15.
- 8- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص 26.
- 9- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، ط5، 2007م، ص 582، 583.

- 10- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب العالمي، ط1 ، 1994م/ 1414هـ، ج2، ص356، 357.
- 11- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1985م، ص91.
- 12- مراد وهبة، المرجع السابق، ص608.
- 13- جميل صليبا، المرجع نفسه، 395/2.
- 14- جميل صليبا، التعريفات (مرجع سابق)، 395/2.
- 15- الجرجاني، المرجع نفسه، ص237.
- 16- الجرجاني، المرجع نفسه، ص157.
- 17- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تقديم حمدان حجاجي، الأنيس، السلسلة الأدبية، دط، ص9.
- 18- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، القاهرة: دار المنار، ط1، 1992م، ص98.
- 19- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص154-155.
- 20- المصدر نفسه، ص155.
- 21- زكي مبارك، مدامع العشاق، (مصدر سابق)، ص8.
- 22- محيي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1425هـ، ص22.
- 23- زكي مبارك، التصوف الإسلامي، (مصدر سابق)، ص155.
- 24- ابن عربي، المرجع نفسه، ص من 22 إلى 25.
- 25- زكي مبارك، المصدر نفسه، ص156.
- 26- زكي مبارك، المصدر السابق، ص563.
- 27- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، المغرب: سفارة فرنسا، مصلحة التعاون الثقافي، دط، ص101-102.
- 28- هنري كوربان، المرجع نفسه، ص105.
- 29- ابن عربي، ترجمان الأشواق (مرجع سابق)، ص24.
- 30- نظلة أحمد الجبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط1، 2016م، ص126.
- 31- ابن عربي، ذخائر الأعلام (مرجع سابق)، ص28.
- 32- ابن عربي، المرجع نفسه، ص25.
- 33- نقلا عن د. أحمد نظلة الجبوري، المرجع السابق، ص172.
- 34- سعاد الحكيم، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ/1981م، ص19.
- وتجدر الإشارة هنا إلى أن سعاد الحكيم وفي سياق بيانها لتفاوت دلالة المصطلح وعدم استقرارها في معنى واحد، ذكرت أن ابن عربي يعمد إلى خلق مصطلحات بغرض نقدها لا بغرض تبنيها، وهو يسردها بلغة شخصية تجعل القارئ السطحي متوهما أن ذلك من خالص معتقداته، والحقيقة أنها طرحها للنقد والرفض لا للاعتقاد والتبني، غير أننا لا نتفق مع سعاد الحكيم في هذا الطرح، لأن القارئ سواء كان سطحيًا أو متعمقا لا يمتلك منهجا واضحا في التفريق بين ما يعتقده ابن عربي وما يرفضه، مما يجعله ينجح إلى التأويل والتخمين.
- 35- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1998م، ص23.
- 36- عبد الرحمن بن خلدو، ديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1422هـ، ص467.
- 37- ابن عربي، ذخائر الأعلام، (مرجع سابق)، ص24.
- 38- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص565.
- 39- زكي مبارك، المصدر السابق، ص172.
- 40- العلاوي، المواد الغيئية الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1994م، ص76/2.
- 41- أبو هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق زكرياء الأنصاري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1 (1957م)، ص144.
- 42- البخاري، كتاب الايمان، باب حلاوة الايمان، حديث رقم: 9، 14/1. ومسلم بشرح النووي - باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الايمان، 13/2.
- 43- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، و محمد بن يوسف، القاهرة: دار المعارف، دط، ص296.

نشأة وتطور الجيش الروماني من العهد الملكي إلى الإمبراطوري (التركيبة والتجنيد) The origins and development of the Roman army from the royal era to the imperial (composition and recruitment)

الطيب بوساحة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

Tayebannouna@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/11/25

تاريخ الإرسال: 2020/04/07

الملخص:

يتمحور هذا البحث حول نشأة وتطور الجيش الروماني من العهد الملكي إلى الإمبراطوري وتركيبته وآليات التجنيد في صفوفه وهل بقيت نفسها داخل روما وخارجها. وهل اعتمدت روما في التجنيد على المواطنين الرومان الأحرار أم جندت جنود آخرين خارج الانتماء الروماني. وهل أثر ذلك على نجاح الجيش الروماني في تحقيق أهدافه العسكرية التوسعية هذا من جهة ومن جهة أخرى هل استطاع الجيش الروماني خارج روما الحفاظ على مكاسب الإمبراطورية وتحقيق أهدافها الإستراتيجية والتوسعية وفرض الشخصية الرومانية في المناطق الخاضعة لها.

الكلمات المفتاحية: الجيش؛ التجنيد؛ الفيلق؛ الكتيبة؛ الوحدات.

Abstract:

The topic of this research revolves around the origins and development of the Roman army from the royal era to the imperial era and its special structure and the methods and mechanisms adopted for recruitment in the ranks of the Roman army and whether it relied on the same methods and mechanisms for recruitment inside and outside Rome. Did Rome rely on conscription on free Roman citizens, or did it recruit other soldiers outside of Roman affiliation. Did this affect the Roman army's success in achieving this expansionist military objectives on the one hand, and on the other hand, was the Roman army outside Rome able to preserve the gains of the empire, achieve its strategic and expansionary goals, and impose the Roman character in the areas under it.

Keywords: Army; conscription; corps; battalion; units.

مقدمة:

إن روما منذ تأسيسها وتشكيل نواتها الأولى من القبائل الكبرى التي كانت تسكنها حاولت خلق قوة عسكرية شعبية من المواطنين الرومان الأحرار للدفاع عن شعبها وحدودها من غزو الأعداء. ومنذ العهد الملكي والجمهوري وصولاً إلى العهد الإمبراطوري وهي تسعى إلى توحيد قوتها العسكرية لمجابهة الأخطار والغزوات من جهة ومحاولة توسيع رقعتها الجغرافية من جهة أخرى لإثبات مكانتها كقوة عسكرية وسياسية في العالم القديم. حيث بدأت مشروعها في روما ثم نقلته بين حواضر العالم القديم وقد نجحت في ذلك إلى أبعد الحدود خاصة بتنظيمها لقوة عسكرية قادرة على خوض المعارك وكسبها مهما كانت الظروف والصعاب. فصنعت لنفسها ملاحم وأمجاد وبطولات شهد لها التاريخ وبذلك تمكن الرومان من بسط نفوذهم السياسي والعسكري على العالم القديم بأسره. ومر خلالها الجيش الروماني بمراحل عديدة منذ نشأته وطيلة مسار

تكوينه وآليات التجنيد في صفوفه التي شهدت تغيرات وتطورات كثيرة منذ البداية إلى أن أصبح الجيش الروماني من أقوى جيوش العالم القديم. خاصة مع الإصلاحات والتنظيم المحكم الذي عرفه التجنيد في صفوف ذلك الجيش. وسنحاول في هذا العمل إبراز تركيبة الجيش الروماني منذ نشأته إلى أن أصبح الجيش النظامي القوي وإبراز آليات وطرق التجنيد في صفوفه. لذلك تطرح حول هذا الموضوع الإشكالية التالية: ما هي طرق وآليات التجنيد في صفوف الجيش الروماني منذ النشأة إلى أن أصبح جيشاً نظامياً؟ وهل تم إتباع نفس الطرق والآليات في التجنيد داخل صفوف الجيش الروماني في روما وخارجها؟ وهل اتبع الجيش الروماني في إفريقيا نفس طريقة التشكيل والتجنيد؟

اعتمد في هذا البحث المنهج التاريخي لتتبع المسار الكرونولوجي لتشكيل الجيش الروماني منذ نشأته إلى أن أصبح جيشاً نظامياً متطوراً منظماً قيادياً وتكتيكياً ويضع طرق و معايير للتجنيد في صفوفه من الرتب الدنيا إلى أعلى رتبة قيادية فيه.

I- نشأة الجيش الروماني وتطوره:

مر الجيش الروماني بمراحل هامة عبر تاريخ الإمبراطورية الرومانية منذ نشأة روما إلى غاية سيطرتها على دويلات العالم القديم. فقد كان خلال العهد الملكي يرتكز في تكوينه على طبقة الأبناء التي تسمى Patris حيث كان في روما قديماً كل عشيرة أو قبيلة من القبائل التي تقطن روما تجهز حوالي مئة مقاتل وتسمى وحدة مئينية أو وحدة مئة من المشاة وعشرة فرسان. وعندما بلغ عدد القبائل ثلاثين قبيلة كان تعداد جيش روما ثلاثة آلاف جندي مشاة وثلاثمائة فارس ويطلق عليهم مجتمعين اسم الفيلق Legio (شنيتي، 2013، ص 185).

I-1- الجيش الروماني خلال العهد الملكي: كانت روما خلال العهد الملكي ذات نظام قبائلي أو عشائري ينضوي سكانها تحت ثلاث قبائل كبرى تسمى Tribus وكل قبيلة مقسمة إلى عشر وحدات تسمى كوريات Curiae حيث كانت القبيلة الأولى التي تسمى تيتس يسمى سكانها السابينيين والثانية هي قبيلة رومنس يسمى سكانها اللاتين والثالثة هي قبيلة لوغرس يسمى سكانها الإتروسكيين. والهدف الرئيسي من هذا التقسيم هو أن تؤدي كل قبيلة نصيب من احتياج روما من مال وجنود. وكان لكل قبيلة رئيساً أو نقيباً يسمى تريبينوس Tribunos مهمته جمع الرجال وتجنيدهم وجمع المال المفروض عليها من طرف الملك لذلك يبدو أن الجيش الروماني في هذا العصر تشكل من أفراد هذه القبائل الثلاث التي كانت تقطن روما. وكانت كل وحدة من الوحدات العشرة التي تتألف منها كل قبيلة تسهم بـ: 100 رجل و 10 فرسان والملك هو من يقود الجيش بنفسه ويعقد المعاهدات ولكنه لا يستطيع أن يقرر الحرب لوحده لأن هذا القرار كان بيد مجلس الجماعات الذي يضم 30 وحدة تنضوي تحت القبائل الثلاثة السابقة (نصي، 1983، ص 159) وكان تسليح الجيش في تلك الفترة يتألف من خوذة ودرع وزرذ وحربة وسيف قصير وكان في العهد الملكي أقوى سلاح هو سلاح الفرسان أما قادة الجيش فهم نقيب القبائل من المشاة Tribune Militum والفرسان Tribune Celirum (محفل، 1995، ص 27) لكن خلال عهد حكم الملك سرفيوس تولوس تم أحداث تصنيف جديد للمواطنين الرومان خاص بالمواطنين الرومان الأحرار حسب ثروتهم وقسمهم إلى خمس طبقات اجتماعية وقسمت كل طبقة إلى مئينات التي تسمى Centuries (حاطوم وآخرون، 1965، ص 516) واستمر تشكيل الجيش الروماني على تلك التقاليد إلى غاية منتصف القرن الخامس قبل الميلاد (العمر، 2010، ص 52).

وقام الملك سرفيوس تولوس بإصلاحات كثيرة في نظام الجيش فبعد تقسيمه للمواطنين إلى طبقات وإدراجهم ضمن مئينات أصبح الجيش الروماني مكون من جميع أطياف المواطنين منهم الأغنياء والفقراء، بشرط أن يجهز كل فرد منهم نفسه بنفسه (شنيتي، ص 185). والذي يعجزه الفقر عن تجهيز نفسه يخدم في

صفوف الدعم المختلفة مثل التموين والهندسة العسكرية وخدمات أخرى. وكانت الخدمة العسكرية إجبارية على كل متمتع بالموطنة الرومانية وبلغ سن 17 سنة كاملة إلى غاية الستون سنة عند الضرورة ويعد بذلك تحت الطلب عندما يتقرر خوض حرب ما (شنييتي، ص 185). خاصة بعد قيام الملك سرفيوس بإجراء أول إحصاء رسمي لسكان روما وقرر إلغاء تجنيد الطبقة الكادحة، و عوض ذلك بمجندين من المشاة الخفيفة المجهزين جيدا وأعطى كل من لم يكن لديه ممتلكات وبذلك استبعد الفقراء من الجيش بسبب عجزهم عن تجهيز أنفسهم بالعدة والعتاد. واعتبرت الخدمة العسكرية في الجيش الروماني من مسؤولية المدنيين وأصبحت إحدى طرق رفع المكانة الاجتماعية وكسب ألهيبة لكن مع احتياج روما إلى الجيش وتزايد طموحاتها التوسعية أصبحت بحاجة إلى كل مواطن لكي يخدم في الجيش الروماني. فتم بذلك إلغاء قرار إقصاء الفقراء من الجيش فأصبح الجيش بمختلف قواته يقبل التجنيد لكل فئات المواطنين سواء كانوا أغنياء أو فقراء معدمين وأصبحت الخدمة العسكرية إجبارية على كل أطياف المواطنين الرومان وبذلك يظهر أن نمط التجنيد في الجيش إلزامية و جب تأديته اتجاه الدولة الرومانية (عبد النور، 2015/2014، ص 220).

I-2- الجيش الروماني خلال العهد الجمهوري: بعد القضاء على النظام الملكي وطرد آخر ملك اتروسكي سنة 509 ق.م دخلت بذلك روما عهدا جديدا وهو العهد الجمهوري الذي آل الحكم فيه إلى القناصل وبدأت تظهر ملامح السياسة التوسعية الرومانية لذلك توجب على روما في هذا العهد اعداد جيش قوي قادر على حماية الأقاليم التي ستخضعها لها (عادل عبد الحق، 1959، ص 97). وكان أهم اجراء اصلاحي ما قام به القنصل ماريوس الذي أنشأ جيشا نظاميا دائما ويتقاضى العاملين فيه رواتب محددة وذلك لمواجهة الحروب الكثيرة والمستمرة. وحددت مدة الخدمة العسكرية في صفوف الجيش بستة عشرة سنة. إذ يكون بعدها الجندي غير قادر على حمل الأسلحة وأجهزة القتال وجعل الوحدة القتالية مكونة من 600 مقاتل ويطلق عليها اسم كوهورتيس Cohortis أي كتيبة وتتألف من 10 وحدات.

وأضاف لها 1000 فارس من المتطوعين ليصبح تعداد الفيلق 7000 مقاتل. (شنييتي، ص 185). ويتكون التشكيل الذي يسمى الفيلق من وحدات أو زمر تسمى مانيبولوس Manipulus وتعني زمرة من الجنود (Bernard,2000,P,375). كما تعني كذلك المجاميع أو الشرازم ويرجع أصل هذه التسمية إلى الطريقة التي كانت تنتشر بها المشاة ثقيلة التسليح (عبد النور، ص، 220). وهي هيئة مجاميع تتألف كل وحدة شردمية من 12 مقاتل من مختلف الفئات، وقد أعطاهما قلة عددها ميزة سهولة التحرك أثناء المعركة وتنقسم إلى ثلاث فئات حيث نجد الرماحين hastati (عبد النور، ص 220) والكلمة Hastati تعني جندي من سلاح الرماحة في الفرقة الأولى من الفيلق الروماني. (Bernard,P,275) وتمثل الصفوف الأولى للجيش حيث تشكل من ثلاث صفوف كل صف يضم 40 مقاتل مزودين برماح الرماية ليصبح عددها الإجمالي 120 مقاتل. هذا بالنسبة للفرقة الأولى أي فئة الهاستاتي، أما الفئة الثانية تسمى فئة Pila أو البيلوم Pilum أي سيوف الإشتباك. حيث تكون في الصف الثاني للفيلق مزودة بما يسمى البيلوم وتحمل كذلك السيوف القصيرة أو الخناجر التي يطلق عليها اسم غلاديوس Gladius (Polybe,II,6.) وكلمة Pilum تعني الحربة الخاصة بالمشاة على شكل سيف طويل (Bernard,P,465) أما الكلمة Gladius تعني الخنجر أو السيف القصير (Bernard,P,267) إلى جانب مجموعة القادة Principes وتنقسم كل مجموعة من هذه المجموعات إلى عشرة صفوف يضم كل صف 12 مقاتل أما الفئة الثالثة فهي مجموعة الصف الثالث يطلق عليها اسم Triarii وهم مجموعة الصف الثالث تتشكل من تشكيلين يكونان معا 600 مقاتل على 10 صفوف يضم كل صف 06 مقاتلين (عبد النور، ص 220) وكلمة Triarii تعني جندي محارب في الصف الثالث للفيلق خلف الهاستاتي Hastati والبرنسييس Pricipes ويشكل الاحتياط (Bernard,P,630) وكان هذا التقسيم الثلاثي

لفيلق قائم على معيار السن والخبرة أكثر منه على الطبقة والتدرج الاجتماعي. حيث أن المجندين الجدد يشكلون الفئة الثانية في صفوف الفيلق بينما تضم الفئة الثالثة المتمرسين من ذوي الحنكة والخبرة العسكرية وقد مثل هذا النظام الشردمي مرحلة الانتقال من نظام الجيش المبكر القائم على أساس الطبقة الاجتماعية ونظام الجيش خلال العهد الجمهوري المتأخر وبداية عهد الإمبراطورية العليا التي بدأت خلالها ملامح تلاشي الطبقة داخل صفوف الجيش الروماني الجديد.

الذي يتكون من الكتائب الفيلقية أو ما يسمى بنظام كتائب الجيش الروماني (عبد النور، ص 220) وأصبح الجيش الروماني منذ القرن الرابع قبل الميلاد يتألف من أربع فرق تجتمع في جيشين يقودهما قنصلان وكانت الفرقة في تلك الفترة تتألف من 3000 جندي مشاة ثقيلي التسليح 1200 جندي مشاة مسلحين تسليحا خفيفا 300 فارس (العمر، ص 57).

I-3- الجيش الروماني خلال العهد الإمبراطوري: عرف الجيش الروماني تطورا جديدا في مستهل العهد الإمبراطوري الذي بدأ باعتلاء الإمبراطور غايوس أوكتافيوس الملقب بأغسطس أحكم وكانت روما قد دخلت منذ سنة 133 ق.م في حرب أهلية ذاقت خلالها الجمهورية الرومانية ويلات الحرب والدمار، الذي استطاع أن يوقف نزيف تلك الحرب ليصبح الحاكم الوحيد في روما ولا بد عليه من احلال السلام في كل أرجاء الإمبراطورية لذلك توجب عليه الجمع بين السلطتين السياسية والعسكرية والتفكير في بناء جيش قوي ودائم لضمان السلم في الإمبراطورية (العمر، ص 65) فقام بتوسيع صفوف الجيش لتشمل وحدات من الأهالي الخاضعين لروما مقابل منح الجنود المواطنة الرومانية بعد انتهاء مدة في الخدمة العسكرية وسميت الوحدات العسكرية المشكلة من هؤلاء المقاتلين باسم الفرق المساعدة Auxilia وأصبح الجيش الروماني النظامي يتكون من 25 فيلقا أي ما يعادل 150000 مقاتل وقرر رفع مدة الخدمة العسكرية إلى 20 سنة ثم الحصول على التقاعد وأحيانا إلى 25 سنة (شنيبي، ص ص 185-187) أما بالنسبة للطبقات التي يتشكل منها الفيلق الروماني حسب الترتيب نجد الطبقة الأولى تتشكل من وحدات الخيالة وهي أعلى طبقة في الفيلق الروماني من حيث الترتيب أما الطبقة الثانية فتضم المواطنين الأغنياء الكبار والمشاة الثقيلة المسلحة بالسيف والحراب. وتشارك في التسليح وتتقدم الصفوف في المعارك تليهما الطبقة الثالثة التي تتسلح بأسلحة خفيفة كالرمح والأنصال. أما الطبقة الرابعة فهي خفيفة التسليح مثل الطبقة الثالثة ومهمتها الدعم أثناء الالتحام وأخيرا نجد الطبقة الخامسة المؤلفة من الفقراء الذين يتسلحون بالحجارة والمقاييع دورها المناوشة وخلق الرعب وعدم الاستقرار في صفوف العدو وحماية القوات الأساسية في الفيلق (عبد النور، ص 221) وظهر اهتمام الإمبراطور أغسطس بالجيش خاصة بعد اعادة تنظيم بنيته كاملة فحوّله بذلك إلى جيش دائم تحكمه قوانين عسكرية صارمة ويخضع إلى تنظيم عسكري جديد قائم على تشكيلات منفصلة عن بعضها البعض. ويختلف كل تشكيل عن الآخر من حيث التنظيم وظروف الخدمة والمهام الموكلة إليه. (العمر، ص 70).

II- تركيبة الجيش الروماني خلال العهد الإمبراطوري:

انقسمت الفيالق الرومانية مع نهاية القرن الثاني قبل الميلاد إلى شراذم تظم كل منها 120 جندي ويتشكل الفيلق أثناء المعركة من ثلاثة صفوف شردمية تشبه مربعات لوحة الشطرنج السوداء تتحرك على مسافة معلومة ومحددة بين كل شردمة وأخرى. وذلك ما أعطى نجاعة كبيرة داخل صفوف الخصوم التي تتقدم عادة في صفوف مترابطة. بالإضافة إلى تكليف جنود الفيلق بمهام أخرى متعددة منها على سبيل المثال بناء الأسوار والجسور والأبراج الثابتة والمتحركة واستخدام آلات الرمي والحصار. لكن الجيش الروماني تميز بقدرة التحمل وسرعة التأقلم والتكيف مع الظروف وبداهة التكتيك الحربي. حيث أخذوا الكثير عن أعدائهم في مجال التنظيم القتالي فأخذوا عن اليونانيين التنظيم الحربي الذي يسمى "فلانيكس" وكذلك التركيز

على نقطة واحدة في صفوف العدو حتى يتم احتراقها لكن بعد انهزام الجيش الروماني أمام الغالين غيروا تكتيكاتهم الحربية المأخوذة عن اليونانيين وابتكروا تنظيم عسكري جديد عرف بنظام الفيالق Legio يختلف عن النظام اليوناني في التسليح (عبد النور، ص 221).

كيف تم تشكيل الجيش الروماني ياترى؟

I-II- الفيلق: تميز الفيلق الروماني المتكون عادة من حوالي 6000 جندي مشاة بأربعة وحدات قتالية أساسية وهي كما يلي: الفرقة Cohortis وحدات المناورة Manipulus وحدات المئة Centeria وحدات الخيالة والفرسان Ala (Wheeler,1979,PP,315-319) ونتيجة للتحويلات السياسية والعسكرية التي كانت تمر بها الدولة الرومانية استمر الفيلق الروماني في التطور وتحسين تركيبته وهيكلته حيث أعيد تنظيم الفيالق الرومانية في عهد غايوس ماريوس الذي أدخل إصلاحات على الجيش الروماني وسميت باسمه وأطلق عليها اسم الإصلاحات الماريوسية. (Schulten,1928,P,240). وأصبح بموجب تلك الإصلاحات جميع المواطنين مؤهلين لتأدية الخدمة وإلغاء الملكيات والطبقية كما كانت في السابق. وتم أيضا إلغاء تصنيف فئة المشاة الثقيلة إلى رامحين Hastati وفئة المؤقتين المقاتلين المتمرسين Principes والفئة المكونة من الأغنياء وكبار السن Triarii.

وتكونت بدلا من ذلك فيالق مشاة ثقيلة أكثر تجانس وأكثر تسليح خاصة بعد أن امتدت المواطنة إلى معظم أرجاء إيطاليا وبلاد الغال. كما استبدلت بعض المشاة خفيفة التسليح مثل المناوشين Vilites والخيالة Equites من مدنيين. ودعم الجيش كذلك بقوات مساعدة Auxilia تتألف من المرتزقة وأفراد من مناطق مختلفة تابعة للدولة الرومانية في عهد ماريوس. (Tacite,Annales,IV,5) ثم بعد ذلك أصبح حشد الجنود والمقاتلين يعتمد على التطوع الذاتي للمواطنين من المدن والقرى المجاورة لروما بشكل ذاتي غير إلزامي لتأدية الخدمة في الجيش الروماني. (Edward,1976,p,40) وكان تنظيم الفيلق يتم في شكل كتائب تتألف كل كتيبة من حوالي 400 جندي وبدأ مجال التجنيد يتوسع ليشمل أبناء الطبقات الدنيا وبدأت بذلك تظهر ملامح نشأة جيش روماني يتشكل من مجندين مخلصين. ومع بداية حكم يوليوس قيصر تم إلحاق مجموعات بالجيش مثل مجموعة الاستطلاع وتسمى Explorator ومجموعة الجواسيس وتسمى Spuculator إلى الوحدات الفيلقية وأسندت لها مهام محددة. (Keppie,1997,pp,101-102). لكن خلال حكم الإمبراطور غايوس أوكتافوس أغسطس الذي أعاد تنظيم الجيش وقام بحل الفيالق المخصصة لحالات الطوارئ وتعويضها بزيادة أعداد قوات الجيش الدائم. (Smith,1961,P,10) ولكن بعد تزويد الجيش بمجموعة من الحرس الخاصة بحماية الإمبراطور عند محاولة اغتياله أو الانقلاب عليه وتعرف هذه المجموعة باسم الحرس الإمبراطوري أو الحرس البرابيطوري ومجموعة أخرى تعرف باسم الكتائب المدنية Cohortis Urbanae لموازنة قوة الحرس البرابيطوري من جهة وتقوم بدور الشرطة المدنية من جهة أخرى. (Michael,1979,P,209).

أما بالنسبة لعدد الفيالق الرومانية فقد زاد عددها وتطورت وبلغ عددها سنة 23 م خمسة وعشرون فيلقا ثم أصبح ثلاثون فيلقا في عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس بين سنتي 160 م و180 م ثم أصبح ثلاثة وثلاثون فيلقا في عهد الإمبراطور سيبتييموس سيفيريوس ويتكون الفيلق عادة من حوالي 6000 جندي مشاة مقسمين على عشرة فرق تظم ثلاث كتائب تتشكل من حوالي 200 جندي. ونتيجة للأخطار المحدقة بكيان الإمبراطورية الرومانية فقد لجأت إلى الاعتماد على نوعين من الفيالق. حيث نجد الفيالق الدائمة وتشمل الجنود المتمرسين على القتال والفيالق سريعة التشكيل وسهلة التجديد والتجنيد.

حيث يجند فيها الجنود صغار السن والمتحمسين لكنهم أقل خبرة وحنكة عسكرية ومتعطين لخوض مغامرات عسكرية وكسب الغنائم. (Smith, 1961, P, 29). وتعتبر الكتائب هي الوحدات الأساسية في الفيالق الرومانية تظم حوالي 480 جندي مشاة ثم أضيف لها مجموعة من 120 فارساً أو خيالا تسمى Equite Legionis إلى كل فيلق. واقتصرت مهامها على الاستطلاع ونقل أوامر القادة بين الوحدات. (Graham, 1996, P, 116) ومع تحول الجيش الروماني إلى جيش دائم ارتفع عدد جنود الكتيبة الواحدة إلى 800 جندي خلال القرن الأول الميلادي. (عبد النور، ص 225).

II-2- الحرس الإمبراطوري أو البرايطوري: اشتق مصطلح Praetorian من لقب Praetor الذي يطلق على القائد العسكري الروماني الميداني خلال العصر الجمهوري أو ربما من الكلمة Praetorium برايطوريوم التي تعني مقر إقامة القائد أو خيمته. وكان القادة الرومان يختارون قوة خاصة من جنود الفرق مكلفة بمهمة الحراسة الشخصية للقائد وخيمته تظم هذه الفرقة جنود مشاة وفرسان وأصبحت تعرف فيما بعد باسم وحدات الحرس الإمبراطوري. واعتبر الحرس البرايطوري حرس الشرف الملازم بصفة دائمة للإمبراطور أو القائد الأعلى ومقر إقامته وتحرسه أينما ارتحل سواء داخل روما أو خارجها. والإمبراطور هو الذي يبلغ قادة تلك الوحدات بكلمة السر. (العمر، ص ص 70-71). ويخضع الحرس البرايطوري لقيادة ضابطين برتبة برايفكتوس Praefectus كما أن وحدات الحرس البرايطوري كانت خلال القرنين الأول والثاني الميلاديين تشرف على تكوين القادة والضباط وتشرف على التدريب العسكري (تشارلز وورث، 1961، ص 43).

بعد نهاية الحروب الأهلية التي شهدتها الإمبراطورية الرومانية سنة 30 ق.م وجد الإمبراطور أغسطس نفسه أمام حاجة ملحة لحرس شخصي يشرف على حمايته فقرر إعادة تنظيم الجيش وخاصة الحرس الإمبراطوري. إلا أنه كان حذرا جدا في إنشائه وقرر إنشاء تسع وحدات ضمت كل واحدة 500 جندي فقط وأضاف إلى كل وحدة من الوحدات وحدة خيالة تتألف من 30 فارس. يتم اختيارهم من جنود الفرق النظامية في الجيش ومن خيرة الشباب في روما. ولم يكن عدد وحدات الحرس الإمبراطوري ثابت بل تغير من فترة إلى أخرى حيث بعدما كان يتشكل من تسع وحدات خلال عهد الإمبراطور أغسطس ارتفع إلى اثنتي عشرة وحدة. (عبد النور، ص 222).

لكن خلال عهد حكم الإمبراطور فيتولوس سنة 69 م قام برفع عدد الوحدات إلى ستة عشرة وحدة تظم كل وحدة 1000 جندي. لكن ذلك لم يدم طويلا لأن بعد مجيء الإمبراطور فيسباسيانوس قام بتقليص عدد الوحدات إلى تسعة مع الحفاظ على 1000 جندي في كل وحدة. وعين ابنه تيتوس قائدا للحرس الإمبراطوري. (عبد النور، ص 222). وبقي العدد على حاله إلى غاية مجيء الإمبراطور تراجانوس الذي أضاف وحدة أخرى لتصبح عشرة وحدات وضم الحرس الإمبراطوري منذ تشكيله مقتطعات صغيرة إلى جانب وحدات المشاة مهمتها الرئيسية هي مرافقة الأباطرة في جولاتهم على الولايات وفي الحملات العسكرية وعمل الإمبراطور تراجانوس على توسيع هذه الوحدة وجعل عدد جنودها يقارب 512 فارساً وبذلك أصبحت تسمى وحدة الحرس الإمبراطوري العاشرة. (العمر، ص ص 70-71). ساهم الحرس الإمبراطوري بشكل مباشر في ارساء السلم الروماني أو مايسمى Pax Romana من خلال الاستقرار الذي تمتع به الأباطرة الأقوياء بفضل وجود الحرس الإمبراطوري الذي كان حريص على حمايتهم. وبالتالي إطالة فترات حكمهم واحتواء كل الاضطرابات الشعبية ومؤامرات مجلس الشيوخ من أجل السلطة. لكن مع نهاية القرن الأول الميلادي ظهرت وحدة حرس شخصي جديدة أطلق عليها اسم حرس الفرسان الشخصي الأوغوسطي Equites

Singularis Augusti كوحدة دائمة ولها معسكر خاص في روما وكان ينتدب عناصرها من وحدات الفرسان المساعدة من الأقاليم الجرمانية (Lenoire,2011,PP,33-35) وبمرور الوقت اتسع نطاق التجنيد حتى بلغ مقدونيا واسبانيا وبايتيكا وإيليريكوم. ويظهر التوسع في نطاق التجنيد في هذه الوحدة الخاصة بالحرس الإمبراطوري من خلال تشكيل فيتيلوس لحرسا إمبراطوريا جديدا من الفرق الجرمانية سنة 69م وكذلك الحرس الإمبراطوري الخاص بالإمبراطور سيبتيموس سيفيريوس بين سنتي 193 م- 211م الذي شكله من الفرق البانونية وبذلك يبدو جليا بأن تشكيل الحرس الإمبراطوري لم يعد حكرا على منطقة محددة بذاتها كما كان في السابق بل أصبح يشمل مناطق مختلفة من الإمبراطورية. (Stevenson,1964,P,233). وكانت مهمة الحرس الإمبراطوري الأساسية هي مراقبة الإمبراطور أينما تنقل لحراسته والمحافظة على حياته سواء كان ذلك في أوقات الحرب أو السلم لذلك كان لا بد من اختيار صفوة الجنود في صفوف هذا الحرس الخاص المتكون من تسع وحدات لأنها تمثل حرس الشرف الملازم للإمبراطور. لذلك كان يراعى في اختيارهم ولأهم له بالدرجة الأولى داخل روما وخارجها (حسين، 2004، ص 128). ويراعى فيهم قوتهم وحنكتهم العسكرية والتدريب الجيد. (تشارلز، ص 42) وكان الإمبراطور هو الوحيد الذي يعطي كلمة السر لقادة الحرس الإمبراطوري (حسين، 2004، ص 128).

II-3- الفرق: كانت الفرق في الجيش الروماني بمثابة عماد الجيش سواء في العهد الجمهوري أو الإمبراطوري من حيث ظروف الخدمة العسكرية والتجنيد أو من حيث التركيبة والتنظيم. فاحتلت الفرق الرومانية منزلة هامة في تركيبة الجيش الروماني حيث كان يتم تجنيد أفرادها خلال بداية العهد الإمبراطوري من سكان روما الذين يملكون حقوق المواطنة الرومانية حيث كان هذا التجنيد يتم عن طريق التطوع الاختياري عكس ما كان عليه التجنيد في العهد الجمهوري الذي لم يكن هناك جيش في أوقات السلم لأن الجيوش في تلك الفترة كانت تشكل لمحاربة العدو وتحل بعد انتهاء الحرب وهزيمة الأعداء. لكن الإمبراطور أغسطس نظر للجيش على أنه حامية عسكرية دائمة مهمتها حماية حدود الإمبراطورية من غزو الأعداء والمحافظة على الأمن والسلم الداخلي فعمل على تنظيمه تنظيما جيدا وتحسين ظروف الخدمة للجندي في الجيش (العمر، ص 80-81). فقام أغسطس بتثبيت مدة الخدمة العسكرية لجنود الفرق بـ 16 سنة وإضافة أربع سنوات يخدمها الجندي كمحارب قديم في الفرقة ويكون عندها معنى من بعض الواجبات (Cowan,2003,P,12) لكن هذا جعل المحاربون يطالبون بكلفة التسريح وتمثلت في منحهم قطع أرضية وهذا ما دفع أغسطس إلى رفع مدة الخدمة لأنها كانت عبئ كبير على عاتق الدولة الرومانية. (Marsden,1969,P,182) وكان معظم جنود الفرق في بداية المرحلة الأولى من العهد الإمبراطوري يجندون من إيطاليا ويحملون المواطنة الرومانية. ثم أصبح بإمكان المواطنين الرومان القاطنين خارج إيطاليا الالتحاق بالفرق الرومانية ومع تزايد حصول سكان الولايات الرومانية على حقوق المواطنة أصبحت الأقاليم الرومانية تقدم عدد كبير من المجندين في صفوف الفرق. (Speidel,1984,P,283) وبالرغم من توسع التجنيد في صفوف الفرق الرومانية وشمل المواطنين الرومان من سكان الأقاليم.

إلا أنه كانت هناك بعض الشروط لا بد من توفرها في الشخص المنتسب أو الراغب في الانتساب إلى صفوف الفرق. حيث يمثل المتطوع أمام لجنة الانضباط لاختباره وتظم هذه اللجنة ضباط ذوي خبرة لاختيار الأنسب والأمتل للقتال. ويتم التركيز في المرحلة الأولى على الطول والعمر فالجندي المثالي يجب أن يبلغ طوله 1.77 م تقريبا ويتمتع بنظر جيد وبنية جسمية قوية ويمتلك قدرة كبيرة على التحمل. وبعد ملاحظة هذه الشروط ينتقل الشاب إلى مرحلة جديدة تسمى Probatus (Simkins,1984,P,6) أي اختبار الفحص الطبي لإثبات القبول (Bernard,2000,P,487). ويبدو أن الانضمام إلى صفوف الجيش الروماني خلال العهد

الإمبراطوري كان يمر بمرحلتين أساسيتين تتميز كل واحدة منهما عن الأخرى بشروطها واختباراتها. حيث يطلق على المرحلة الأولى اسم مرحلة اختبار المؤهلات والمرحلة الثانية مرحلة التدريب الأساسي ويتم التركيز في المرحلة الأولى على فحص الطول والعمر و الصفات الجسدية والأخلاقية والاجتماعية أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الخضوع للتدريب الأساسي.

1- مرحلة اختبار المؤهلات:

أ- **فحص الطول والعمر:** يعتبر الطول والعمر أهم ميزتين يجب توفرهما في الشاب الذي يرغب في الانضمام إلى صفوف الجيش الروماني حيث تم ذكر هذان الشرطان في المصادر الأدبية للمؤرخين القدامى حيث تشير إلى أن الإمبراطور نيرون عندما أنشأ الفرقة الأولى إيطاليكا كان جميع جنودها من الإيطاليين يبلغ أو يفوق طولهم 1.82م. (Davies,1989,P,6) كما يشترط بأن يكون جنود الكهورت الأولى في الفرقة و جنود وحدات الخيالة المساعدة أن يتمتعوا بقامة أطول من باقي الكهورتات الأخرى و جنود الوحدات المساعدة. وقد حدد فيجيتيوس طول جنود وحدات الخيالة المساعدة بـ: 1.77م أما جنود الكهورتات الأولى فبلغ طولهم 1.72م وهذا دليل على أن شرط الطول يخص بالدرجة الأولى جنود النخبة وليس كل الجيش. أما بالنسبة لعمر الجنود فقد كان الحد الأعلى لعمر الجنود خلال الفترة الجمهورية خمسة وثلاثون سنة لكن خلال الفترة الإمبراطورية أصبح الحد الأدنى لعمر الجنود ثمانية عشرة سنة والحد الأعلى ثلاثة وعشرون سنة. (العمر، ص ص 366-367).

ب- **البنية الجسدية السليمة:** يخضع الشاب في هذه المرحلة لاختبار طبي صارم جدا من قبل الضباط المسؤولين عن التجنيد بشكل دقيق ويركزون بشكل دقيق على فحص البنية الجسمية والحالة الصحية وقوة البصر. كما تدرس فيه شخصيته من ناحية الانحلال الخلقي والكسل واللصومية وبعد اجتيازه هذا الاختبار يصبح جندي في الجيش الروماني ثم ينتقل إلى مرحلة تأدية القسم الخاص بالولاء للإمبراطور ويكون هذا القسم أمام شعار الفرقة التي سوف يجند فيها. ثم يرسل المجند الجديد إلى معسكر تدريب خاص. (Simkins,1984,P,6) لكن بعد اصدار الإمبراطور كركلا قانونه الشهير سنة 212 م الذي منح بموجبه المواطنة الرومانية لجميع السكان القاطنين ضمن حدود الإمبراطورية أصبح بإمكان الجميع التطوع أو التجنيد في صفوف الجيش الروماني أو الفرق الرومانية وذلك ما أكسبها قاعدة تجنيد واسعة. حيث تجند الفلاحين والمزارعون وأصبحوا جنودا متمرسين. (Miller,1965,P,8)

ج- **المنزلة الاجتماعية والأخلاق:** كان الضباط يركزون في اختيار الشبان للتجنيد على ذوي المنزلة الاجتماعية المحترمة وذلك لتعزيز التوافق عند المجندين لذلك ركزوا على تجنيد الشبان المنحدرين من العائلات الريفية الفقيرة لأنهم مناسبين أكثر للعمل في الجيش ويتمتعون بأجسام رياضية وتظهر عليهم ملامح الرجولة والمظهر الجيد والسلوك الممتاز فركزوا على الشبان الذين يمتنون مهن محترمة واستبدعوا صيادي الأسماك والطيور والخبازين والأهم في هذه المرحلة هو التركيز على معياري المنزلة الاجتماعية والأخلاق وإهمال الأصول العرقية وذلك ما خلق تحول كبير في آليات التجنيد خلال العهد الإمبراطوري من القرن الأول الميلادي حتى القرن الثالث الميلادي ويمنع منعا باتا تجنيد المجرمين واللصوص والعبيد والعنقاء إلا في حالات الضرورة القصوى أما بالنسبة لمن يشوب أصله حر شائبة أو من كان أصله موضع شك فلا يسمح له بالتجنيد حتى يثبت أصله الحر (العمر، ص ص 368-370)

2- مرحلة التدريب الأساسي:

بعد اجتياز المجندين اختبار المؤهلات في المرحلة الأولى ينتقل المجند لاجتياز اختبار المرحلة الثانية وهو اختبار التدريب الأساسي الذي تدوم مدته أربعة أشهر كاملة يختبر فيها المجندين عمليا للتحقق من القوة

البدنية والجسمية والسرعة والنظر الجيد ويوضح فيجيتيوس ذلك من خلال نص حول هذا الموضوع: « يجب أن لا يحصل المجند على العلامة مباشرة لكن في البداية يجب أن يختبر عن طريق التدريب لمعرفة إن كان صالحا لهكذا عمل وبهذه الطريقة تظهر السرعة والقوة المطلوبتين من المجند وما إذا كان يمتلك شجاعة الجندي لأن كثيرا من المجندين ثبت أنهم غير لائقين بعد الاختبار بالرغم من أنهم بدوا مناسبين من ناحية المظهر الخارجي. لذلك يجب رفض الرجال الأقل صلاحا ، ويجب اختيار الجنود المتمتعين بمقدار أكبر من القوة والنشاط لأنه في كل صراع لا يهم العدد وإنما الشجاعة » وبعد انقضاء فترة التدريب الأساسي يطلق عليه اسم Signatus أي جندي مقبول في الجيش الروماني. حيث يبدأ المجند بتقاضي أجر وتقدم له الدولة اللباس الموحد وبعض التجهيزات والطعام (العمر،ص،371).

II-4-الكاتب: يشير المؤرخ فيجيتيوس إلى أن الفرقة الكاملة بلغ عددها 6100 جندي مشاة و 726 فارس موزعة ومقسمة على عشرة كهورتات Cohortis أو كتائب والكهورتيس تعني الكتيبة العاشرة في الفيلق الروماني وتظم زمرة خيالة مهمتها حراسة الإمبراطور (Bernard,2000,P,115) حيث تظم الكهورت الأولى 1105 جندي مشاة و 132 فارسا وتتميز هذه الكتيبة عن باقي الكتائب أو الكهورتات بكفاءة جنودها الذين يتم اختيارهم من أسر رومانية عريقة وذوي تربية جيدة. ويطلق على هذه الكتيبة اسم Cohortis Miliaria أي الكتيبة الألفية وهي الكتيبة التي تمثل رأس الفرقة وصدرها. تتواجد دائما في الجهة اليمنى للخط الأول عند تنظيم الفرقة المعركة ومهمتها الأساسية في المعركة حماية شعار الفرق والمتمثل في النسر الذي يشكل الراية الرئيسية للجيش الروماني ويمثل راية الفرق كاملة، كما تتولى حماية صورة الإمبراطور التي تعتبر مقدسة يجب حمايتها بعناية.(العمر، ص 88). أما الكهورتات التسع الأخرى فتتألف من 555 جندي مشاة و66 فارسا مسلح تسليحا جيدا ويطلق عليها اسم الكهورتات الخمسمائينية Cohortis Quingenaria (العمر، ص 88). ويتم انتقاء جنود الكتيبة الثالثة والخامسة من أفضل الجنود. لأن الكتيبة الثالثة يكون موقعها في منتصف الخط للفرقة وتتواجد الكتيبة الخامسة في الجهة اليسرى للخط الأول للفرقة، أما الكتائب من 01 إلى 05 الخط الأمامي للفرقة أما الخط الثاني للفرقة، فيضم الكتائب من السادسة إلى الكتيبة العاشرة. (العمر، ص 88).

وتنقسم الكتائب إلى ثلاث وحدات هي وحدة المناورة Manupulus ووحدة المئة Centuria ووحدة الخيالة Alae (نصي، ص 161).

II-4-1- وحدة المناورة Manupulus: ان التغيير المهم الذي أحدثه الرومان في التكتيك الحربي للجيش هو استبدال المئينات التي كانت تتألف منها الخطوط الثلاثة على التوالي الخط الأمامي وخط الوسط والخط الخلفي بوحدات تكتيكية منفصلة تسمى Manupulus أو كما يطلق عليها البعض اسم الشراذم أو المجاميع وتتألف كل شردمة من 60 إلى 120 جندي (نصي،ص،161).

II-4-2- وحدة المئة Centuria: يرجع أصل المئينات إلى التقسيم الاجتماعي الذي قام به الملك سرفيوس تولوس في البداية بإحداث تصنيف جديد للمواطنين الرومان وهو تصنيف اجتماعي وعسكري في نفس الوقت. حيث قسّم سكان روما الأحرار حسب ثروتهم العقارية أي الثروات الغير المنقولة إلى خمس طبقات، وقسمت كل طبقة إلى مئينات أو ما يعرف بـ: Centurie (حاطوم وآخرون، ص ص 5-6). حيث تظم الطبقة الأولى ثمانون فردا نصفهم من الشباب والنصف الآخر من المحاربين القدامى أو المحاربون القدامى إضافة إلى 18 فارس. أما الطبقة الثانية والثالثة والرابعة تضمان 20 فردا في كل طبقة نصفهم من الشباب والنصف من المحاربين القدامى، أما الطبقة الخامسة فتضم 30 فردا بنفس العدد نصفهم من الشباب والنصف الآخر من المحاربين القدامى (محمد حسين، 2000، ص 425). وبذلك أصبحت وحدة المئة أو

المنينية هي الوحدة العسكرية الأساسية في تكوين الجيش الروماني لأنها تحتل مكانة هامة في الفيلق فهي التي تطلق الإشارة الأولى لبداية المعركة وتختص غالبا في رمي الرمح باعتبارها الوحدة الأولى في الكتيبة والأولى في الوحدات الستون المكونة للفيلق الروماني (Bernard,2000,P,465).

II-4-3- وحدة الخيالة **Alae**: ظهرت وحدات الفرسان أو الخيالة منذ البداية الأولى لتشكيل الجيش الروماني خلال العهد الملكي حيث ما قام الملك سرفيوس تولوس بتقسيم المواطنين الرومان الأحرار إلى خمس طبقات وجعلها في منينات ضمت كل منينة أو وحدة مئة 18 فارسا وهي النواة الأولى لظهور وحدات الفرسان في تركيبة الجيش الروماني والتي أطلق عليها فيما بعد اسم Ala وتعني الجناح الأيمن أو الأيسر للجيش الروماني. (Bernard,2000,P,28).

وتتألف هذه الوحدة من الفرسان فقط مهمتها تأمين الحماية للجيش من الجهتين اليسرى واليمنى أي من الجناحين **Alae** وتأمين الحماية للوسط المؤلف من المشاة وشن الهجمات على العدو ومطاردته. وكان الإمبراطور قيصر أول من استخدم فرسان الوحدات المساعدة وتم تنظيم هذه الوحدات في شكل زمر تسمى **Turmae** (Holder,1980,PP,5-6) وتعني الجزء العاشر من جناح الجيش الروماني تظم 30 شخص (Bernard,2000,P,638). وقد وجد نوعين من وحدات الفرسان في الجيش الروماني هما وحدات الفرسان الخمسمائية ووحدات الفرسان الألفية. وتألقت وحدة الفرسان الخمسمائية في عهد أوكتافيوس من 512 رجلا ويقودها قائد برتبة **Decurio** أي قائد العشرة. أما وحدات الفرسان الألفية **Ala Miliaria** فتتألف من أربعة وعشرون زمرة **Turmae** وتمنح قيادة وحدات الفرسان إلى ضابط برتبة بريفكتوس **Praefectus** والذي كان في البداية زعيم قبيلة محلي التي جند منها أفراد الوحدة في القرن الأول الميلادي أصبح هذا المنصب درجة من درجات التقية لطبقة الفرسان . وللوصول لهذا المنصب كان لابد من تقلد عدة مناصب بالتدرج وهي قائد كوهورت مشاة ثم ترييون عسكري أي قائد فرقة ثم قائد لوحدة فرسان **Ala** (Holder,1980,PP,5-6)

II-5- الوحدات المساعدة في الجيش الروماني **Auxilia**: أخذت اسمها من الكلمة اللاتينية **Auxilia** التي تعني المساندين أو المساعدين وقد تشكلت هذه الوحدات المساعدة في العهد الجمهوري من المواطنين غير الرومانيين لدعم الفرق النظامية بعد سنة 200 ق.م لكن تجنيد هذه الوحدات كان مؤقتا أي خلال الحملات العسكرية فقط ثم تحل بعد نهايتها. (Polard,2006,p24). لكن مع مجيء الإمبراطور أغسطس وتقلده قيادة الجيش خضعت هذه الوحدات لنظام جديد فتحوّلت من وحدات مؤقتة إلى قوة محترفة ودائمة وذات بنية وتجهيزات وظروف خدمة مغايرة لما كانت عليه من قبل (Webster,1985,P142) وشكلت أفراد هذه الوحدات مصدر تجنيد مهم لامتلاكهم مهارات قتالية جيدة ومتنوعة لم يمتلكها جنود الفرق التي كانت نقطة ضعف واضحة في تجهيزات جنود الفرق الرومانية (Maxifeld,1981,P,33) وتشكلت الوحدات المساعدة خلال العهد الإمبراطوري من شباب الولايات الخاضعة أو التابعة لروما وهم سكان الأقاليم الأحرار الذين لم يتمتعوا بالمواطنة الرومانية. واعتمد أغسطس في التجنيد لهذه الوحدات المساعدة على الأقاليم الغالية خاصة بلجيكا وإقليم دلماتيا وإيليريكوم.

كمصدر أول للتجنيد ثم بعد انتهاء الحروب في اسبانيا حوالي 19 ق.م أصبحت مناطق هذا الإقليم مصدر ثاني للتجنيد في الفرق المساعدة وخاصة إقليم لوزيتانيا ثم أضيف لها إقليم الدانوب الذي ضم رايتا ونوريكوم وبانونيا وموتيا كمصدر جديد لتجنيد الوحدات المساعدة. (Holder,1982,P,112) أما بالنسبة للأقاليم الشرقية فكان إقليم سورية المزود الرئيسي للوحدات المساعدة بجنود النبالة أما في الأناضول فكان إقليم غالاتيا **Galatia** وشمال إفريقيا فتعتبر نوميديا أهم مصدر التنيد للوحدات المساعدة خاصة الفرسان خفيفي التسليح (Holder,1982,P,113) وكان في بداية الإمبراطورية الرومانية ثلاث أنواع

من الوحدات المساعدة وهي: وحدات الفرسان Ala و وحدات المشاة Cohors و وحدات مختلطة Equitata Cohors لكن ما ميز العهد الإمبراطوري هو ظهور وحدات جديدة أطلق عليها اسم الوحدات الألفية Cohors Miliaria (العمر، ص 122).

خاتمة:

من خلال دراسة هذا الموضوع المتعلق بالتركيبة والتجنيد في صفوف الجيش الروماني منذ نشأته خلال العهد الملكي مروراً بالعهد الجمهوري وصولاً إلى العهد الإمبراطوري يمكن استنتاج ما يلي:

- كان الجيش الروماني خلال العهد الملكي جيشاً بسيطاً يتكون من المواطنين الرومان الأحرار، الذين تركوا مزارعهم وأراضيهم للدفاع عن روما في وقت الاضطرابات والأزمات ثم تطور خلال العهد الجمهوري وأصبح أكثر ثباتاً وأكثر قوة مما كان عليه في السابق واستطاع الدفاع عن روما وحماية حدودها وحدود الأقاليم الخاضعة لها. وبعد استقرار الأوضاع في روما خاصة بعد اعتلاء الإمبراطور غايوس أوكتافيوس أغسطس الذي استطاع أن يوقف نزيف الحرب الأهلية ليصبح الحاكم الوحيد في روما. وتمكن من إحلال السلام في كل أرجاء الإمبراطورية الرومانية لذلك توجب عليه الجمع بين السلطة السياسية والعسكرية والتفكير في بناء جيش قوي ودائم لضمان السلم في الإمبراطورية

ونظر للجيش على أنه حامية لروما وسكانها يجب تطويره وتنظيمه تنظيمًا جيدًا خاصة من ناحية التركيبة والتجنيد وظروف الخدمة العسكرية ومن هذا المنطلق قرر أغسطس تنظيم الجيش الروماني بإدخال إصلاحات واسعة عليه فأطلق مبادرات بمنحه الامتيازات والمنح والإغراءات لتجنيد أكبر عدد ممكن من الجنود والمتطوعين في الجيش وكذا ضمان ولائهم له. تمثل ذلك في منحهم الرواتب حسب الرتب العسكرية ومنحهم الأراضي بعد التسريح أو التقاعد كمكافآت لهم نظير الجهود الكبيرة المبذولة في سبيل الدفاع عن الإمبراطورية الرومانية. فقام بتوسيع صفوف الجيش لتشمل وحدات من الأهالي الخاضعين لروما مقابل منح الجنود المواطنة الرومانية بعد انتهاء عهدهم في الخدمة العسكرية وسميت الوحدات العسكرية المشكلة من هؤلاء المقاتلين باسم الفرق المساعدة Auxilia.

وظهر اهتمام الإمبراطور أغسطس بالجيش خاصة بعد إعادة تنظيم بنيته كاملة فحولته بذلك إلى جيش دائم تحكمه قوانين عسكرية صارمة ويخضع إلى تنظيم عسكري جديد قائم على تشكيلات منفصلة عن بعضها البعض ويختلف كل تشكيل عن الآخر من حيث التنظيم وظروف الخدمة والمهام الموكلة إليه. وظهر اهتمام الإمبراطور أغسطس بالجيش خاصة بعد إعادة تنظيم بنيته كاملة فحولته بذلك إلى جيش دائم تحكمه قوانين عسكرية صارمة ويخضع إلى تنظيم عسكري جديد قائم على تشكيلات منفصلة عن بعضها البعض ويختلف كل تشكيل عن الآخر من حيث التنظيم وظروف الخدمة والمهام الموكلة إليه.

وقد حقق الجيش الروماني نجاحات باهرة في التوسع والسيطرة على الأقاليم الخاضعة وخلق مصادر تجنيد جديدة من خلال التوسعات التي حققتها الإمبراطورية واستطاع الأباطرة الرومان كسب ولاء المجندين سواء كانوا مواطنين رومان أو من الجيوش المساعدة أو المجندين من أبناء الأقاليم الخاضعة.

قائمة المراجع باللغة العربية:

- الشيخ حسين، الرومان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2004.
- العبادي مصطفى، الإمبراطورية الرومانية، "النظام الإمبراطوري ومصر الرومانية"، بيروت، دار النهضة العربية، دون سنة نشر.
- تشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانية، ترجمة رمزي عبده جرجيس، القاهرة، دار الفكر العربية، 1961.
- حاطوم نور الدين وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، ج1، 1965.
- نصحي إبراهيم، تاريخ الرومان، ج1، القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1983.

- عادل عبد الحق سليم، روما والشرق الروماني "العهد الجمهوري حتى نهاية قيصر"، سوريا، مطبوعات المديرية العامة للأثار والمتاحف، دمشق، 1959.
- محفل محمد الزين، دراسات في تاريخ الرومان، ج1، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1995.
- محمد البشير شنيطي، علم الأثار، تاريخه، مناهجه، مفرداته، الجزائر، دار الهدى عين مليلة، 2013.
- محمد حسين، دراسات في التاريخ العسكري، دمشق، دار المنارة، 2000.
- قائمة الأطروحات والرسائل الجامعية باللغة العربية:**
- بديع العمر، الجيش الروماني البري في الفترة الإمبراطورية 31 ق.م-284 م، جامعة دمشق، رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التاريخ القديم، 2010.
- العمري عبد النور، تطور الخريطة السياسية للجيش الروماني ببلاد المغرب القديم في ظل استراتيجية التوسع وحتمية التراجع (146 ق.م-439 م)، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ القديم، 2015/2014، جامعة الجزائر 2.
- قائمة المراجع باللغة الفرنسية:**
- Bernard (A.), Et Yves (A.), (2000) , dictionnaire Latin de poche (Latin-Français), librairie Générale de France.
- Lenoir (M.), (2011), Le Camp romain Proche-Orient et Afrique du nord, école Française de Rome.
- قائمة المراجع باللغة الإنجليزية:**
- Cowan (R.), (2003), Roman Legionary 58 BC-AD 69, Osprey Publishing.
- Davies (R.), (1989), Service in the Roman Army, Colombia University Press, New York.
- Edward (L.), (1976), The Grand strategy of the Roman Empires From the First Century AD To the Third, USA.
- Graham (W.), (1996), The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries AD, University of Oklahoma Press.
- Holder (P.), (1980), The Auxilia From Augustus to Trajan, B.A.R., International, Series.
- Holder (P.), (1982), The Roman Army In Britain, London.
- Keppie (L.), (1997), The changing face of the roman legions (49bc-ad 69), Papers of the British school at Rome 65, new series vol.521.
- Marsden (E.W.), (1969), Greek and Roman Artillery 'Historical Development', Oxford, The Clarendon Press.
- Maxfield (V.), (1981), The Military Decoration Roman Army, California, University press.
- Michael (G.), (1979), The history of the Rome, by Faber book.
- Miller (M.A.), (1965), The Army and The Imperial House, CAH, Vol, XII, Cambridge, University Press.
- Polard (N.), (2006), The Roman Army a Companions to The Roman Empire, Black Well Publishing.
- Schulten (A.), (1928), "zur Heireses Reform des marius", ,Hermes.
- Simkins (M.), (1984), The Roman Army From Caesar To Trajan, Osprey Publishing.
- Smith (R.E.), (1961), Service in the posted Marian Roman Army, , Manchester university press , London.
- Speidel (M.), (1984), Roman Army Studies, Vol, I, Amesterdam.
- Stevenson (G.H.), (1964), The Army and Navy, C.A.H. Vol X, Cambridge, University Pres.
- Webster (G.), (1985), The Roman Imperial Army, University of Oklahoma Press.
- Webster (G.), (1985), The Roman Imperial Army, University of Oklahoma Press.

الطرق والمسالك التجارية بالمغرب الأوسط Rodas and trade routes in the Middle Maghreb

د/ الوردي طرطاق

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1
tertag1974@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/24

تاريخ الإرسال: 2019/10/14

الملخص:

عرفت بلاد المغرب الأوسط شبكة من الطرق والمسالك والتي تعتبر شرايين يربط بين أنحاءها المختلفة كما تربطها بالعالم الخارجي، وقد ساهمت في إنعاش وإزدهار المغرب الأوسط في مختلف المجالات الحضارية. حيث تعد أهم ركائز النقل والمواصلات وهمزة الوصل بين المدن والقرى والمراكز والمحطات التجارية في جسد الدولة، فقد عملت كل الدول التي نشأت بالمغرب الأوسط ما بوسعها لأجل الربط بشبكة من الطرق والمواصلات لتربط بين مدنها وقراها. وتكمن أهمية البحث في التعرف على شبكة الطرق البرية والبحرية الداخلية والخارجية من وإلى المغرب الأوسط مع الأقاليم المجاورة، من حيث انتشارها وتغطيتها لكامل أقاليم المغرب الأوسط، ومدى أهميتها.

الكلمات المفتاحية: الطرق التجارية، المغرب الأوسط، الازدهار الحضاري، المنتجات.

Abstract:

The Middle Maghreb has known a network of roads and routes, which are arteries connecting different parts of the country as well as connecting them to the outside world, and have contributed to the revival and prosperity of the Middle Maghreb in various fields of civilization. and most important pillars of transport ation and the link between cities, villages, centers and commercial stations in the body of the state, all the countries that grew up in the Middle Maghreb have done their best to connect a network of roads and transportation to connect their cities and villages.

The importance of the research lies in identifying the network of internal and external land and sea routes to and from the Middle Maghreb with the neighboring regions, in terms of their spread and coverage of the entire regions of the Middle Maghreb.

Key words: Trade Routes, Middle Maghreb, Cultural Prosperity.

مقدمة:

تعددت الطرق التجارية في المغرب الأوسط وتشعبت مسالكها، حيث سارت بيبين حواضره ومراسيه وربطته بمختلف الأقطار والأقاليم المجاورة سواء البلاد الإسلامية أو الدول المقابلة في الضفة الأخرى، ولم تكن هذه الطرق وليدة العدم إنما تحكمت في ظهورها الكثير من العوامل كالموقع الاستراتيجي للبلاد المغرب الأوسط وغناه بالخيرات والمراكز التجارية ووجود الكيانات السياسية التي سهرت على حماية وأمن الطرق إضافة إلى الأسواق وبخس الأثمان وتنوع المنتجات وانتشار الفنادق مما جعلت القوافل التجارية تقفل صوبه من كل الأمصار، فالازدهار الحضاري الذي شهدته مدن المغرب الأوسط لم يكن بمعزل عن حاجته للطرق التجارية التي مكنته من ولوج صرح الحركة التجارية وبذلك

الازدهار الاقتصادي وانتقال العديد من الأجناس واندماجهم في المجتمع المغربي بما نقلوه معهم من عادات وتقاليده وكذلك لعبت الطرق التجارية دورا بارزا في الرحلة بما فيها العلمية والحج وقد ساهمة مساهمة كبير في نشأة وتطور العديد من مدن المغرب الأوسط والتي أصبحت بعضها عواصم للدول المغرب الأوسط

ولأهمية الطريق فقد وضعت معالم وضوابط للطرق والمحافظات عليها وذلك بإنشاء هيئة تسهر على سلامة الطرق وأمنها ونظافتها من خلال مؤسسة المحتسب وأعوانه.

تعد الطرق البرية الداخلية إحدى أهم ركائز النقل والمواصلات وهمزة الوصل بين المدن والقرى والمراكز والمحطات التجارية، وأهمها مايلي:

أولاً: الطرق الداخلية

طريق تيهرت¹ - باغاي²: خلال القرن الثالث الهجري انتشرت شبكة من الطرق وتطورت انطلاقاً من تيهرت حيث يخبرنا اليعقوبي³ عن الطريق الرابط بين تيهرت وباغاي قائلاً: "من تيهرت إلى مدينة الخضراء ومنها إلى مذكرة حتى تصل حصن جرتيل ومن جرتيل إلى متيجة مسيرة ثلاثة أيام ومن متيجة إلى حصن ابن كرام ومنها إلى مدينة هاز مرحلة⁴ ثم تخرج م هاز تمر على قوم بنو برزال، بطون قبيلة زنانة، ومنها إلى بلاد الزاب مبتدئاً بمدينة أربة ثم أحة ثم إلى مقرة⁵ ومنها إلى كنية قاعدة الزاب العظمى ومنها إلى مدينة نقاوس⁶ ومنها إلى بلزمة⁷ ثم سطيف ومنها إلى تيحس فباغاية"⁹.

ويذكر، ابن حوقل¹⁰ نفس المسلك الذي ذكره اليعقوبي قائلاً: "ومن تيهرت إلى أغير مرحلة ومنها إلى ابن ماما مرحلة ومنها إلى جرتيل مرحلة ومنها إلى هاز مرحلة، ومنها إلى جوزا مرحلة ومنها إلى المسيلة¹¹ مرحلة منها إلى مقرة مرحلة ومنها مرحلة ومنها إلى طبقة مرحلة ومنها إلى دار ملول¹²، ومنها إلى باغاي مرحلة¹³، والملاحظ هنا أن هناك محطات جديدة اكتسبها هذا الطريق أنشأت بمحاذاته، حيث عملت على توفير الأمن للقوافل التجارية.

طريق تيهرت تلمسان: يذكرها المقدسي بقوله: "من تيهرت إلى أفكان ثلاثة أيام ومنها إلى تلمسان مرحلتين، بينما ابن جوقل يذكر هذا الطريق الذي يمر على قرى ومدن علوية بقوله: "من تيهت إلى أفكان ومنها إلى واد الصفاصاف ثم قرية عيون سي ومها إلى تانانوات ومنها إلى قرية العلويين¹⁴ ثم تلمسان¹⁵ . وقد أشار كل من الأصبخري¹⁶ والمقدسي إلى هذا المسلك، حيث أيد الأول كلام ابن خرداذبة فيما يخص مراحل ومحطات الطريق أما الثاني فقد خالفه في أن المسافة عنده بين تيهرت وتلمسان سبعة أيام، فهي من تيهرت إلى أفكان خمس مراحل، ومنها إلى تلمسان مرحلتين¹⁷ إضافة إلى اكتساب هذا الطريق محطة ثانية مثل تلمسان تنزل بها القوافل وهي مدينة أفكان التي لها أرحية وحمامات وقصور وفواكه، ووقوعها في وسط وادي يشقها نصفين¹⁸، أكسبها أهمية كبيرة ينزل إليها المسافرون للتزود بالماء والمؤن.

طريق تيهرت موانئ المغرب الأوسط: من خلال المصدر نلمس أن طريق تجارية كانت تربط مدينة تيهرت بعدة موانئ على الشريط الساحلي للمغرب الأوسط ومن بين هذه المراسي المعروفة لدى المؤرخين: "مرسى فروخ¹⁹، مرسى الخرز²⁰، مرسى الدجاج²¹، وربما مدينة وهران²²، وميناء تنس للتعامل والتواصل مع قرطبة عاصمة الدولة الأموية في الأندلس وموانئها.

طريق تلمسان ومدن المغرب الأوسط: هناك طريق بري داخلي يخرج من تلمسان وهو محاذي لسفوح جبال الأطلس الصحراوي الداخلية والشمالية إلى غاية المسيلة ثم نقاوس ويمر بكل من باغاي

وتبسة ليصل إلى جنوب المغرب الأدنى، إلا أن استخدامه كان قليلا بسبب عدم استقرار الأمن²³، وهناك شبكة طرق تربط بين تلمسان والمدن الزيرية الأخرى الساحلية والداخلية مثل طريق مازونة، مستغانم، تلمسان، ووهران ومدينة تنس، ولم تقتصر تلمسان على الطرق الداخلية والخارجية فحسب بل وجدت فيها طرق بحرية انطلاق من موانئها المعروفة مثل: جزائر مزغنة²⁴، بجاية، هنين.

و تحتوي تلمسان على عدة شبكات من الطرق يمكن أن نقسمها إلى قسمين الأولى تمثله الشبكة التي تربط أسواق الدولة ومدتها وأهم ما في تلك الشبكة الطريق الذي يربط غرب البلاد بشرقها فيمتد من طنجة ثم تلمسان ثم مليانة²⁵، ثم جزائر بني مزغنة وبجاية وقسنطينة بونة²⁶ فتونس.

و يبدو أن هذا الطريق هو أشهر الطرق التي تربط غرب المغرب الأقصى مرورا بالمغرب الأوسط وصولا إلى المغرب الأدنى

طريق بجاية- قلعة بني حماد²⁷: كانت بجاية حاضرة تجارية وكانت مقصد العديد من التجار سواء المقيمين في المغرب الأوسط أو التجار الوافدين إليها من الأقاليم الأخرى، والذي استنتجناه من المصادر أن هناك العديد من الطرق التجارية التي تخرج منها، نذكر على سبيل المثال الطريق الذي يتوجه نحو قلعة بني حماد ولكنه كان يمر بالعديد من القرى منها المضيق سوق الحد، حصن تاكالات²⁸، وسوق الخميس وحصن وارفو²⁹، وحصن الحديد وسوق الإثنتين وتازكا وصولا إلى القلعة³⁰.

الطرق الخارجة من أشير³¹: اشتهرت مدينة أشير كغيرها من مدن المغرب الأوسط بطابعها التجاري، إذا لعبت دورا بارزا في تنظيم وتسيير الطرق التجارية المارة بها والمؤدية إلى باقي مدن المغرب الأوسط، فحب البكري يقول: "من أراد المسير من أشير إلى مرسى الدجاج، فعليه أن يمر إلى قرية شعبة ومنها إلى مضيق بين جبلين ثم يقضي إلى فحص أفلح، ومنه إلى سوق حمزة³²، حيث تنزل بها القوافل لتوفرها على أسواق وفنادق وحمائم وكانت خلال القرن الماضي عبارة عن قرية ثم تطورت وأصبحت مدينة للاستراحة ولتزود بالمؤن والبيع والشراء ثم تيسر من حمزة إلى بلياس ثم إلى مرسى الدجاج"، وطريق أشير جزائر بني مزغنة يتحدث عنها البكري أيضا مبينا محطاته قائلا: "من أشير إلى المدينة ومنها إلى متيجة ومنها إلى مدينة أغزر ومنها إلى مدينة جزائر بني مزغنة"، ويذكر أيضا الطريق إلي يربط تنس وأشير هذا المسلك الذي يمر عن طريق الساحل من تنس إلى أشير: "فمن تنس إلى بني جليدش، ثم إلى بني واريفن³³، حيث الحوانت والمتاجر ثم إلى مدينة مليانة حيث تنزل القوافل بها لما توفره من أبار عذبة وسوق جامعة، وبعد أيام تتهبأ القوافل والتوجه إلى مدينة أشير"³⁴.

الطرق البحرية: تعد الخطوط البحرية الداخلية، همزة وصل ونقطة اتصال بين لموانئ الأساسية الكبرى وبين الموانئ الثانوية التي تقوم بها السفن التجارية ذات الأحجام الكبيرة والغرض من ذلك توزيع وإيصال السلع أيا كان نوعها إلى أبعد نقطة بحرية لحدود المغرب الأوسط وهنا نستعرض بعضها:

خط مرسى تنس- مرسى وهران: لقد أخبرنا إيعقوبي³⁵ بأن هناك مرسيين تحت حكم الدولة الرستمية هما مرسى تنس ومرسى فروخ "الدجاج" بينما مرسى وهران قد أنشأ عام 290هـ/902م، من طرف الأندلسيين، أي بعد رحلته وقدمه للمنطقة وبحلول القرن الرابع الهجري يخبرنا ابن الجوقل³⁶، أن هناك عدة محطات تشكلت على هذا المسلك البحري، فمن تنس إلى مرسى عطا، ومنه إلى مرسى قصر الفلوس³⁷، ومنه إلى مرسى وهران بينما المقدسي³⁸، أشار إلى أن تنس مسورة على البحر شربهم من نهر وكذلك قصر الفلوس، ووهران بحيرة مسورة يقلعون منها إلى الأندلس، وتحدث البكري³⁹ عن مختلف المحطات التي تربط بينهما خلال القرن الخامس الهجري، حيث من مرسى تنس إلى قصر الفلوس، ثم إلى

مرسى مغيلة بني هاشم وهو موسى صيفي وله رباط على ضفة بحر مسكون وماؤه كثير، ولعل هذا الرباط للحراسة وتأمين المرسى ثم مرسى فروخ، وهو مرسى مأمون، ومنه إلى مرسى وهران كبير، وعلى مسيرة مرحلتان برا، تجهز القوافل نحو مدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط لها والأسواق.. ومقصد لتجار الأفاق، فتبايع السلع والمنتجات في أسواقها ويقتني التجار الثمار والجوز لرخص الأسعار فيها⁴⁰، ويحمل منها الصوف والأسلحة لسروج الخيل إلا بلاد المغرب وبلاد الأندلس⁴¹، والرقيق والذهب لارتباطها بمسلك نحو مدينة سجماسه⁴².

خط بونة- مرسى جزائر بني مزغنة: يعد الخط البحري الذي يربط بين بونة على الحدود الشرقية للمغرب الأوسط وبين جزائر بني مزغنة في وسطه والذي لم يشير إليه من قبل الجغرافيين في القرن الثالث الهجري، وذلك أن مرسى جزائر بني مزغنة أعاد بناءه بلكين خلال القرن الرابع الهجري، وقد أخبرنا ابن حوقل⁴³، عن محطات هذا المسلك البحري، حيث تخرج السفن من مرسى بونة إلى مرسى جيجل حيث يشكل أحدهم المراسي مدينة قسنطينة الخاضعة للدولة الحمادية ومنه إلى مرسى بجاية ومنه إلى مرسى بني حماد ومنه إلى مرسى الدجاج وهي مدينة ومرساها ليس مأمون ثم إلى مرسى جزائر مزغنة.

وفي القرن الخامس الهجري طراً على هذه الطريق عدة تغيرات فأنشأت محطات جديدة ساهمت في تنشيط حركة التجارة البحرية وتأمين مسالكها، ويبين لنا البكري محطات هذا الخط، بحث أن السفن التجارية التي تريد مرسى جزائريين مزغنة تخرج من مرسى بونة، بحيث أن السفن التجارية التي تريد مرسى جزائر بني مزغنة تخرج من مرسى بونة متجهة نحو الغرب وبمحاذاة الساحل إلى مرسى الخروبة ثم مرسى ابن الألبيري ثم إلى رأس الحمراء، ثم إلى مرسى الخروبة ثم مرسى ابن الألبيري ثم إلى رأس الحمراء ثم إلى مرسى تكوش⁴⁴، الذي يشرف على مساحات من السهول، وفيه قرى كثيرة يتصل به جبل كثير الفواكه والخير⁴⁵، ومنه إلى جزيرة عمر، ثم إلى مرسى الروم وهو مرسى شتوي ومنه إلى مرسى أستورة⁴⁶، ثم مرسى الفل⁴⁷، ثم مرسى الشجرة⁴⁸، ثم إلى مرسى الخراطين، ومنه إلى مرسى الزيتونة⁴⁹، ومنه إلى مرسى جيجل أين ترسوا السفن لبعض الوقت لتفريغ البضائع وشحن أخرى ثم تواصل مسيرها إلى سببية ثم مرسى بجاية ومنه إلى مرسى الدجاج ثم مرسى جزائر بني مزغنة⁵⁰، والذي بدوره يقوم بتوزيع السلع والبضائع نحو أسواق المدن الداخلية القريبة والتي تربطه بشبكة من الطرقات.

خط مرسى بني مزغنة - مرسى بجاية: بعد أن شيدت مدينة بجاية وأصبحت عاصمة الدولة الحمادية عام 1065/460م، حيث ارتبطت هذه المدينة بعده خطوط بحرية داخلية، أدت إلى تحريك عجلة التبادل التجاري بينها وبين باقي المدن الساحلية منها والداخلية، وقبل هذا كانت بجاية عبارة عن مرسى ثانوي خلال القرن الرابع الهجري، عندما أشار ابن حوقل⁵¹ إليه وذكره في سياق محطات الخط البحري الذي يربط جزائر بين مزغنة وبونة، ويشير البكري⁵² إلى مرسى هذا الخط حيث تنطلق السفن التجارية من مرسى جزائر بني مزغنة وهي مدينة ذات مرسى مأمون تشوي، نحو مرسى الدجاج وهو مرسى صيفي غير مأمون ثم بجاية وهو ساحل قلعة أبي طويل⁵³.

خط مرسى الخرز-مرسى وهران: تعتبر قرية مرسى الخرز من أهم المراسي التي لها علاقة تجارية مع التجار الأجانب لامتلاكها لمعدن المرجان وحضور من حضرها من التجار الأمر الذي أعطى لهذا المرسى مكانة اقتصادية من طرف الأندلسيين، ويخبرنا ابن حوقل⁵⁴ عن محطات هذا الخط البحري، بحيث من مرسى الخرز تبحر السفن نحو الغرب إلى مرسى مدينة بونة وفي بونة يجهز معدن الحديد الذي

تمتاز به المدينة بالإضافة إلى بعض المنتجات على ظهر السفن إلى مرسى جيجل ومنه إلى مرسى بجاية، ومنه إلى مرسى الدجاج، ومنه إلى مرسى جزائر بني مزغنة وتوزيع بعض السلع المحملة بالسلع لأجل التجارة وفي أسواق جزائر بني مزغنة، وتوزيع بعض السلع والمنتجات إلى الأسواق الداخلية القريبة من المرسى كسوق حمزة وسوق ابراهيم⁵⁵، وإلى المدن التي تربطها شبكة طرقات برية مع هذا الميناء، ثم تسير السفن بمحاذاة الساحل للوصول إلى مرسى تنس، المحطة الثانية الرئيسية والذي يتخلله عدى مراسي صغيرة، كمرسى تامدقوس⁵⁶، مرسى أشرشال⁵⁷ ومرسى برشك، ويقوم تجار السفن بالتجارة في أسواق المدينة، ثم تواصل السفن طريقها نحو مرسى عطا، ثم إلى مرسى مدينة قصر الفلوس الحديثة النشأة، ثم تصل إلى ميناء وهران⁵⁸.

وقد أشار البكري⁵⁹ إلى المحطات التي توجد بهذا المسلك البحري، الرابط بين مرسى الخزر نحو مرسى بونة المحطة الأولى، ثم تتجه نحو مرسى ججيل المحطة الثانية بعد أن تجتاز العديد من المراسي كمرسى الخروبة ومرسى ابن الألبيري⁶⁰، الذي يمتاز بكثرة التجار الأندلسيين القادمون من البيرة ورأس الحمراء ومرسى تكوش وجزيرة عمرو ومرسى الروم وهو مرسى شتوي ومرسى أستورة والقل والشجرة ومرسى الخراطين الذي يحمل منه الخشب الزان والبلوط إلى البلاد المجاورة، ومرسى الزيتون وصولاً إلى مرسى جيجل، ومنه إلى مرسى السببية ومنه إلى مرسى بجاية ومه إلى مرسى الدجاج.

ثم مرسى جزائر بني مزغنة المحطة الثالثة أين ترسو السفن التجارية وتوزع سلعتها في أسواق المدينة ثم إلى المدن الداخلية، وبعدها تبحر باتجاه مرسى تنس المحطة الرابعة في هذا الخط، ويخلله عدة مراسي ثانوية بينه وبين مرسى جزائر بني مزغنة مرسى جزيرة جنابية⁶¹، مرسى ذبان⁶²، وأنف القناطر، مرسى هور⁶³، مرسى البطال⁶⁴، مرسى شرشال، مرسى جزيرة وقور، وإلى الشرق وصولاً إلى مرسى تنس فترسوا السفن التجارية في أسواق هذه المدينة ثم تواصل مسيرها نحو قصر الفلوس ومنه إلى مرسى مغلية بني هاشم ومنه إلى مرسى فروخ وهو مرسى شتوي مأمون وله آبار ماء وأهل بالسكان ثم إلى مرسى وهران⁶⁵.

خط مرسى بجاية- مرسى أرسثفون⁶⁶: لقد أشار ابن حوقل⁶⁷ خلال القرن الرابع الهجري إلى هذا الخط حيث تأخذ السفن المسلك البحري بالتوجه ناحية الغرب إلى مرسى الدجاج ومنه إلى مرسى زائر بني مزغنة، حيث ترسوا السفن لأجل التجارة والتزود بالمؤن، ثم إلى مرسى تامدقوس ومنه إلى مرسى أشرشال وإلى مرسى برشك مدينة بها مياه جارية وآبار وعيون ومنه إلى مرسى مدينة تنس فترسوا السفن مرة ثانية للتجارة وتصريف البضائع في أسواق المدينة ثم تواصل رحلتها نحو مرسى عطا، ثم إلى قصر الفلوس مدينة محدثة من غلاتهم القمح والشعير والمواشي عندهم كثيرة، فتنجهاز بالمنتوجات صوب مرسى وهران الذي ترسوا إليه السفن للتزود بالمؤن والتجارة ثم تواصل وهي مدينة مرساها في جزيرة لها فيها مياه ومواجه كثيرة المراكب.

و خلال القرن الخامس الهجري يخبرنا البكري⁶⁸، عن محطات هططا الخط من مرسى بجاية إلى مرسى الدجاج ثم مرسى جزائر بني مزغنة، أين ترسوا السفن للتزود بالمؤن وللتجارة في أسواق المدينة ثم تبحر السفن نحو جزيرة جنابية ثم مرسى الذباب ثم مرسى أنف القناطر ومنه إلى مرسى هور ومنه إلى مرسى البطال ثم مرسى شرشال ثم جزيرة وقور إلى الشرق ومنه مرسى تنس فترسو السفن مرة ثانية أين يتلقى تجار السفن للتجارة في أسواق هذه المدينة ثم تبحر نحو قصر الفلوس ومنه إلى مرسى معيلة بني

هاشم ومنه إلى مرسى فروخ ومنه إلى مرسى أرسلت ثم إلى مرسى مدينة أرسقول، ويعتبر هذا المرسى ومن ثم إلى المدن المجاورة لها.

ثانياً: الطرق الخارجية

تعد الطرق الخارجية أحد أهم المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها اقتصاديات الدول، إضافة إلى كونها منقذ لإقامة علاقات خارجية في شتى المجالات ووسيلة تفاعل واتصال مع الأقاليم الأخرى، وسنورد فيما يلي أهم الطرق الخارجية التي كانت تربط المغرب الأوسط بباقي الأقاليم :

طريق تيهرت- القيروان⁶⁹: فتح هذا الطريق بين تيهرت والقيروان عاصمة الأغلبية سنة 182/795م، حيث ارتبطت تيهرت بطريق نحو القيروان مسيرة شهر على الإبل⁷⁰، ويذكر الإصطخري أن المسافة بين تيهرت والقيروان تقدر بستة وثلاثين مرحلة من القيروان إلى سطيف ستة عشر مرحلة، ومن سطيف إلى تاهرت ثلاثون مرحلة⁷¹، ويخبرنا الإصطخري عن مدينة سطيف قائلاً: "سطيف مدينة كبيرة بين تاهرت والقيروان وهي حصينة ولها كورة تشمل على قرى كثيرة وعمارة متصلة"⁷².

وقد جعلها كمحطة بين تيهرت والقيروان تنزل بها القوافل التجارية لأخذ، فترة من الراحة وإمداد سكانها بما يحتاجونه من سلع، من خلال الأسواق الموجودة بها ثم تقوم بمواصلتها طريقها حتى تصل إلى تيهرت، ويضيف العيقوبي أيضاً أن مدينة سطيف بها قوم من بني أسد بن خزيمة عمال من قبل عمال من قبل ابن الأغلب⁷³، وقد شهد هذا المسلك نشاطاً تجارياً كثيفاً جراء السياسة الحكيمة التي انتهجها الرستميون، فساد الأمن والرخاء في المنطقة خلال القرن الثالث الهجري، وفقاً لشهادة ابن الصغير المالكي⁷⁴.

وخلال القرن الرابع ظهرت عدت مسالك جديدة تربط بين تيهرت والقيروان، يخبرنا المقدسي⁷⁵ عن اثنين منها، الأول: من تيهرت إلى قسنطينة⁷⁶ خمسة عشر يوم، ومن قسنطينة إلى قفصة⁷⁷ ثلاث مراحل، ومن قفصة إلى القيروان سبعة مراحل، وبالتالي فإن المسافة بين تيهرت والقيروان تقدر بخمسة وعشرون يوماً أو مرحلة من خلال تتبعها لمحطات هذا المسلك نجد أن مدينة قسطنطينة التي تحط بها القوافل التجارية، نظراً لما توفره هاته المدينة لزوارها من خدمات ومرافق وأسواق كثيرة، بخبرنا البكري عنها، قائلاً: "مدينة كبيرة بها جامع محكم البناء وأسواق كثيرة وحولها أرياض واسعة أهبة، ومن مدينة محصنة لها أربعة أبواب كثيرة النخل والبساتين والثمار وهي أكثر بلاد إفريقية تمراً ويخرج منها في أكثر الأيام ألف بئر موقورة تمراً وأزيد⁷⁸"، وأما مدينة قفصة فهي مدينة حسنة ذات سور ونهر جارو بها أسواق عامرة ومتاجر كثيرة وصاغات قائمة ويطرق بها نخل كثير يشتمل على ضروب من غلات الحناء والقطن والكمون⁷⁹.

أما عن الطريق الثاني فيضيف المقدسي⁸⁰، ويبدو أنه كان مشهوراً بحكم استعماله، يربط تيهرت بالقيروان طريق ينطلق من، تيهرت إلى أشير ثلاثة مراحل ثم إلى مسيلة ثمانية مراحل، ومنها إلى مجانة⁸¹ ثم إلى القيروان ستنة مراحل، وبالتالي المسافة الإجمالية تقدر بأربعة عشر مرحلة وهو أقصر طريق.

ويشير البكري إلى الكريق الرابط بين تيهرت والقيروان لأن القوافل تمر في الشتاء عبر سببية⁸²، وتبسة⁸³، ومسكبانه⁸⁴، وفي الصيف بمر المسافرون من مرمجة⁸⁵، التي بها جامع وفندق وسوق وهي بساط مديد⁸⁶.

طريق تيهرت- فاس⁸⁷: تطرق العديد من الجغرافيون للطريق الذي يربط تيهرت العاصمة الرستمية بالعاصمة الإدريسية فاس حيث ذكر ابن خردادبة⁸⁸، أن المسافة التي تقطعها القوافل من تيهرت إلى فاس تقدر بخمسين يوماً⁸⁹، حيث من تيهرت إلى تلمسان خمسة عشر يوماً، ومنها إلى فاس أربعة وعشرون ليلة، ويضيف إليعقوبي قائلاً: "وهذا المسلك عمران كله"⁹⁰، ويبدو أن تلمسان هي محطة للقوافل التجارية تنزل بها للتزود بالمؤونة والماء وما يزمهم والمتاجرة بالبيع والشراء مع تجارتها والتجار الوافدين إليها، ثم تواصل رحلتها نحو جهتها حيث أشار إليعقوبي إلى ذلك بقوله: "ثم إلى المدينة العظمى المشهورة بالغرب يقال لها تلمسان وعليها سور من حجارة وخلفة سور آخر حجارة وبها خلق عظيم وقصور ومنازل مشيدة"⁹¹.

وتحدث ابن حوقل⁹² عن محطات هذا المسلك، حيث تخرج القوافل من تيهرت إلى وادي الصفاصاف مرحلة منها إلى أفكان مرحلة ومنها إلى عيون سي مرحلة ومنها إلى تانات ومرحلة ومرحلة ثم إلى قرية العلويين مرحلة ومنها إلى تلمسان مرحلة لطيفة حيث تنزل القوافل في هذه المدينة للمرافق التي تتوفر بها من فنادق وأسواق وعيون ماء وبعد أيام من الراحة تواصل القوافل إلى ترفانة مرحلة ومنها إلى جراوة أبي العيش محلة ومنها إلى صاع مرحلة ومنها تابريدا مرحلة ومنها مزارو مرحلة ومنها إلى كرماطة مرحلة ومنها إلى نمالته مرحلة ومنها إلى فاس مرحلة وقد أثبت البكري⁹³ نفس المراحل والمحطات التي سردها ابن حوقل.

طريق تيهرت سجلماسه: كان لتيهرت مسلك لقوافلها التجارية لتجوب الصحراء عبر سلجماسة مرورا بأوغست⁹⁴، وصولاً إلى بلاد السودان⁹⁵ الغربي منبع الذهب وتجارة الرقيق إذ يعد السودان الغربي مصدا مهما لتزويد العالم بالرقيق والذهب فهي عبارة عن مناطق جديدة لاقتناص الرقيق، دخلت لاستغلال بفضل تنظيم التجارة العابرة للصحراء الكبرى قوامها الذهب والرقيق⁹⁶.

ويخبرنا إليعقوبي⁹⁷ بأن الذي يخرج من تيهرت سالكا الطريق بين القبلة والغرب نحو مدينة تعرف بأوزكا يقطعها في ثلاث مراحل، ومن مدينة أوزكا لمن سلك مغرباً نحو مدينة سلجماسة بعد أن يسير بسبع مراحل أو نحوها.. ومسيره في قرى ليست بأهله وفي مفازة وتقدر المسافة بعشرة مراحل.

ولكن لا نعرف هل هذا الطريق هو الذي ذكره البكري أو الذي ذكره الإدريسي حيث يخبرنا هذا الأخير أن الطريق يمتد من تلمسان إلى قرية تارو ثم على جبل تامديت ومنها غابات ومنها إلى صادرات ومنها إلى جبل تيوي ثم إلى فتات بئر إلى شعب الصفا ومنها إلى قرية تامسنان ومنها إلى تقرت وصولاً إلى سلجماسة⁹⁸ وتقدر هذه المسافة بخمسة عشر مرحلة وهذا لا يتفق مع ما ذكره إليعقوبي والأصطخري الذي أثبت أن المسافة من تيهرت إلى سلجماسة نحو 50 مرحلة⁹⁹.

أما المقدسي فيخبرنا عن طريق آخر جعل من مدينة نكور¹⁰⁰ محطة تنزل بها القوافل وواسطة بين العاصمتين، وهي مدينة كبيرة على شط البحر ويقول بهذا الصدد: "من تيهرت إلى نكور ثلاثين مرحلة ثم إلى سلجماسة خمسة عشر مرحلة"¹⁰¹، وبالتالي تقدر المسافة بخمسة وأربعين مرحلة.

طريق تيهرت - سلجماسة - أودغست- غانا¹⁰²: إن اقتحام بلاد السودان بعبور الصحراء ليس ولد الدولة الرستمية بل يعود تاريخه إلى أيام الفتح الإسلامي حيث يذكر عبد الحكم أنه لما ولى عبيد الله بن الحبحاب¹⁰³ ولاية إفريقية قائلاً: "وغزى عبيد الله حبيب بن أبي الفهري السوس وأرض السودان، فظفر بهم لم ير مثله وأصاب ماشاء، من الذهب"¹⁰⁴، كما أن عبد الرحمان بن حبيب أقام سلسلة من الأبار تصل بين واحات المغرب الأدنى وأودغشت¹⁰⁵

ويعد هذا المسلك أحدهم المسالك العابرة للصحراء باتجاه السودان الغربي مصدر الذهب وتجارة العبيد من الجهة الغربية، فقد حرصت الدولة الرستمية بعد السيطرة على احتكار التجارة السودانية وكانت إلياتهم لتحقيق هذه الأهداف هي: إصلاح الطرق وحفر الآبار وتعميرها وتنظيم الشرطة لحفظ الأمن لخدمة الحركة الاقتصادية والتجارية¹⁰⁶، وبلغ حرصهم على أمن تجارتهم أن الحاميات كانت تتلقى القوافل التجارية ثم تقوم بتوحيدها عند اجتياز حدود إمارتهم¹⁰⁷.

وينطلق هذا المسلك من تيهرت إلى مدينة أوركا مسيرة ثلاث مراحل ثم إلى سلجماسة سبع مراحل، ومنها إلى بلاد السودان مسيرة خمسين يوماً¹⁰⁸ ويخبرنا ابن جوقل على المسافة بين سلجماسة وأودغشت شهران على سمت المغرب ومن أودغشت إلى غانا بضعة عشر يوماً¹⁰⁹، أي أن المسافة تقدر سبعة وسبعين مرحلة بإضافة المسافة بين تيهرت وسجلماصة والملاحظ من أن الطريق اكتسب محطة أخرى تنزل بها القوافل لتجارية ومن مدينة أودغشت.

ويخبرنا البكري عن هذا المسلك بأن الذي أراد الخروج من تيهرت متجهاً إلى الغرب بالسودان الغربي وبالتحديد مملكة غانا عليه أن يمر بمدينة سلجماسة مسيرة عشرة مراحل، وعندما تنزل القوافل لتسريح من عناء الطريق ثم تمر بمدينة تامدلت بينها وبين سلجماسة إحدى عشر مرحلة ومنها إلى أودغشت أربعون مرحلة¹¹⁰، يعد الطريق بين تامدلت وأودغشت عامرة نظراً لوجود الآبار على مسافة تتراوح بين المرحلة والثلاث مراحل ويحدثنا البكري قائلاً: "من تامدلت إلى بئر الجمالين مرحلة. فتسير في أرض ضهاجة كثيرة المياه ثلاثة أيام ثم تسير منه إلى أودغشت مرحلة¹¹¹.

ومن خلال وصف البكري لهذا الطريق نستنتج أن التجار كانوا يعتمدونه بكثرة في رحلاتهم نظراً لتوفره على مصادر الماء، حيث تعمل القوافل على تتبع مصادر الماء ما جعلها تتجه شرقاً تندفس وهي ربما تندوف، ثم تواصل طريقها بمحاذاة الآبار، وهذا ما ساعدهم على تجاوز الظروف الشاقة لرحلاتهم في تلك البيئة الجافة¹¹²، إضافة إلى مصادر المياه هناك عامل آخر أدى إلى انتعاش هذا الطريق ألا وهي مناجم الملح التي تدر على أصحاب القوافل التجارية أرباحاً طائلة جراء استغلاله، ويذكر البكري ذلك قائلاً: "ومن غرائب الصحراء معدن الملح على يومين من المجاية الكبرى وبينه وبين سلجماسة مسيرة عشرين يوماً..."¹¹³.

طريق تيهرت ورجلان- تادمكنة¹¹⁴- كوكو¹¹⁵: لقد أخذت الدولة الرستمية على عاتقها بتمهيد الطرق لتجارها وتحرسهم في السبل وتقيم لهم الرباطات، والمنازل في مراحلهم وتحفر لهم الآبار، وتبعث معهم الجند ليجتازوا بهم المراحل المخيفة، وترعاهم في الصحراء الكبرى التي يقطعونها¹¹⁶.

ويعد هذا المسلك أحد أهم المسلكين اللذان ينطلقان من تيهرت للوصول إلى السودان الغربي، وهو من الدهة الشرقية، ينطلق هذا المسلك من تيهرت إلى وارجلان عبر طريقين الأول، من تيهرت إلى واحة وادي ريغ¹¹⁷، وصولاً إلى وارجلان وأما الثاني من تيهرت إلى موطن بني برزال إلى وارجلان¹¹⁸.

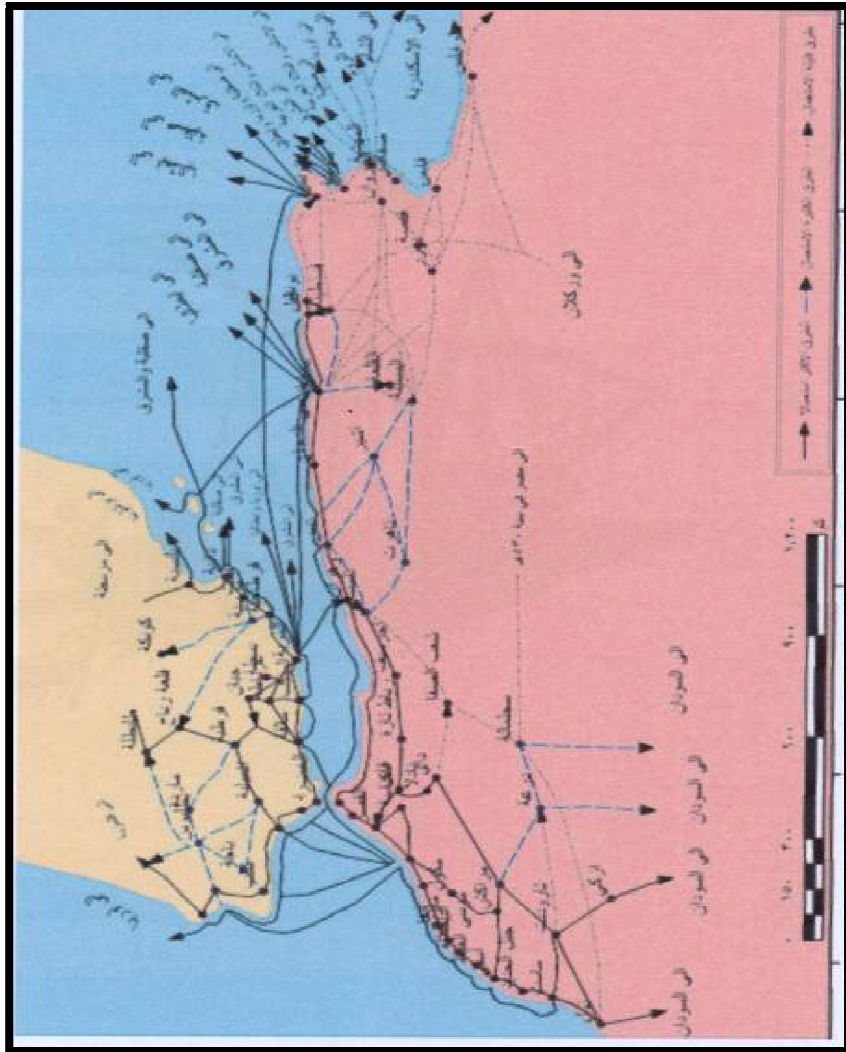
ويشير ابن حوقل¹¹⁹، إلى المسافة بين تيهرت والمذكرة سنة مراحل ومن مدينة المسيلة إلى وارجلان مسيرة اثنتا عشر مرحلة¹²⁰، والملاحظ في هذا المسلك وجود محطة جديدة مدينة المسيلة، التي أنشأت لمراقبة وتأمين المسلك القادم من الغرب باتجاه الشرق من قطاع الطرق وعلى رأسهم قبائل زنانة العدو للفاطميين، ومن وارجلان تنطلق في الفقار والمفازات عبر الصحراء لكبرى إلى مدينة تادمكة مسيرة وارجلان تنطلق القوافل موغلة في الفقار والمفازات عبر الصحراء لكبرى إلى مدينة تادمكة مسيرة

خمسین یوما، ومن تادمکة إلى مدينة کوکو تسع مراحل¹²¹، أي أن المسافة تقدر بشهرين وسبعة عشر یوما.

و نستنتج أن بلاد المغرب الأوسط قد شهدت تجارة مزدهرة دلت عليها القوافل العديدة التي سارت إلى مختلف الجهات، وذلك بتوفر عدة عوامل مساعدة على هذا الازدهار وقد كان الرخاء الذي شهدته البلاد من أبرز هذه العوامل، إذ ازداد الطلب على المنتجات والسلع من البلاد المجاورة والبعيدة. و يبدو أن هذا الازدهار قد وصل درجة كبيرة مرتبطة بسياسة الدولة القائمة في كل العهود إلا أن درجة هذا الازدهار قد ارتفعت عبر القرون، خاصة باتجاه السودان، نظرا للحاجة إلى الذهب والعبید، قد اعتبر بعض المؤرخين أن الصراع الذي شهدته البلاد هو صراع على السيطرة على المراكز والطرق التجارية خاصة ذات الصلة بالتجارة مع السودان.

وقد لعبت بلاد المغرب الأوسط دورا هاما في هذا الميدان، فاستفادت من تجارتها الذاتية أولا ومن اعتبارها جسرا ومعبرا وملتقى للقوافل التجارية من جميع الجهات، ثم استفادت أيضا من تجارة العبور أعني أنها كانت تستورد سلعا من بلاد معينة لتصديرها إلى بلاد أخرى فلم يكن الذهب المجلوب من بلاد السودان يستقر كله في بلاد المغرب الأوسط ومثله العبید، بل كان يعاد تصدير، بعض إلى الخارج.

ملحق يمثل الطرق التجارية بالمغرب الأوسط¹²²



الهوامش:

- 1- تيهرت: أو تاهرت هي مدينة قديمة في سفح جبل يسمى قوئل عليها سور صخر ولها قصبه منبوعة، تقع بين تلمسان قلعة بني حماد وهي اسم المدينتين أحدهما قديمة والأخرى حديثة، أنظر: الاستبصار عجائب الأمصار- تج: سعد زغلول عبد الحميد وزارة الشؤون الثقافية العامة وآفاق عربية، بغداد دت، ص 178.
- 2- باغاي: مدينة كبيرة مسيرة تحت جبل يقال له أوراس يجري إليهم منه ماء كثيرة البساتين، أنظر: المقدسي، المقدسي شمس الدين أبي عبد الله محمد أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دت، ص 60.
- 3- اليعقوبي أحمد بن واضح، البلدان، مطبعة بريل، ليدن، 1860م، ص ص 190-192.
- 4- المرحلة: هي المسافة التي يقطعها المسافر في نحو بالسير المعتاد على الدابة وهي 24 ميل، ينظر: محمد قويسم، مفاهيم جغرافية عند المسلمين في العصر الوسيط، دوريته كان التاريخية، دارنا شري الإلكتروني، الكويت، سبتمبر 2011م، لعدد، 13 ص 56.
- 6- مقرة: بالفتح وتشديد الراء مدينة بالمغرب في بر البربر قريبة من قلعة بني حماد، أنظر: الإدريسي، الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2002م ج2، ص 262.
- 7- نقاوس: حسنة نزهة كثيرة المياه، باردة بلد الجوز والثمار الجبلية، أنظر: الاستبصار، المصدر السابق، ص 167.
- 8- بلزمة: قرية كثيرة الأنهار والثمار بالقرب من طبنة، أنظر: البكري، المسالك والممالك، تج، جمال طبلة، دار الكتب العلمية، بيروت 2003، ج2، ص 50.
- 9- سطيف: مدينة كبيرة بين تامرت وبين القيروان وهي حصنة ولها كورة تشمل على قوى كثيرة وعاكرة متصلة، أنظر: الاضطخري، المسالك والممالك، دار صادر، بيروت 1937م، ص 39.
- 10- تيجس: مدينة أولية شامخة البناء كثيرة الكلاء والربيع، أنظر: البكري، المصدر السابق، ص 53.
- 11- اليعقوبي: كتاب البلدان، مطبعة بريل، مطابع ليدن المحروسة، 1890، ص ص 190-192.
- 12- ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1996م ص 88.
- 13- المسيلة: على طريق تيهرت بلغاي مدينة وفرن بالغات والحنطة والشعير والمواشي من الدواب والأغنام والبقر، أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- 14- قوية العلويين: قرية كبيرة على ضفة نهر لهم بها جنات ومياه من عيون، أنظر: الإدريسي، المصدر السابق، ص 250.
- 15- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 88.
- 16- الأضطخري، المصدر السابق، ص 46.
- 17- المقدسي، المصدر السابق، ص 66.
- 18- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 88.
- 19- مرسى الفروخ: وهو نفسه مرسى الدجاج.
- 20- مرسى الخزر: مدينة في جزيرة على البحر يدخل إليها من موضع واحد منها يرفع المرجان لا معدن له غيرها ولا يخرج إلا من بحرها.
- 21- مرسى الدجاج: مرسى أمن وعدد سكانها قليلون وإنخم يغادرونها في زمن الصيف خوفا من الغازات، أنظر: الإدريسي، المصدر السابق، ص 89، وابن حوقل المصدر السابق، ص 76.
- 22- وهران: بحيرة مسورة يقلعون منها إلى الأندلس في سوم وليلة، أنظر: المقدسي، المصدر السابق، ص 61.
- 23- شقداد بسام كمال عبد الرزاق، تلمسان في العهد الزياني، 633-1235/962-1555هـ، رسالة ماجستير جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، 2002م، ص 195.
- 24- جزائر مزغنة: على ساحل البحر مسورة يعبر منها إلى الأندلس ولهم بها عيون، أنظر: المقدسي، المصدر السابق، ص 60.
- 25- مليانة: بالكسر ثم السكون مدينة في آخر افريقية رومية قديمة فيها أنهار وأبار، الحميري، المصدر السابق، ص ص 135-138 وصفس الدين عبد المومن دار الكعركة، بيروت ط1، 1383هـ-954م، ص 1310.
- 26- بونة: بحيرة مسورة بها معدن الحديد تشر بهم من أبار المقدسي، المصدر السابق، ص 60.

الطرق والمسالك التجارية بالمغرب الأوسط

- 27- قلعة بني حماد: أو قلعة أبي الطويل وهي مدينة عظيمة قديمة أزيلت على نظر عظيم بها الزرع وجميع الخبرات وهي في جبل عظيم حصينة لا تمكن بقتال، أنظر: الاستبصار، المصدر السابق، ص 167.
- 28- حصن تاكلات: حصن منبع يطل على وادي بجاية وبه سوق دائمة متنوعة تقل به الأسعار، أنظر الإدريسي، نزهة المشتاق، ج2، ص 262.
- 29- حصن وارفة: هو قرية صغيرة تمر ببجاية غربا ويقابلها من الجنوب حصن الحديد، أنظر: الإدريسي، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- 30- عبد الحميد حاجيات وآخرون: كتاب مرجعي حول تاريخ الجزائر في اعصر الوسيط، طبعة خاصة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954م، 2008م، ص 152.
- 31- أشير: بفتح الهكزة، وبكسر الشين وياء الساكنة، وراء مدينة في جبال البربر بالمغرب في طرف إفريقية الغربي مقابل بحاتة في البر، أنظر: البغدادي، المصدر السابق، ص 85.
- 32- سق حمزة: مدينة بالمغرب بناها حمزة بن الحسن بن سليمان بن الحسين بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أنظر: ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج3، ص 302. مدينة على البحر بناها من الطوب وشريهم من نهر وأعين، أنظر: المقدسي، المصدر السابق، ص 60.
- 33- بني وارفلا: قرية كبيرة بها كروم وجنات معظم محاصيلها على نهر شلف، أنظر: الإدريسي، المصدر السابق، ص 253.
- 34- البكري، المصدر السابق، ص ص 246-247.
- 35- إيعقوبي، لمصدر السابق، ص 232.
- 36- ابن حوقل: المصدر السابق، ص ص 78-79.
- 37- قصر الفلوس: من موانئ مدينة وهران، وهي مدينة محدثة لها سور وهي لطيفة جدا سورها من تراب طابية وماؤها من عين جارية، أنظر: ابن حوقل، المصدر نفسه، ص ص 78-79، والبكري المصدر السابق، ج2، ص 267.
- 38- المقدسي، المصدر السابق، ص 61.
- 39- البكري، المصدر السابق ج2، ص ص 259-267.
- 40- الاستبصار: المصدر السابق ص 176.
- 41- الزهري أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، كتاب الجغرافية، تج: حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر دت، ص ص 113، 114، الأندلس: جزيرة في آخر اقليم الرابع إلى المغرب ككورة طيبة كثيرة الفواكه والخيرات بها مدن كثيرة وبها معادن جمّة، أنظر: أبي عبد الله محمد بن عبد الله لحميري، صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تج/ لافي بروفس، دار الجيل، لبنان ط2، 1988م، ص ص 1.2.
- 42- الاستبصار: المصدر السابق، ص 176، سجلماسه: تسمى تافيلات حاليا، تقع على نهر زيز الذي ينحدر من موضع يسمى أكلف مدينة تجارية هامة أصبحت مركزا تجاريا هاما عبر الصحراء بنيت في عهد بني مدرار، أنظر: اسماعيل العربي: العمران والنشاط الاقتصادي في الجزائر ي عصر بني حماد، مجلة الأحوال، العدد 19، مطبعة البعث، الجزائر، 1974م، ص 333.
- 43- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 77.
- 44- مرسى تكوش: يقع هذا المرسى في منطقة غرب شطايب الحائلية بعنابة بالشمال الشرقي للمغرب الأوسط. أنظر: Alloua Amara, l'alimentation de ma maritime du maghreb central-revue des lettres sciences humaine N :6 ramadhan 1426-2005 université Emir AEK-Canstanine, p12.
- 45- البكري، المصدر السابق، ص ص 268-269.
- 46- مرسى أستورة: هو مرسى مدينة تاسقدة (سكيكدة) أنظر: البكري، المصدر السابق، ج2، ص 269.
- 47- مرسى الشجرة: إحدى المحطات البحرية بها مراعي والمزارع والينابيع تغطيها غابات كثيفة لذا سميت بمرسى الشجرة، أنظر: الإدريسي، المصدر السابق، ج2، ص 269.
- 48- القل: قرية عامرة والآن هي مرسى والجبال تحيط بها من جهة البر، أنظر: الإدريسي، نزهة المشتاق، ج2، ص 269.

- 49- مرسى الزيتون: مرسى صخري وبه تبد جبال جيجل والقل التي تشرف على البحر وتعرف عند الرحالة بجبال الرحمان وتسكنها قبائل من كتامة، أنظر: موسى لقبال دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، 11م، دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر: 2007م، ط2، ج1، ص 326-327.
- 50- البكري: المصدر السابق، ص 269.
- 51- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 77.
- 52- البكري: المصدر السابق، ج2، ص 268.
- 53- قلعة أسى طويل: وهي مدينة قلعة بني حماد عظيمة قديمة أزلية على نظر عظيم كثيرة الزرع وجميع الثماؤ والخيرات، أنظر: الاستبصار، المصدر السابق، ص 167.
- 54- ابن حوقل، المصدر السابق، ص 76-79.
- 55- في عهد الدولة الرستمية كانت الأسواق تنسب وتسمى على اسم القائم بأمرها أو مؤسستها وبما تنسب إلى جماعات وحتى باسم السلع التي تباع بها، أنظر: ابن الصغير المالكي، أخبار الأئمة الرستميين تج، محمد ناصر إبراهيم بحار دار المغرب الاسلامي، بيروت، 1986م، ص 36.
- 56- تامدغوس: مرسى عليه مدينة صغيرة لم يبقى منها أسوار مهدمة كانت في القديم من أعظم البلاد وأوسعها، قطرا، أنظر: الإدريسي المصدر السابق ج2، ص 258، وابن حوقل، المصدر السابق، ص 76-77.
- 57- أشرشال: مدينة قديمة أزلية قد خربت، وفيها مرسى وبها آثار قديمة وأصنام من حجارة ومبان عظيمة، أنظر: ابن حوقل، المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- 58- ابن حوقل، المصدر نفسه، ص 76-77.
- 59- البكري: المصدر سابق، ج2، ص 267-269.
- 60- مرسى ابن الألبيري: نسبة إلى أحمد تجار منطقة ألبيرة في الأندلس، ويشير إلى كثرة تجار هذه البلاد من ناحية إلبيرة، أنظر: متوس القبال، المرجع السابق، ج1، ص 322.
- 61- مرسى جنابية: يمكن أن تمون جزيرة مطابقة لرأس سيدي فرج، حيث يوجد في جيوبه نهران صغيران بالإضافة إلى وادي شقة مزفران، أنظر: الهادي روجي أدريس ص114
- 62- مرسى ذبان: الواقع بالقرب من أنف القناطر، وبه بقايا جسور قديمة، أنظر الهادي رفاعي ادريس، المرجع نفسه الصفحة نفسها.
- 63- مرسى هور/ وهي قرية قديمة سكنها بعض الصيادين تقع وسط خليج لجمال نفس الاسم على بعد مسافة قليلة من البحر، أنظر: الهادي دي روجي ادريس، المرجع نفسه، ص 114-115.
- 64- مرسى البطال: الزاقع بالقرن من رأس يقال له طرف البطال قابلته جزيرة صغيرة وهو خال من السكان، أنظر: الهادي روجي ادريس، المرجع نفسه، ص 115.
- 65- البكري: المصدر السابق، ج2، ص 267-269.
- 66- مسى أرشقول: هي نفسها عن ابن حوقل مدينة أو مرسى أرجوك، أنظر: ابن حوقل المصدر السابق، ص 79.
- 67- ابن حوقل المصدر نفسه، ص 77-79.
- 68- البكري: المصدر السابق، ج2، ص 268-269.
- 69- القيروان: مدينة عظيمة بافريقية وليس بالمغرب، باها عقبة بن نافع سنة 55هـ، أنظر: الحموي، المصدر السابق، ج2، ص 421.
- 70- ابن الفقيه، البلدان، تج: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، 1996، ص 132.
- 71- الإصطخري: المصدر السابق، ص 46، جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984م، ص 115.
- 72- الإصطخري: المصدر نفسه، ص 39.
- 73- إليعقوبي، المصدر السابق، ص 190.
- 74- ابن الصغير، المصدر السابق، ص 35-36.
- 75- المقدسي، المصدر السابق، ص 246.

- 76- قسنطينة: هي قطر كبير فيه مدن كثيرة قاعدتها توزن، وهي مدينة قديمة عليها سور مبني بالحجارة والكوب وحولها أرياض واسعة ولها 04 أبواب وعليها غابة كبيرة وهي أكثر بلاد الجريد تمر منها تأخذ جميع بلاد افريقية وبلاد الصحراء الثمر لكثرتها بها ورخصة، أنظر: الاستبصار المصدر السابق، ص 155، والبكري المصدر السابق، ج2، ص 708-709.
- 77- قصة: مدينة كبيرة قديمة أزلية، كان لها سور حصين من صخر، فكان اسمها مدينة الحنية، لأن بها بناينا قديما مثل الحنية فكانت تسمى بها وهي تتوسط القيروان ومدينة قابس وفي دالخلها عيون كثيرة منها عينان كبيرتان كعينتان ليس لهما نظير في عطوبة مائها، أنظر: الاستبصار المصدر نفسه ص ص 150-152. والحوي المصدر السابق، ج4، ص 382.
- 78- البكري، المصدر السابق، ص ص 708.
- 79- الإدريسي، نزهة المشتاق، ص ص 277-278.
- 80- المقدسي، المصدر السابق ص 246.
- 81- مجانة: تعرف بمجانة المطاحن مجينة قديمة طات مياه وعيون بها معدن لقطع الحجارة الأرجاء وقرى عامرة على الأرض مثله، أنظر: الاستبصار المصدر السابق، ص 161.
- 82- سببية: مدينة قديمة أزلية ذات أهار ومياه سائحة تطحن عليها أرجية ذات بساتين كثيرة وقرى عامرة أنظر: الاستبصار، المصدر نفسه، ص 162.
- 83- تبسة: مدينة قديمة فيها أثار كثيرة ومبان عجيبة فيها دار ملعب قد تهدم أكثره أغرب ما يكون من البناء، أنظر: الاستبصار، المصدر نفسه، ص 162.
- 84- مسكينة قوية عليها سورقها ممتد كبساط، أنظر: ابن جوقل المصدر السابق، ص 84، والإدريسي نزهة المشتاق، ص 295.
- 85- مرماجة: مدينة قديمة فيها أثار كثيرة لها عيون جارية وعلى نظر واسع من المزدروعات والخيرات، أنظر: الاستبصار، المصدر السابق، ص 162.
- 86- البكري: المصدر السابق، ج2، ص 227.
- 87- فاس : مدينتان كبيرتان مفترقتان يشق بينهما نهر كبير يسمى بوادي فاس بها سور عظيم وبين المدينتين قناطر كثيرة، أنظر: الاستبصار المصدر السابق، ص 180.
- 88- أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله ابن خرداذية المسالك والممالط، مطبعة بريل ليدن 1889م، ص ص 88-89.
- 89- إليوم: يقدر إليوم بحوالي 50 كلم أو أكثر من 25 ميل، أنظر: محم قواسيم، المرجع السابق، ص 57.
- 90- إليعقوبي المصدر السابق، ص ص 195، أنظر ابن خرداذية المصدر السابق ص 88. أنظر: ابن الفقيه المصدر السابق 133.
- 91- اليعقوبي، المصدر السابق، ص 196.
- 92- ابن حوقل، المصدر السابق، ص ص 87-88.
- 93- البكري، المصدر السابق، ج2، ص ص 326-327.
- 94- أودغيست: أو أودغشت، وهي مدينة بين صحراء لمتونة والسودان وهي بين جبلين تشبه مكة في الصفة، أنظر: الحميري، المصدر السابق، ص 63.
- 95- السودان: هي بلاد كثيرة وأرض واسعة، ينتهي شمالا إلى بلاد البربر وجنوبها إلى البراري وشرقها إلى الجبشة وغربها إلى المحيط أرضها مخترقة لكثرة الشمس فيها، أرضهم منبت الذهب وبها الحيوانات عجيبة أنظر: زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، أثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر بيروت لبنان، دت ص 15.
- 96- موريس بومبارد الجغرافية التاريخية للعالم الإسلامي خلال الأربعة قرون تر: عبد الرحمن حميدة، دار الفكر، دمشق، 1998م، ص 266.
- 97- اليعقوبي، المصدر السابق، ص ص 187-189.
- 98- الإدريسي، المصدر السابق، ص 82.
- 99- الإصخري، امصدر السابق، ص ص 38-49.

- 100 - نكور: مدينة لها مرسى ترسو به المراكب في بطن جزيرة تعرفه بالملزمة أنظر: ابن الجوقل المصدر السابق، ص 53.
- 101 - المقدسي، المصدر السابق، ص 249.
- 102 - غانا: وهو مصطلح يطلق على ملوك البلاد والعاصمة - وهي مدينتان سهيلتان إحداهما التي سكن المسلمون وهي كبيرة ومدينة الملك على تسعة أميال، من هذه وتسمى الغابة أنظر/ البكري، المصدر السابق.
- 103 - حكم عبيد الله الحجاب ولاية إفريقية من سنة 116هـ-123هـ 734م، 744م.
- 104 - ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تج: عبد المنعم عامر، النهضة العامة لقصور الثقافة دت، 321، ابن عذاري الفراكشي، المصدر السابق، ج2، ص 59.
- 105 - جودت عبد الكريم يوسف، العلاقات الخارجية، ص ص 224-225.
- 106 - جميلة بن موسى: تجارة الذهب بين المغرب الإسلامي والسودان الغربي من القرن 9م إلى 11، منشورات بلوتر الجزائر، 2001م، ص 131.
- 107 - عبد الفتاح مقلد الغنيمي، موسوعة المغرب العربي، مطبقة مدبولي، القاهرة، 1994م، ص مح: 1، ص ص 55-57.
- 108 - إلعقوبي، المصدر السابق، ص ص 73-74، وجودت عبد الكريم يوسف العلاقات الخارجية المرجع السابق، ص ص 224-225.
- 109 - ابن حوقل، المصدر السابق، ص 91، وإبراهيم بحار كيز: الدولة الرستمية، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، المطبعة العربية غرداية 1993م، ط3، ص 257.
- 110 - البكري، المصدر السابق، ج، ص 346.
- 111 - البكري، المصدر نفسه، ج2، ص ص 342-344.
- 112 - أحمد محمد اسماعيل الجمل، تاريخ مدينة أودغشت ودورها في حركة التجارة بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء "السودان الغربي" حوليات مركز بحوث والدرست التاريخية، الرسالة الاسكندرية، جويلية 2008م، ص 42.
- 113 - البكري: المصدر السابق، ج2، ص 358.
- 114 - تادمكة: وهي مدينة كبيرة بين جبال وشعاب وهي أشبه ببلاد مكة كرمها الله وعيشهم من اللبن واللحم وليس عندهم قمح ولا شعير حب تنبأ الأرض الأرض من غير حرث يشبه الذرة، أنظر: الاستبصار المصدر السابق، ص 224.
- 115 - كوكو " مدينة مشهورة الذكر في بلاد السودان كبيرة، على ضفة نهر يخرج من ناحية الشمال فيمر بها ومنه شرب أهلها، وملك كوكو قائم بنفسه وله حشم ودخله كثير يركبون الخيل والجمال وتجارتهم يلبسون القداوير والألبسة وحليهم من الذهب، أنظر: الاستبصار المصدر نفسه، ص 225.
- 116 - أفلاح بن عبد الوهاب: هو الإمام الثالث لدولة الرستمية- تولى الإمامة بعد وفاة والده عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، دامت فترة حكمه ستون عاما من 180هـ-240هـ / 792م-854م.
- 117 - ابن الصغير، المصدر السابق، ص 62.
- 118 - محمد علي ديبوز تاريخ المغرب الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1964م، 3، ص 347.
- 119 - وارديغ، ريغة وسنجاس من بطون مغراوة اختطوا قرى كثيرة في عدوة وادي ينحدر من الغرب إلى الشرق ويشتمل على المصر الكبير والقرية المتوسطة والأطم، وكثر في قصورها العمارات، أنظر: ابن خلدون، المصدر السابق، ج7، ص 63.
- 120 - إبراهيم بحاز: المرجع السابق، ص ص 260-261.
- 121 - ابن حوقل، المصدر السابق، ص ص 85-86.
- 122 - عن عمر موسى عز الدين، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000م، ص 14.

دور علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز

ق: 6-9 هـ / 12-15 م

The role of Islamic Maghreb scholars in the country of Hijaz

S: 6-9 AH / 12-15 AD

عامر مريقي* إبراهيم بحاز

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة غرداية

bahazhistory@yahoo.com

meriamour@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/31

تاريخ الإرسال: 2020/01/05

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الكشف عن العلاقات العلمية التي كانت قائمة بين علماء المغرب الإسلامي وبلاد الحجاز خلال الفترة الممتدة من القرن السادس إلى التاسع للهجرة، والتعرف على أولئك المغاربة الذين انتقلوا من بلاد المغرب باتجاه الحجاز لغرض الاستفادة والاستفادة، وأيضا تسليط الضوء على إسهامهم العلمي من خلال العلوم التي برعوا فيها؛ نقلية كانت أو عقلية خلال القرون: 06-07-08-09 للهجرة.

وأطرت الموضوع وفق خطة بحث أبرزت فيها مفهوم المغرب الإسلامي والحجاز ومكانتهما العلمية، وعرّجت فيما بعد على ذكر أهم ما قدمه العلماء المغاربة من علم وإنتاج فكري، فكان من جملة ما توصلت إليه: أنّ هؤلاء المغاربة برعوا في مجال الفقه والتفسير والقراءات من أمثال فخر الدين التّوزري وابن فرحون وغيرهم...، وقد استطاعوا تقلد مناصب هامة بمكة والمدينة المنورة كالإمامة، والخطابة والأذان بالمسجدين: الحرام والنبوي، إضافة إلى ذلك توليهم مهنة القضاء وتعليم الأطفال بالحرمين وغيرها من المهن.
الكلمات المفتاحية: علماء المغرب؛ الرحلات العلمية؛ الحجاز؛ الأربطة؛ مكة المكرمة.

Abstract:

This study attempts to uncover the scientific relations that existed between the scholars of the Islamic Maghreb and the Hijaz countries during the period extending from the sixth to the ninth century of migration, and to identify those Moroccans who moved from the Maghreb to the Hijaz for the purpose of benefiting and benefiting, and also shedding light on their scientific contribution through science. Which they excelled in; Transfer was it or mental during the centuries: 06-07-08-09 Hijra.

She framed the topic according to a research plan in which she highlighted the concept of Islamic Maghreb and Hijaz and its scholarly position, and later on mentioned the most important science and intellectual production presented by Moroccan scholars, so among the things they reached was that these Moroccans excelled in the field of jurisprudence, interpretation and readings, such as Fakhr al-Din al-Tawzari and Ibn Farhoun And others ..., and they were able to occupy important positions in Makkah and Madinah, such as the Imamate, the rhetoric and the call to prayer in the two mosques: the Haram and the Prophet, in addition to that they assumed the profession of judiciary and the teaching of children in the Haramain and other professions.

Key words: Moroccan scholars; Scientific excursions; Hijaz ; Ligaments; Makkah.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

شكّلت الرحلات العلمية لعلماء المغرب الإسلامي نحو الحجاز خلال القرن السادس الهجري وما بعده مظهراً من مظاهر التواصل العلمي بين المغرب والمشرق الإسلاميين خلال تلك القرون، وأبرز هذا تفاعلاً حضارياً اتّسم بالعطاء المتبادل بين الطرفين فيما بعد، وبحكم أنّ الحجاز آنذاك كان ولا يزال مركز تجمّع للمسلمين من مختلف أنحاء المعمورة يشدّون الرّحال إليه (علماء ومتعلّمين) بنية الحج وطلباً للعلم بأعظم مركزين علميين: مكّة والمدينة المنورة.

هذه الصورة العلمية حفّزت العلماء المغاربة لشدّ الرّحال إلى الحجاز والنهل من معين علمائها المجاورين لها، واستطاعت هذه الكوكبة المغاربية - إن صحّت الكلمة - أن تُبدع بفكرها وعلمها، والإسهام بشكل كبير في بناء وتنشيط الحياة العلمية بها.

والسؤال الذي نسعى للإجابة عليه في هذا السياق هو: ما حجم الإسهام العلمي للمغاربة في بلاد الحجاز؟ أو بعبارة أوضح: ما الدور العلمي الذي قدّمه علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز خلال الفترة الممتدة من القرن (6-9هـ/12-15م)؟ ويندرج تحت هذا السؤال الجوهري أسئلة فرعية أهمّها:

- ماهي أهم العلوم التي اجتهدوا فيها؟

- هل ترك المغاربة تراثاً علمياً يدلّ على نبوغهم بالحجاز؟

هذه أسئلة وأخرى حاولت الإجابة عنها وإيضاحها في هذا المقال الذي عنوانته بـ "دور علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز خلال فترة (6-9هـ/12-15م)"، وتعمّدت هذا التحديد الزمني كون الحضور أو التواجد المغربي بالحجاز خلال هذه الحقبة الزمنية - أي مع نهايات القرن السادس وصولاً إلى منتصف القرن التاسع الهجري كان في تزايد مستمر قد يزيد عن 500 فرد حسب إحصائية المقرّي في نفع الطيب، أمّا عن المنهج المتّبع فقد اعتمدت في دراستي هذه على المنهج الوصفي: في وصف الأحداث التاريخية وترجمة الأعلام المذكورين، إضافة إلى ذلك وظّفت المنهج التحليلي: في بعض الأحيان حينما تتطلّب المعلومة تحليلاً.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يحاول إبراز حجم الحضور المغربي في مجال العلوم والمهن؛ الذي استطاع التوفيق بين الجانب العلمي والعملّي في آن واحد فكان منهم المحدث والفقهاء والمقرّين، وكان هناك أيضاً المؤدّب والمؤدّن والقاضي.

أمّا فيما يخصّ الدراسات السابقة فنذكر منها كتاب: "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيية إلى الحرمين مكة وطيبة" للرحالة ابن رشيد السبتي، وجاء فيه ذكر للعلماء المغاربة الذين أخذ عنهم العلم بالحرمين، وكتاب: "أدب الرحلات الأندلسية والمغربية حتى نهاية القرن التاسع الهجري" لنوال عبد الرحمن الشوابكة، وكتاب: "رحلات علماء المغربيين الأقصى والأوسط الملكية وآثارها العلمية من خلال القرنين السابع والثامن الهجريين" للنّاجي لمين.

كما اطلعت على مقالات لها صلة بموضوع البحث، منها دراسة بعنوان: "رحلات المغاربة إلى المشرق ودورها في تعزيز ثقافة التواصل" لمحمد إفرخاس؛ تناول فيها إسهامات بعض المغاربة في الحرمين الشريفين، ودراسة أخرى بعنوان: "مظاهر المساهمة الأندلسية في الدرس الحديثي بمكة المكرمة" لحسن عبد الكريم الوراكلي، لكن دراستي هذه تميّزت عن غيرها كونها جمعت بين الجانب النظري (التدريس

دور علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز
والإلقاء ...) والجانب العملي (المشاركة في الوظائف) محاولة مني إضافة ما اعتقدت أنه جديد في هذا المجال.

1- المصطلحات التاريخية لأقاليم الدراسة وأهميتها:

مفهوم المغرب الإسلامي: للمغرب الإسلامي تعريفان الأول جغرافي والثاني تاريخي غير أن التعريف التاريخي فيه وجهات نظر بين المؤرخين سأقتصر على الرأي الراجح اختصاراً للمعلومة.
عند الجغرافيين: يقول عنه ياقوت الحموي "المغرب بالفتح ضد المشرق وهي بلاد واسعة كثيرة ووعثاء شاسعة، وقال بعضهم حدّها من مدينة مليانة وهي آخر حدود إفريقية إلى آخر جبال السوس التي وراءها البحر المحيط وتدخل فيه جزيرة الأندلس، وإن كانت إلى الشمال أقرب ما هي، وطول هذا في البر مسيرة شهرين"¹.

عند المؤرخين: كلمة المغرب مأخوذة من مصطلح الغرب، وهو لفظ يراد به كل ما هو مقابل للمشرق كما ذكر ذلك الحموي، لكن اختلف المؤرخون المسلمون في تحديده على رأيين اثنين، فالأول يرى أنه "يشمل بلاد شمال إفريقيا بالإضافة إلى إسبانيا الإسلامية (الأندلس)، وجميع الممتلكات الإسلامية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط مثل: صقلية وجنوب إيطاليا وجزيرتي سردينيا وقورسика وجزر البليار أو الجزر الشرقية" مثلما ذكر أحمد مختار العبادي².

بينما الرأي الثاني فيعتبر مصر ضمن حدود المغرب باعتبارها القاعدة السياسية والثقافية والعسكرية لهذه المنطقة الغربية في الفترة الإسلامية الأولى³، ويدعم المؤرخ ابن عذارى المراكشي هذه الفكرة حينما تحدّث عن حدّ المغرب وأفريقية وما اتصل بهما بقوله: "إنّ حدّ المغرب هو من ضفة النيل بالإسكندرية⁴ التي تلي بلاد المغرب إلى آخر بلاد المغرب، وحدّه مدينة سلا⁵ وينقسم أقساماً....."⁶ ثم أسهب في ذكر أقسام المغرب إلى أن يصل بقوله: "وببلاد الأندلس أيضاً من المغرب وداخله فيه لاتصالها به"⁷ ما يدلّ صراحة لا غموض فيها أنّها (الأندلس) تابعة لبلاد المغرب الإسلامي، ويقوّي ذلك القول ابن قدامة المقدسي في تقاسيمه حينما جعل حدود المغرب من مصر إلى السوس الأقصى وجزيرة صقلية والأندلس⁸.

الأهمية العلمية لبلاد المغرب الإسلامي: للمغرب الإسلامي أهمية علمية تشكّلت مع نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني تمثّلت في تلك البعثة التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز لتثقيف المجتمع المغربي وصولاً إلى ظهور تلك الدول والإمارات التي تعاقبت الواحدة تلو الأخرى وكل إمارة شيّدت حاضرة علمية خاصّة بها، وكلّ واحدة من هذه الحواضر كانت تعقد بها الحلقات العلمية لتدريس العلوم الإسلامية والعلوم العقلية، وأقيمت بها المناظرات بين العلماء والفقهاء في مسائل فقهية وشرعية⁹ غدّت العقل والفكر المغربي-علماء وطلبة علم-وساهم في ذلك البناء الحضاري حكاهم الذين وضعوا اللبنة الأولى (إنشَاء المساجد، والزوايا، والمراكز، والمدارس) وجلبوا إليها العلماء من مختلف الأمصار بسجلماسة وفاس والقيروان وغيرها من المدن العلمية.

بلاد الحجاز وأهميتها العلمية:

- مفهوم بلاد الحجاز: في اللغة: الحجاز بكسر الحاء، وهو مأخوذ من الحجز، وهو اسم للحاجز. وفي الاصطلاح: يدلّ على البلد، وسمي بذلك من الحجز أي الفصل بين الشيبين¹⁰ "لأنه فصل بين العُور¹¹، والشام والبادية"، وقال ابن دُرَيْد¹²: "لأنه حجز بين نجد والسراة"¹³، وقيل لأنه حجز بين تهامة ونجد¹⁴.

ويضيف البكري قول الفراهيدي "أنه سمّي حجازاً لأنه فصل بين الغور وبين الشام، وبين تهامة ونجد"¹⁵، والحجاز هو جبل ممتد حال بين الغور (غور تهامة) ونجد (اليمن) فكأنه منع كل واحد منهما أن يختلط بالآخر فهو حاجز بينهما.

وهنا نجد اتفاقاً بين الأصمعي والقلوبي من حيث التسمية، بينما يرى الحميري أنه سمي بالحجاز لأنه حجز بين الغور والشام، وقيل لأنه حجز بين نجد والسرّة كما ذكر أنفاً.

من خلال ما سبق من المفاهيم نجد شبه اتفاق بين أهل اللغة، لكن الاختلاف يكمن في التحديد الجغرافي لا اللغوي للكلمة، وقد قدّمت أبحاث عديدة قصد فهم الإطار الجغرافي للحجاز عند العرب من خلال ما كتبه المسلمون فيما مضى.

والسبب في الخلاف الموجود بين هؤلاء المؤلّفين لتحديد جغرافيا راجع إلى اختلاف الحدود الإدارية لأقسام الجزيرة العربية بسبب اختلاف حقبهم الزمنية ما جعل كلّ واحد منهم يضبط تقسيماً إدارياً مخالفاً لمن يأتي بعده¹⁶.

ويظهر من استعراض بعض أقوال الجغرافيين المسلمين عدم اتفاقهم على حدود جغرافية واضحة المعالم للحجاز، وما ورد من أقوالهم لا يحدد موقعه بدقة، وإنما يشير إلى موقعه بصورة عامّة فقط. لذا فنقتصر على المنطقة التي يعتقد أنّها من الحجاز. والتي تبدأ من تبوك شمالاً إلى أطراف اليمن جنوباً، ومن ساحل البحر الأحمر غرباً إلى أطراف نجد شرقاً.

- الأهمية العلمية لبلاد الحجاز: لا زالت بلاد الحجاز تكتسب مكانتها العلمية من مكانتها الدينية منذ بزوغ فجر الإسلام إلى ما شاء الله لها، وقد اكتسبت هذه المكانة العلمية والدينية كونها مركز إشعاع فكري وحضاري، وقبلة لقاصدي بيت الله الحرام ومسجد رسوله الكريم ﷺ لا تنفك قوافل الحجيج والمعتمرين أن تنفصم عنها كل عام، بل كل موسم استجابة لنداء الرحمن على لسان خليله إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (27) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ يَهْتَدُونَ (الحج: 27-28) ﴾.

هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد أنّ مدينة رسول الله ﷺ تعتبر المورد الثاني لكل مرتحل أو مهاجر يقصد أرض الحجاز لما لها من القدسية والمكانة في نفوس المسلمين قاطبة لأسباب جعلتها كذلك أقتصر على اثنتين فقط أولاًها: كون أعظم المساجد بها بعد المسجد الحرام وهو مسجد رسول الله ﷺ فالصلاة فيه تفضل عن غيره بألف صلاة كما ثبت في حديث أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: "صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام"¹⁷، وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "لا تشدّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الأقصى"¹⁸، وثاني هذه الأسباب هو نيل بركة دعاء النبي فيما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قوله: "اللهم اجعل بالمدينة ضعفي ما جعلت بمكة من البركة"¹⁹.

فالمسلمون عموماً والمغاربة خصوصاً يسعون جاهدين لنيل كل هذه الفضائل والنفحات الإيمانية هذا في الجانب الديني، أمّا في الجانب العلمي فهي مقصد وقبلة طلاب العلم والعلماء المسلمين والمغاربة خاصة للنهل من معين علمائها الذين أثروا جوار الحرمين (مكة والمدينة المنورة) من أمثال الطبري والسخاوي وابن تيمية والزمخشري والفاسي..... والقائمة تطول بذكر أسمائهم.

لعل هذه عوامل وغيرها جعلتها منطقة جذب لقلوبهم، وجعلت شريحة من المجتمع المغربي وهي فئة العلماء يفضلون المجاورة ببلاد الحجاز دون سائر البلدان الإسلامية الأخرى والمجاورة بالحرمين، ومن ثمّة الانصهار في بوتقة المجتمع الحجازي، وقد صوّرت لنا كتب الطبقات والتراجم مغاربة لمعت أسماؤهم وذاع صيتهم خلال القرن السادس والسابع وصولاً إلى التاسع للهجرة أثروا على الحياة العلمية بمكة والمدينة بما تقلّدوه من مناصب وكراسي علمية واجتماعية وسياسية، وأثروا بإنتاجهم العلمي خزائن ومكتبات الحرمين والحجاز عموماً كما سنرى في عنصرٍ موالٍ.

2- إسهامات علماء المغرب الإسلامي في بلاد الحجاز:

أ- إسهاماتهم في العلوم النقلية: لقد أسهم علماءنا المغاربة في مكة والمدينة بحظ وافر في مجالات العلوم النقلية واللغوية وكذا العقلية.

والعلوم النقلية: كما يعرفها ابن خلدون²⁰ هي العلوم التي تعتمد على الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال للعقل فيها، وأصلها الشرع من الكتاب والسنة وهي علوم القرآن (القراءات والتفسير)، وعلوم السنة (الحديث) والفقه وأصوله، وعلم الكلام، والتصوّف، وتعبير الرؤيا، ويلحق بها علم اللغة والنحو والأدب كونها من العلوم اللسانية التي يتوقف عليها فهم القرآن والحديث وفق التقسيم الذي وضعته كالاتي: **علم القراءات:** نبغ في هذا العلم مغاربة وأندلسيون أفذاذ نقلوا السند المتصل بالنبوي ﷺ جيلاً بعد جيل على سبيل المثال:

1- الحسن بن عبد الله بن عمر بن علي بن خلف القيرواني، المعروف بابن العرجاء²¹ المقرئ التونسي الفقيه (ت: 540هـ) فقد ذكر السلفي في معجمه أنّه انتهت إليه رئاسة الإقراء بالحرم الشريف بمكة²²، وتعدّ هذه مفخرة له وللمغاربة جميعاً، وذكره أيضاً الذهبي في طبقات القراء وقال: طال عمره وقصده القراء لعلو سنده²³ وذكر خلقاً ممن رَوَوْا عنهما أمثال أبي الحسن علي بن أحمد بن كوثر المحاربي الغرناطي (ت: 589هـ) الذي تلا عليه بالسبع²⁴ - أي بالقراءات السبع - ولازمه أربع سنين وهو بمكة يأخذ عنه العلم، وعبد الرحمن بن أبي رجاء البلوي المعروف باللبّشي أبو القاسم المقرئ الخطيب (ت: 545هـ) فقد قرأ كذلك عليه بمكة أمام المقام²⁵ وآخرون، كذلك ممن أخذ عنه الأستاذ أبو عبد الله بن غلام الفرس الأندلسي الداني المقرئ، النحوي (ت: 547هـ) فقد قرأ عليّابن العرجاء بمكة حسب رواية الذهبي²⁶، وآخرون لا يسعنا ذكرهم ممن نالوا شرف أخذ هذا العلم من فيه هذا المغربي التونسي المكي رحمه الله تعالى، ولعل هذه شهادات دالة على علو كعبه في مجال القراءات .

2- مغربي آخر يعرف بالشوبكي، أحمد بن محمد بن موسى التوزري (800/746هـ) الذي قدم مكة بعد سنة 790هـ ببسبر، وجاور بها على طريقة حسنة، من ملازمة الإقراء²⁷ والاشتغال بالعلم ولم يزل على ذلك، إلى حين وفاته بها سنة 800هـ، وقد خلف من بعده بنات عالمات خلّدن اسمهن بمكة في مجال الحديث كزينب ابنة الشوبكي التي نشطت خلال القرن التاسع الهجري.

3- الجزائري الشيخ المقرئ يحيى التلمساني الضرير (ق 09هـ) كما ذكر لنا السخاوي في التحفة أنّ إبراهيم بن أحمد الخجندي (ت: 851هـ) تلا عليه بالسبع²⁸.

4- عبد الله بن موسى الزواوي (ت: 734هـ) الذي تلا بالروايات على العفيف الدلاصي (ق 08هـ) وكان مقرناً²⁹ صالحاً أفاد بعلمه في مكة والمدينة معاً إلا أنّ مكوثه بمكة أكثر منها بالمدينة .

5- ومن عدوة الأندلس اشتهر يحيى بن أحمد بن أحمد بن صفوان المالقي المغربي الأندلسي (ت: 772هـ) نقل لنا الفاسي عن الأقفهسي قوله: كان إماما عالما عارفا بالقراءات الغربية³⁰، قدم مكة وجاور بها للإقراء، وكان أحد الأئمة بالحرم المكي حيث أمّ في مقام المالكية نيابة عن الشيخ خليل المالكي³¹، قرأ عليه بمكة الشيخ نور الدين علي بن سلامة المكي (ت: 828هـ)، وكمال الدين عبد الله بن ظهير، وسلامة المغربي³² واستطاع هذا العالم تزيين المكتبة الحجازية بمؤلف أسماه: "البيان في الجمع بين القصيدة والعنوان" في مجال الأدب، توفي في 772هـ بمكة.

التفسير: برع في علم التفسير البدر عبد الله (ت: 769هـ) من أسرة ابن فرحون بالمدينة المنورة، وقد نشط في مجال التفسير إبان القرن السابع إلى بدايات القرن الثامن للهجرة، وشهادته عن نفسه كفيلا بذلك حين قال: لازمت تفسير ابن عطية حتى كدت أحفظه³³، وقد ترك في التفسير ما يدل على ذلك منها: **نهاية الغاية في شرح الآية:** هذا المؤلف عبارة عن أسئلة وأجوبة على آيات من القرآن الكريم³⁴.

علم الحديث: هذا المجال تزاحم كثير من المغاربة "علماء وطلبة" إذ كثير منهم كان حريصا على حصول علو السند المتصل بالنبي ﷺ، ورائده عالم الحديث المحدث عالي القدر والسند عبد الله بن فرحون اليعمرى الجبالي (ت: 769هـ) الذي أشار إليه ابن أخيه صاحب الديباج أنه "انفرد آخر عمره بعلو الإسناد، فلم يكن بالمدينة أعلى سندا منه، وانتهت إليه الرئاسة هناك مع جاه لم يشاركه فيه أحد"³⁵، وله في الحديث مؤلفات منها: "الدر المخلص من التقصي والملخص"، وآخر أسماه كشف المغطى في شرح مختصر الموطأ في أربع مجلدات، وله أيضا العدة في إعراب عمدة الأحكام في الحديث. وهناك عالم آخر هو ابن أخ السابق اسمه نور الدين علي بن فرحون (ت: 746هـ) المتبحر في علوم عدة على لسان ابنه إبراهيم صاحب الديباج أنه "كان محدثا، متقنا، عارفا بضبط الحديث، وأسمائه رجاله، ولغته³⁶... هذا بالمدينة المنورة.

أما بمكة فاستطاع أيضا الشيخ قطب الدين القسطلاني (ت: 686هـ) أن يسهم في علم الحديث بها لأنه كان عالما بالحديث ورجاله فأخذ عنه جملة من العلماء الوافدين إلى مكة، ولعلو كعبه ومكانته في علم الحديث أنه طلب من مكة إلى القاهرة لأجل تولي مشيخة دار الحديث الكاملة³⁷ بها، وترك لنا بمكة -في مجال الحديث- تأليف نذكر منها "الإفصاح عن المعجم من الغامض والمبهم" في أسانيد رجال الحديث، وخلفه ابنه الشيخ الإمام أمين الدين أبو المعالي بن قطب الدين القسطلاني المكي (ت: 704هـ)، شيخ الحديث بالحرم الشريف، فقد نقل البرزالي عنه "أنه قرأ عليه أحاديث من الثقفيات³⁸ عن ابن الجميزي"³⁹. - أضف إليهم عالم مكة التونسي الفخر التوزري (ت: 713هـ) المتبحر في علوم منها الحديث بمكة حيث ذكر لنا الفاسي عن محمد بن عبد الله بن فهد القرشي القاضي جمال الدين (ت: 817هـ) أنه قد سمع من التوزري صحيح البخاري ومسند الدارمي ومسند الشافعي والشافا⁴⁰ طبعا للقاضي عياض في مجال علم الحديث.

- كذلك الجزائري أبو محمد عبد الله بن موسى الزواوي (كان حيا سنة 730هـ) أحد علماء مكة في الحديث حيث ذكر لنا صاحب العقد الثمين أنّ الحسن بن عبد الله المنبجي (ق 8هـ) سمع منه بعض الأحاديث السباعيات والثمانيات، من حديث مؤنسة خاتون بنت الملك العادل، بالحرم الشريف، في سنة

730هـ⁴¹، وممن سمع منه كذلك بمكة يحيى بن علي بن محمد بن أحمد القرشي العبدري الحجبي(ت:742هـ) الأحاديث والآثار السباعية والثمانية، تخريج ابن الظاهري، لمؤنسة خاتون بنت العادل⁴².

الفقه: ما هو جدير بالذكر أنّ انتشار الفقه المالكي بالحجاز عموماً والمدينة المنورة خصوصاً يعود الفضل فيه إلى أسرة ابن فرحون المغربية وعلى رأسها المؤسس أبي عبد الله بن فرحون(ت:721هـ) الذي ساهم مساهمة فعالة في انتشاره بالمدينة المنورة رغم ما لاقاه من الطائفة الشيعية بها إلى أن وافته منيته بها سنة 721هـ، ثم خلفه ابنه نور الدين علي الذي كان جهبذاً في علوم شتى، ونقل لنا ابنه إبراهيم صاحب الديباج أنّه "كانفاضلاً في الفقه والأصلين، ولزم الاشتغال بالفقه والعربية في المسجد النبوي"⁴³.

ونجد من الأسرة أيضاً إبراهيم بن فرحون(ت:799هـ) صاحب الديباج حيث نقل لنا الزركلي أنه كان من شيوخ المالكية، وألف في الفقه "شرح جامع الأمهات" لابن الحاجب في الفقه⁴⁴.

أما بمكة فقد برزت أسرة مغربية أخرى بفقهاؤها وهي أسرة القسطلاني التي منحت مكة بالفقيه أمين الدين محمد بن قطب الدين القسطلاني (ت:704هـ) الذي ينتمي إلى الفرع الأول لأسرة القسطلاني. والثاني هو الفقيه المالكي خليل بن بهاء الدين بن الضياء بن عمر القسطلاني (ت:760هـ) شيخ المالكية والمحدثين بالحرم الشريف الذي ينتمي إلى الفرع الثاني من الأسرة نفسها.

القضاء: أول من مارس القضاء من قضاة المغرب بالمدينة المنورة عبد الله بن فرحون التونسي الذي ناب في القضاء نحو أربعة وعشرين عاماً⁴⁵، وأمّ في المحراب النبوي بعض الصلوات، كذلك نجد القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي القاسم ابن فرحون⁴⁶ المالكي(ت:799هـ) الذي تولى أيضاً القضاء بالمدينة المنورة سنة 793هـ، واستطاع أن يصنّف بها مؤلفين اثنين أسماهما: "التبصرة في آداب القضاء" في مجلد كبير⁴⁷، و"تسهيل المهمات في شرح جامع".

التصوف: نبع فيه مغاربة رجالاً ونساء، وممن تصوّف بل كان يمنح خرقاة التصوف⁴⁸ نجد "فاطمة (ت:721هـ) وعائشة (ت:716هـ)" ابنتا قطب الدين القسطلاني فقد ألبستا معاً أحمد شهاب الدين أبو العباس بن إمام الدين ابن الزين القسطلاني (ت:776هـ) المكي خرقاة التصوف⁴⁹، كما نقل لنا ذلك الفاسي في كتاب "ذيل التقييد".

اللغة العربية وآدابها:

أولاً- النحو: فقد برز في هذا المجال علماء سطع نجمهم في مكة المكرمة والمدينة المنورة، ومن هؤلاء البدر محمد بن فرحون(ت:769هـ) الذي كان بارعاً في العربية وعلومها حتى أنّ شيخه أثير الدين أبا حيان - صاحب البحر المحيط- في التفسير(ت:741هـ) عالم زمانه في العربية وقف على كلامه في إعراب قصيدة البردة "بانّت سعاد" في مدح الرسول ﷺ لصاحبها الصحابي الجليل كعب بن زهير، والتي مطلعها:

بانّت سعاد فقلبي اليوم مبتول مُنِّيَمٌ إثرها لم يُفدْ مَكْبُولٌ
وَمَا سَعَادُ عِدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعْنُ غَضِيضُ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ
إلى أن يقول: لا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ * ما إن لهم عن حياض الموت تهليلٌ

وبعد ما رأى أثير الدين براعة البدر في إعرابه للبردة، وكيف صال وجال فيها بعلمه واتضح له براعة فكره ورجاحة عقله في إعرابها لها؛ قدّم شهادة علو الكعب والتمكّن له فقال عنه : ما ظننت أنّه يوجد في الحجاز مثله واستعظم علمه وأثنى عليه⁵⁰، وقد وجدت له تراثاً علمياً بالمدينة منها⁵¹ :

- التيسير في علمي البناء والتغيير: في النحو.

- المسالك الجلية في القواعد العربية.

- شفاء الفؤاد في إعراب بانة سعاد.

- قواعد الإعراب لابن هشام. وله عليه شرح.

- وبمكة أيضاً سطع نجم لا يشق له غبار اسمه أحمد بن يونس القسنطيني المغربي (ت: 878هـ) نزىل الحرمين فبعدهما حج وجاور بمكة وسمع بها على الجلال والجمال ابني المرشدي وأخذ عنهما العربية، ثم عاد إليها ليسكنها سنة 864هـ ليتصدى فيها لإقراء العربية والحساب والمنطق، وأخذ عنه غير واحد من أهلها والقادمين عليها (مكة)، ومن جملة ما ترك في اللغة قصيدة امتدح بها سيد المرسلين محمد ﷺ يقول في مطلعها⁵²:

يا أعظم الخلق عند الله منزلة ومن عليه الثناء في سائر الكتب

ثانيا- الشعر: حيث سطع نجم علماء مغاربة أنحفوا بقريحتهم تاريخ الأدب بالحجاز من خلال تلك المناسبات التي مرت بها الحجاز بطلوها ومرّها فضرّبوا لنا أروع الأمثلة من أمثال محمد بن عبد القوي البجائي (ت: 852هـ) الذي يسميه أهل الحجاز بشاعر مكة فقد رثى الأديب ابن موسى المراكشي بقصيدة أنشدت بحضورته بالمعلاة في يوم وفاته أخذ مقاطع منها فقط على سبيل التمثيل، ومطلعها⁵³:

من للمحابر والأقلام والكتب بعد ابن موسى ومن للعلم والأدب

من للتفاسير من للفقّه ينشره من للأصول وللتدريس والنخب

من للأسانيد يرويهها مصححة من للصناعة يعريها عن الكذب

من للفرائض أو من للحساب بها من للتواريخ من للنحو والنسب

من للبلاغة من للشعر ينظمهم للغات التي تعزى إلى العرب

ب- إسهاماتهم في العلوم العقلية: والمقصود بالعلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنّه ذو فكر إذ هي ليست مختصة بملة ولا شرع وتسمّى علوم الفلسفة والحكمة حسب قول ابن خلدون⁵⁴ في المقدمة وهي مشتملة على أربعة علوم (المنطق، الطبيعة، الإلهيات، المقادير) مع قلة مشاركة المغاربة في ذلك لأسباب جعلت العلوم العقلية لم تلق اهتمام علمائنا بالحجاز منها⁵⁵:

- اهتمام علماء الحجاز والمجاورين به بالعلوم الشرعية.

- عدم استقرار العلماء المعروفين في العلوم العقلية خاصة الطب بالحرمين الشريفين بسبب احتياج

سلاطينهم لهم وعدم استغنائهم عنهم.

- نفور الكثير منهم من هذه العلوم وأخص بالذكر "علم النجوم" إذ يعتبرونه مضيعة للوقت وضرباً

من الشعوذة.

- امتناع الآباء من تعلّم أبنائهم لتلك العلوم كمنع أحدهم من تعلّم ابنه في الابتداء من الاشتغال في العقليات ثمّ أذن له⁵⁶، ومع ذلك فقد وجدنا من أثبتوا حضورهم ونباغهم في ذلك الاختصاص وفق التقسيم الآتي:

الفرائض والحساب: ممن امتهن هذا العلم من المغاربة أبو الحسن علي بن محمد بن فرحون القيسي القرطبي الفاسي⁵⁷ (ت:603هـ) حيث كان عالما بالحساب، جاور بمكة إلى أن حين وفاته، له بمكة مصنف في علم الحساب سمّاه "لب اللباب في مسائل الحساب".

كذلك الجزائري أحمد بن يونس بن سعيد القسنطيني (ت:878هـ) نزّل الحرمين : الذي جاور بمكة وسكنها سنة 864هـ وتزوج بها، فقد تصدّى لإقراء العربية والحساب والمنطق وغيرها وأخذ عنه بعض أهل مكة والقادمين إليها⁵⁸.

علم الفلك : شارك في هذا المجال علماء مغاربة وأندلسيون من أمثال: محمد بن أبي الفضل بن أحمد بن محمد المدني المغربي الأصل المعروف بالنفطي (ت:872هـ) حيث شارك في الرمل والنجوم والحساب أيضا، إضافة إلى اشتغاله بالعربية⁵⁹ وله فيها مشاركة حسنة.

الطب والصيدلة : استطاع مغاربة امتهان الطب لكن ليس بالصورة التي عليها الآن العلم الحديث أمثال أبو عثمان الحكيم المغربي⁶⁰ :أظنه سعيد بن عبد الله بن محمد الزواوي الملياني(ت: بعد 700هـ)، الذي جاور بمكة سنين كثيرة، حتى مات بها في أوائل القرن الثامن للهجرة .

وكان أبو عثمان هذا عارفا بالطب، ونقل عنه أهل مكة حكايات عجيبة دالة على كثرة معرفته بالطب، منها أنّ رجلا شكاه ضعفا بامرأة، فأمره أن يأتيه بدمها، فأتاه بدمه، لأنّ المرأة امتنعت عن ذلك، فأخبره أبو عثمان: أنّه ليس بدم امرأة، وصاحب هذه الإراقة لا يعيش إلا ثلاثة أيام، فكان الأمر كذلك. ما دلّ على إلمامه بهذا العلم وفهمه الدقيق له.

3- إسهامات علماء المغرب الإسلامي في الوظائف الاجتماعية العامة:

لم ينحصر نشاط العلماء المغاربة في إلقاء الدروس بالحرمين فقط بل تعدّى ذلك إلى مشاركتهم أهل الحجاز في مهن هي مرتبطة بالجانب العلمي والتعليمي مثلما هو موضّح في العناصر الآتية:

تولي الأذان: ممن كان عاكفا على الأذان بمكة المكرمة نجد أبو بكر عتيق بن أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي الأريولي (ت:551هـ) فقد ذكره السلفي في معجمه، وقال عنه: أنّه من أهل القرآن والجد في طلب الحديث وجاور بمكة سنين كثيرة يؤدّن أحيانا بالحرم احتسابا للمالكية⁶¹، فلم يكن همهم حب الظهور أو جمع المال كما يفعل البعض الآن.

ونجد مغربيا آخر اسمه أبو السعود بن سليمان المغربي (ق:09هـ) فقد ذكر السخاوي في ضوئه أنّه كان يؤدّن بباب العمرة بالمسجد الحرام⁶²، وإضافة إلى أنّه كان يسكن رباط ببيت محمد بن عبد الله الحصنكفي بعد وفاته⁶³.

رعاية الأربطة والأوقاف : في هذا الباب أسهمت مجموعة لا بأس بها من المغاربة في خدمة الأربطة والقيام على شؤونها من أمثال سليمان بن أحمد بن سليمان الأسنوي الهلالي المغربي المدني المعروف "بابن السقا" (ت:802هـ) فقد نقل السخاوي عنه توليه نظر الربط والأوقاف من النخيل وغيرها فلم ير أحسن منه قيّاما بها، وعمر رباطا كثيرة كانت قد أشرفت على الخراب⁶⁴.

كذلك وجدت الشيخ محمد بن موسى بن عائذ الغماري الوانوعي المالكي (ت: 827هـ) فقد نقل عنه الفاسي أنه وولي مشيخة رباط الموفق بمكة والنظر في مصالحه سنين كثيرة⁶⁵ لدرجة أنه لم يعارض فيما كان يختاره من طرف قضاة مكة وقتها، وكان كثير الحضور لدروس الشيخ عبد الرحمن بن أبي الخير الفاسي (ت: 805هـ)، ويشاركه بأسئلة كثيرة رحمه الله.

التعليم بالمدارس : تولّى بعض المغاربة شؤون التدريس بمدارس مكة والمدينة، ومن ذلك محمد بن محمد بن أحمد أبو المعالي ابن قطب الدين القسطلاني (ق-8هـ) الذي كان يدرّس بالمدرسة المظفرية⁶⁶، كذلك نجد الشيخ أبو عبد الله ابن فرحون مؤسس الأسرة بالمدينة المنورة كان ممن درّس بالمدرسة الشهابية⁶⁷ أثناء إقامته بها يوم نزل بالمدينة المنورة.

تأديب الأطفال: هذا النشاط لا يقل أهمية عن سابقه ولا يقل شرفا عنهم إذ يعتبر من أنبل وأشرف الوظائف التي سابق فيها المغاربة أقرانهم أمثال عمر بن سالم بن بدر السراج أبو حفص بن أبي النجا الوراقلي المغربي⁶⁸، ونزيل الحرم المدني (كان حيا سنة 767هـ). حيث نقل عنه أنه أقام بالحرمين دهرًا طويلًا حتى مات وبقر ما كان مؤدبًا للأطفال كان كذلك مشاركًا في العلم إذ روى عنه بالإجازة "الجمال بن ظهيرة".

هذا غيض من فيض عظماء وعلماء المغرب الإسلامي بأرض الحجاز، والقائمة تطول بذكر أسمائهم استطاع مؤرخ مكة تقي الدين الفاسي وكذلك الإمام السخاوي والذهبي وغيرهم سرد معلوماتهم في كتب تراجمهم المعروفة.

خاتمة:

استطاعت بلاد الحجاز بفضل مكانتها العلمية أن تجذب إليها علماء وطلبة بلاد المغرب الإسلامي من أدناه إلى أقصاه. حيث توافد عليها علماء وطلبة المغرب الإسلامي بنية الاستفادة والإفادة معًا، فارتحلوا من بلادهم إلى تلك الأماكن المقدسة، فأدوا مناسك الحج، وجاوروا بالحرمين مدة تختلف من عالم إلى آخر، وقد أسهم بعضهم في تنشيط الحركة العلمية في مكة والمدينة أثناء إقامتهم ومجاورتهم بهما. فاستقر البعض منهم في مكة والبعض الآخر في المدينة المنورة. كما نهل بعض طلبة العلم المغاربة من علوم ومعارف علماء الحجاز والمجاورين به، فكان بذلك التأثير والتأثر. وقد أسهم هؤلاء المغاربة في إثراء الحركة العلمية خلال تلك الحقبة الزمنية. وقد قدّمت لنا كتب تاريخ الحجاز المتخصصة لتلك الفترة وجهة نظر مؤرخي وعلماء مكة والمدينة وآراءهم في إسهامات وجهود علماء المغرب ودورهم في الحياة العلمية من أمثال السخاوي وابن فهد وغيرهما آنذاك.

وقد توصلت في دراستي هذه إلى مجموعة نتائج جعلتها في عناصر هي:

- 1- وجدنا أنّ بعض علماء المغرب الإسلامي اشتغلوا بالتدريس في حلقات العلم في المسجدين (الحرام والمدني) شتى العلوم بمجالاتها المختلفة خاصة مجال الحديث وعلومه والمؤسسات التعليمية الأخرى كالأربطة والمدارس.
 - 2- بعضهم فقد تولّى القضاء ففي المدينة وجدنا ابن فرحون مثلاً، وفي مكة وجدنا عبد اللطيف الفاسي وغيرهما.
 - 3- سلّطنا الضوء أيضاً على بعض المهن والمناصب التي تولّاها بعض المغاربة كمشيخة الأربطة وتعليم الأطفال وغيرها من المهن الحساسة.
 - 4- استطاع البحث التركيز على الإنتاج العلمي لبعضهم في مجال الفقه والحديث واللغة وغيرها من العلوم.
- لكن يبقى هذا الموضوع غير مكتمل الجوانب، وينتظر من يزيح الغبار عن تراجم ومصنّفات المغاربة ببلاد الحجاز ليس في مكة والمدينة فقط بل في باقي مناطق الحجاز كالمناطق ووج، والتي لم تجد من يحقّقها أو يعيد إحياءها من جديد، وعلى ضوء هذا يمكننا وضع بعض التوصيات التي من شأنها خدمة مثل هذه المواضيع أقتصر على اثنين منها:

- 1- ضرورة وضع موسوعة تراجم تضمّ كل المغاربة الذين رحلوا في طلب العلم خاصة المغمورين منهم ولم تظلمهم أقلام القدامى والمتأخرين.
 - 2- وضع دراسة كاملة ومستفيضة لمؤلفات ومصنّفات المغاربة المحققة وغير المحققة بخزائن المشرق الإسلامي التي لا زالت لحد الساعة حبيسة المكتبات ولم تجد من طلاب العلم أو المهتمين بالتراث من يدرسها قبل أن تندثر مثل كتب ابن مسدي، إبراهيم ابن فرحون الفقيه وتقي الفاسي وغيرهم.
- قائمة المصادر والمراجع:**
- 1- القرآن الكريم.
 - 2- الأنصاري ناجي محمد حسن: التعليم بالمدينة المنورة من العام الهجري الأول إلى 1412هـ - دار المنار - القاهرة - الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م.
 - 3- البكري عبد الله (ت: 487هـ): معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع - تحقيق: مصطفى السقا - عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة: 1403هـ، ج: 01.
 - 4- الجابري خالد حسان: الحياة العلمية في الحجاز خلال العصر المملوكي 648، 923هـ / 1250، 1517م، رسالة ماجستير في الحضارة والنظم الإسلامية إشراف أد: مريزن سعيد مريزن عسيري، كلية الدراسات العليا التاريخية والحضارية، جامعة أم القرى، 1413هـ/1993م، ج: 02.
 - 5- ابن الجزري شمس الدين (ت: 833هـ): غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى: 2006م، ج: 01.
 - 6- الحموي ياقوت (ت: 622هـ): معجم البلدان، دار صادر بيروت/لبنان - طبعة: 1397هـ/1993م، ج: 04.
 - 7- الحميري عبد المنعم 900هـ: الروض المعطار في خبر الأقطار - تحقيق: إحسان عباس - مكتبة لبنان - بيروت - طبعة: 1975.
 - 9- ابن خلدون عبد الرحمن (ت: 808هـ): المقدمة - تحقيق: عبد الله محمد الدرويش - دار يعرب/دمشق - الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م، ج: 02.
 - 9- خليفة مصطفى حاجي (ت: 1068هـ): سلم الوصول إلى طبقات الفحول - تحقيق: أكمل الدين إحسان أوغلو، محمد عبد القادر الأرنؤوط، صالح سعادي صالح - منظمة المؤتمر الإسلامي (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول)، طبعة: 2010، ج: 01.
 - 10- الذهبي شمس الدين (ت: 748هـ): معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، ط2، 1408هـ/1988م، ج: 01.
 - 11- الزركلي خير الدين (ت: 1396هـ): الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان، الطبعة 15: 2002م، ج: 05.
 - 12- السخاوي شمس الدين (ت: 902هـ): التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، اعتنى به: أسعد طرابزونى الحسيني، طبعة: 1399هـ/1989م، ج: 01.
 - 13- السخاوي شمس الدين (ت: 902هـ): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى: 1412هـ/1992م، ج: 03.
 - 14- السلفي أبو طاهر أحمد (ت: 576هـ): معجم السفر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، طبعة: 1414هـ/1993م.
 - 15- السمهودي نور الدين علي (ت: 911هـ): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ج: 01.
 - 16- السهروردي شهاب الدين (ت: 632هـ): عوارف المعارف، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح و توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى: 1427هـ/2006م، ج: 01.
 - 17- سوادى عبد محمد، صالح عمار الحاج: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات/القاهرة، الطبعة الأولى: 2004.
 - 18- شافعي عبد العزيز حسين: الأربطة في مكة المكرمة منذ بدايات حتى نهاية العصر المملوكي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، طبعة 1426هـ/2005م.
 - 19- الصفدي صلاح الدين (ت: 764هـ): أعيان العصر وأعيان النصر، تحقيق: علي أبو زيد، نبيل أبو عمشة، محمد موعد، محمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م، ج: 05.
 - 20- الضبي أبو جعفر (ت: 1203هـ): بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى: 1410هـ/1989م، ج: 01.

- 21- العسقلاني، ابن حجر(ت: 852هـ): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت. طبعة، ج: 04.
- 22- العسقلاني ابن حجر(ت: 852هـ): فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، طبعة: 1434هـ/2013م، ج: 04،
- 23- العلي صالح أحمد: الحجاز في صدر الإسلام، دراسات في أحواله العمرانية والإدارية، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى: 1410هـ، 1990م.
- 24- الفاسي تقي الدين(ت: 832هـ): العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م، ج: 02.
- 25- الفاسي تقي الدين(ت: 832هـ): ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تحقيق: محمد صالح بن عبد العزيز المراد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م، ج: 01.
- 26- ابن فرحون المالكي(ت: 799هـ): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، 1972م، ج: 01، ص: 455.
- 27- ابن فهد تقي الدين(ت: 871هـ): لحظ الألفاظ بذيل طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية/بيروت الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م.
- 28- المراكشي أبو عبد الله الأوسي(ت: 703هـ): الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، محمد بن شريفة، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى: 2012م، ج: 03.
- 29- المراكشي ابن عذاري 695هـ: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمود بشار عواد، دار الغرب الإسلامي/تونس، الطبعة الأولى: 1434هـ، 2013م، مج: 01.
- 30، المقدسي محمد بن أحمد 380هـ: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة ليدن، طبعة: 1906م.
- 31، المكناسي أبو العباس "ابن القاضي" (ت: 1025هـ): درة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور المكتبة العتيقة، تونس، ودار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى: 1391هـ/1971م، ج: 03.

الهوامش:

- ¹ - ياقوت الحموي (626هـ): معجم البلدان - دار صادر - بيروت/لبنان - طبعة: 1977م - ج 05 - ص: 161.
- ² - أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والأندلسي - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت/لبنان (د.ت.ط) - ص: 219.
- ³ - أحمد مختار العبادي: المرجع السابق - ص: 219.
- ⁴ - الإسكندرية: مدينة عظيمة من ديار مصر بناها الإسكندر بن فطيش المقدوني فنسبت إليه، وهي على ساحل بحر المالح بها آثار عجيبة ورسوم تشهد على ذلك، وقد كانت الإسكندرية وجميع بلاد مصر خاضعة للسلطة الفاطمية أيام حكمهم لمصر (انظر: عيد المنعم الحميري(900هـ): الروض المعطار في خبر الأقطار - تحقيق: إحسان عباس - مكتبة لبنان - بيروت طبعة 1975 - ص: 54).
- ⁵ - سلا: بلفظ الماضي من: سلا يسلو، وهي مدينة بأقصى المغرب ليس بعدها معمور، وهي مدينة متوسطة في الصغر والكبر موضوعة على زاوية من الأرض... (انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان - مج 03 - ص: 231).
- ⁶ - ابن عذاري المراكشي(695هـ): البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب - تحقيق: بشار عواد معروف، ومحمود بشار عواد - دار الغرب الإسلامي/تونس - الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م - مج: 01 - ص: 26.
- ⁷ - ابن عذاري المراكشي: المصدر نفسه: مج 01 - ص: 26.
- ⁸ - محمد بن أحمد المقدسي(380هـ): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - طبعة ليدن - طبعة: 1906م - ص: 216.
- ⁹ - عبد محمد سوادى، عمار الحاج صالح: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي - المكتبة المصرية لتوزيع المطبوعات/القاهرة - الطبعة الأولى: 2004 - ص: 188.
- ¹⁰ - عبد الله البكري (ت: 487هـ): معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع - تحقيق مصطفى السقا - عالم الكتب، بيروت - الطبعة الثالثة: 1403هـ - ج: 01/ص: 07.
- ¹¹ - الغور: بالفتح ثم بالسكون وهو المنخفض من الأرض، قال الأزهرى: الغور تهامة وما يلي اليمن - انظر ياقوت الحموي (ت: 626هـ): معجم البلدان - دار صادر بيروت/لبنان - طبعة 1397هـ/1993م - 217/04.
- ¹² - البكري: معجم ما استعجم - مصدر سابق: ج: 01 - ص: 11.

- 13- جبل السراة: هو الحد بين تهامة ونجد، وهو أعظم جبال العرب حتى سمته العرب حجازا .-انظر: البكري: معجم ما استعجم، ج: 01 -ص: 08.
- 14- وهو قول الزبير بن بكار حينما سأل سليمان بن عيَّاش السعدي عن سبب تسمية الحجاز بهذا الاسم - انظر: البكري: المصدر السابق - ج: 01-ص: 11.
- 15- البكري: المصدر السابق - ج: 01-ص: 12.
- 16- صالح أحمد العلي: الحجاز في صدر الإسلام، دراسات في أحواله العمرانية والإدارية - مؤسسة الرسالة بيروت- الطبعة الأولى: 1410هـ-1990م-ص: 61.
- 17- حديث صحيح رواه البخاري في صحيحه (انظر: ابن حجر العسقلاني(ت: 852هـ): فتح الباري في شرح صحيح البخاري - تحقيق: شعيب الأرنؤوط -دار الرسالة العالمية -طبعة: 1434هـ/2013م -ج: 04-ص: 426. (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة -باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة -حديث رقم: 1190).
- 18- حديث صحيح رواه البخاري في صحيحه (انظر: ابن حجر: فتح الباري -ج: 04-ص: 419. (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة -باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة -حديث رقم: 1189).
- 19- حديث صحيح رواه البخاري في صحيحه (انظر: ابن حجر: فتح الباري -ج: 06-ص: 241. (كتاب فضائل المدينة - باب المدينة تنفي الخبث-حديث رقم: 1885).
- 20- عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ): المقدمة - تحقيق: عبد الله محمد الدرويش - دار يعرب/ دمشق - الطبعة الأولى: 1425هـ/2004م - ج: 02 - ص: 172.
- 21- سمي بهذا الاسم نسبة أمه التي كانت فقيهة عرجاء عابدة تقعد في المسجد الحرام في صف بعد صف ابنها صاحب الترجمة - انظر: شمس الدين بن الجزري(ت: 833هـ): غاية النهاية في طبقات القراء-تحقيق: ج.برجستراسر - دار الكتب العلمية-بيروت/لبنان-الطبعة الأولى: 2006م- ج: 01-ص: 198.
- 22- تقي الدين الفاسي(ت: 832هـ): العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين-تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا -دار الكتب العلمية- بيروت /لبنان- الطبعة الأولى: 1419هـ/1998م - ج: 02-ص: 345.
- 23- شمس الدين الذهبي(ت: 748هـ): معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار - تحقيق: بشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، وصالح مهدي عباس-مؤسسة الرسالة-الطبعة الثانية: 1408هـ/1988م- ج: 01-ص: 487.
- 24- المراكشي - الذيل والتكملة- المصدر نفسه-ج: 03-ص: 145.
- 25- أبو جعفر أحمد بن يحيى الضبي (ت: 599هـ): بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس- تحقيق: إبراهيم الأبياري- دار الكتاب المصري-القاهرة، ودار الكتاب اللبناني-بيروت- ط1، 1410هـ/1989م - ج: 01 - ص: 473-472.
- 26- الذهبي: معرفة القراء الكبار-ج: 01-ص: 505.
- 27- الفاسي: العقد الثمين - ج: 03-ص: 112.
- 28- شمس الدين السخاوي (ت: 902هـ): التحفة اللطيفة -اعتنى به: أسعد طرابزونى الحسيني-طبعة: 1399هـ/1989م- ج: 01-ص: 105.
- 29- السخاوي: المصدر نفسه - ج: 02-ص: 427.
- 30- الفاسي: العقد الثمين: ج: 06-ص: 218.
- 31- ابن حجر العسقلاني(ت: 852هـ): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - دار إحياء التراث العربي - بيروت -ج: 04-ص: 410.
- 32- ابن الجزري: غاية النهاية - ج: 02-ص: 318.
- 33- ابن فرحون(ت: 799هـ): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور -دار التراث للطبع والنشر-القاهرة -1972م -ج: 01-ص: 455، - ابن القاضي(ت: 1025هـ): درة الحجال في أسماء الرجال-تح: محمد الأحمدى أبو النور -المكتبة العتيقة-تونس، ودار التراث-القاهرة -الطبعة الأولى: 1391هـ/1971م - ج: 03-ص: 50.
- 34- الجابري: الحياة العلمية في الحجاز خلال العصر المملوكي - ج: 02-ص: 447.
- 35- ابن فرحون: الديباج المذهب - ج: 01-ص: 455.
- 36- ابن فرحون: المصدر نفسه - ج: 02 - ص: 125.
- 37- خير الدين الزركلي(ت: 1396هـ): الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين - دار العلم للملايين -بيروت/لبنان- الطبعة 15: 2002 م -ج: 05-ص: 323.
- 38- نعني بها: كتاب التقييات أو الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماعات الرئيس أبي عبدالله القاسم بن الفضل الثقفي- لصاحبه: القاسم بن الفضل بن أحمد بن أحمد بن محمود الثقفي الأصبهاني (ت: 489هـ).

- 39- صلاح الدين الصفدي(ت: 764هـ): أعيان العصر وأعوان النصر - تحقيق الدكتورة: علي أبو زيد، نبيل أبو عمشة، محمد موعد، محمود سالم محمد - دار الفكر المعاصر - بيروت، ودار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م - ج: 05 - ص: 110.
- 40- تقي الدين الفاسي (ت: 832هـ): ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد - تحقيق: محمد صالح بن عبد العزيز المراد - مركز إحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى - الطبعة الأولى: 1418هـ/1998م - ج: 01 - ص: 244.
- 41- الفاسي: العقد الثمين - ج: 03 - ص: 346.
- 42- الفاسي: نفسه - ج: 07 - ص: 446.
- 43- ابن فرحون: الديباج المذهب - ج: 02 - ص: 125.
- 44- الزركلي: الأعلام - دار العلم للملايين - بيروت/لبنان - الطبعة الخامسة عشرة: ماي 2002 - ج: 01 - ص: 52.
- 45- ابن القاضي: درة الحجال - ج: 03 - ص: 51.
- 46- الزركلي: الأعلام - ج: 01 - ص: 52.
- 47- مصطفى حاجي خليفة (ت: 1068هـ): سلم الوصول إلى طبقات الفحول - تحقيق: أكمل الدين إحسان أوغلو، محمد عبد القادر الأرنؤوط، صالح سعادوي صالح - منظمة المؤتمر الإسلامي (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية - باستانبول) - طبعة: 2010 - ج: 01 - ص: 39.
- 48- لمعرفة مفهوم هذا المصطلح ارجع إلى: السهروردي(ت: 632هـ): عوارف المعارف - تحقيق أد: أحمد عبد الرحيم السايح و توفيق علي وهبة - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - الطبعة الأولى: 1427هـ/2006م - ج: 01 - ص: 108.
- 49- الفاسي: ذيل التقييد - ج: 01 - ص: 401.
- 50- ابن فرحون: الديباج المذهب - ج: 01 - ص: 455.
- 51- ابن القاضي: درة الحجال - ج: 03 - ص: 51-52.
- 52- السخاوي: التحفة اللطيفة - ج: 01 - ص: 274-275.
- 53- تقي الدين بن فهد(ت: 885هـ): لحظ الألاحظ بذيل طبقات الحفاظ - ص: 179-181.
- 54- ابن خلدون: مصدر سابق - ج: 02 - ص: 248-249.
- 55- خالد حسان الجابري: الحياة العلمية في الحجاز خلال العصر المملوكي - ج: 02 - ص: 562.
- 56- شمس الدين السخاوي(ت: 902هـ): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - دار الجبل - بيروت - الطبعة الأولى: 1412هـ/1992م - ج: 03 - ص: 109.
- 57- الزركلي: الأعلام - ج: 04 - ص: 330.
- 58- السخاوي: الضوء اللامع - ج: 02 - ص: 252.
- 59- السخاوي: التحفة اللطيفة - ج: 03 - ص: 711.
- 60- الفاسي: العقد الثمين (6/302).
- 61- أبو طاهر أحمد السلفي(ت: 576هـ): معجم السفر - تحقيق: عبد الله عمر البارودي - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - طبعة: 1414هـ/1993م - ص: 305.
- 62- السخاوي: الضوء اللامع - ج: 11 - ص: 113.
- 63- حسين عبد العزيز شافعي: الأربطة في مكة المكرمة منذ بدايات حتى نهاية العصر المملوكي - مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - طبعة 1426هـ/2005م - ص: 174.
- 64- السخاوي(ت: 902هـ): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - ج: 03 - ص: 260.
- 65- الفاسي: العقد الثمين - ج: 02 - ص: 375.
- 66- ابن حجر العسقلاني(ت: 852هـ): الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - ج: 05 - ص: 432.
- 67- المدرسة الشهابية: أنشأها الملك المظفر شهاب الدين غازي الأيوبي (638هـ-712هـ) في مكان دار أبي أيوب الأنصاري ﷺ وقد اشترى الملك المظفر عرصه دار أبي أيوب الأنصاري وبنها مدرسة للمذاهب الأربعة كما وقف عليها الأوقاف الكثيرة في دمشق... ولها بالمدينة الشريفة أيضا وقف من النخيل وغيرها، والمدرسة فيها قاعتان كبيرة وصغيرة، وفيها كتب نفيسة - انظر: نور الدين علي السمهودي(ت: 911هـ): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى - تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية - بيروت /لبنان - ج: 01 - ص: 265. / وانظر: ناجي محمد حسن الأنصاري: التعليم بالمدينة المنورة من العام الهجري الأول إلى 1412هـ - دار المنار - القاهرة - الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م - ص: 287.
- 68- السخاوي: التحفة اللطيفة - ج: 03 - ص: 330.

جماعة الجرابية بمدينة الجزائر في العهد العثماني The Djerbian Corporation in Algiers During the Ottoman Period

أ.د/ فاطمة الزهراء قشي محفوظ حني*
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة عبد الحميد مهري- قسنطينة 2
guechif@gmail.com mahfoud.hani@univ-constantine2.dz

تاريخ القبول: 2020/12/10

تاريخ الإرسال: 2020/07/13

الملخص:

يستند المقال إلى الدراسات السابقة التي تشهد بانضواء "الجرابية" ضمن التنظيم المؤسسي للحرف كجماعة معترف بها وأفرادها وافدون من خارج إيالة الجزائر. ولانتماء الجرابية إلى المذهب الإباضي، نتساءل عن احتمال وجود روابط بينهم وبين جماعة بني مزاب (موضوع أطروحتنا)، وهل هناك تقارب في ظروف الاستقرار بمدينة الجزائر في الفترة المدروسة. بالرجوع إلى سجلات البايك و"قانون أسواق الجزائر" تؤكد لنا أن للجماعة نشاط كثيف في سوق الجرابية وخارجها، بالتملك والإيجار واستثمار القروض. فضلا عن بيع المنتوجات المجلوبة أساسا، من جربة. دفعوا الضرائب المعتادة بمبالغ معتبرة نسبيا، مما يوحي برواج تجارتهم. إلا أن الوثائق القليلة، المتوفرة حولهم، لم تشر إلى انتمائهم المذهبي ولا إلى موطنهم الأصلي - كعنصر مميز أو مؤثر - في التعاملات معهم. كما لم تسجل بينهم وبين جماعة بني مزاب معاملات تفاضلية على هذا الأساس، في حدود هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: جماعة الجرابية؛ بني مزاب؛ مدينة الجزائر؛ العهد العثماني.

Abstract:

The article is based on previous studies that attest to the integration of "Jamaat al Jraba" within the institutional framework for crafts as a recognized group and its members come from the outside of Algiers. As for the affiliation of Djerbians to the Ibadite sect, we enquire about the probability of the existence of links between them and Beni-Mzab (The topic of our thesis) as Ibadites and also enquire whether or not there is a convergence of conditions of stability in Algiers during the studied period. By referring back to the "Beylik" records, Islamic courts records, and "Qanoun Aswaq al Jazair", it was confirmed to us the density of activities of the corporation inside and outside of the Djerbians market by appropriation, leasing, and loan investment, besides products brought mainly from Djerba. They paid relatively higher sums of money for the usual taxes which indicates the flourishing of their trade. However, the few documents available about Djerbiens showed neither their sectarian affiliation nor their country of origin as special and influencing elements in their transactions with the authorities. No privileged dealings between them and Beni-Mzab were recorded, within the limits of this study.

Keywords: Djerbian; Corporation; "Jamaat al Jraba"; Beni-Mzab; Algiers; Ottoman Period.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

على هامش دراسة "نشاط بني مزاب بمدن التل الجزائري في العهد العثماني" والمرتكز على التنظيم الإداري والاقتصادي للجماعات الحرفية و"العرقية" أو "الإثنية"، لفت انتباهنا حضور "الجرابة" ضمن القائمة. أردنا تسليط الضوء على "تواجدهم" في مدينة الجزائر خاصة وهم يشكلون الجالية الوحيدة التي وفدت من خارج الإيالة واعترف بها كجماعة منضوية على غرار تنظيم الحرفيين و"الأعراف". ولا غرابة في الواقع، لحضور الجرابية بشكل كثيف نسبيا في مدينة الجزائر التي عرفت بانفتاحها على الأجناس والأعراف منذ القرن السادس عشر وتعززت الظاهرة في عنقوان القرصنة البحرية في المتوسط، في القرن الموالي.

ولانتماء الجرابية إلى المذهب الإباضي، نتساءل عن احتمال وجود روابط بينهم وبين بني مزاب وهل هناك تقارب في ظروف الاستقرار بمدينة الجزائر وانصوائهم في تنظيماتها. إذ انتسب كل من بني مزاب والجرابة إلى الجماعات "العرقية"، وهي المجموعات السكانية التي هاجرت من المناطق الداخلية للإيالة، وحتى من خارجها نحو، مدينة الجزائر؛ فأطلقت عليهم تلك الصفة تمييزا لهم عن سكان المدينة، "البلدية" أو الذين وفدوا من المناطق والمدن المجاورة لها مثل المدينة والبلدية... وكانت هجرتهم للإقامة والعمل، ولم يكد ينقضي القرن 16م حتى غدا هؤلاء الوافدون منتظمين ومهيكلين بحسب أصولهم. فهناك الجيليون والقبائل والأغواطيون والبسكرة فضلا عن بني مزاب والجرابة وغيرهم⁽¹⁾. ولقد اختصت كل مجموعة بمهام محددة وأعمال تقوم بها تحت قيادة أمين يختاره ويزكيه حكام الجزائر، يوكل له حق مراقبة النشاط التجاري وتولي شؤون جماعته تحت إشراف أمين الأمناء.

وعليه، انطلاقا من الدراسات السابقة وبناء على معطيات سجلات البايك والمحاكم الشرعية وقانون الأسواق بالجزائر، نعد إلى جمع شتات المعلومات المتناثرة حول جرابية الجزائر في العصر الحديث وتصنيف أنشطتهم الحرفية والتجارية، للإجابة على إشكالية تميزهم عن الجاليات المغربية لانفرادهم بجماعة منضوية رسميا ضمن هياكل أسواق مدينة الجزائر. كما نسعى إلى تحديد مكانتهم في المشهد العام للنشاطات الاقتصادية في الجزائر بالنظر إلى مواقع العناصر الإباضية في مدينة الجزائر طوال الفترة العثمانية.

1. الجرابية تجار عطور وأقمشة:

ولئن لا تذكر لا المصادر ولا المراجع ظروف قدوم الجرابية إلى مدينة الجزائر، نحن نفترض أن توافدهم رافق تحركات الإخوة عروج (1470-1518)م الذين نزلوا في أول أمرهم ببلاد المغرب بجزيرة جربة "وصادف دخوله (خير الدين) إليها أن دخل أخوه عروج في أثره"⁽²⁾ بعد أن حصلوا على حق الإرساء في الموانئ الحفصية والتموين منها في ربيع سنة 1504م شارعين في أعمال القرصنة، قبل تغيير وجهة نشاطهم البحري وجهادهم نحو ميناء بجاية في الجزائر سنة 1512م حين طلب أهاليها من عروج مساعدتهم على طرد الإسبان واستعادة مدينتهم المحتلة منذ عامين. ثم سكان مدينة الجزائر التي وصله طلب أهلها تخليصهم من الحامية الإسبانية البنيون سنة 1516م⁽³⁾.

هذا، وقد سجل تواجد المغاربة بمدينة الجزائر أثناء العهد العثماني. فمنهم التونسيون والطرابلسيون والفاسيون والتيطوانيون الذين تعاطوا نشاطات مختلفة وهامة⁽⁴⁾، ولكنهم لم يتهيكوا ضمن جماعات باستثناء الجرابية وكانوا يشكلون الأغلبية بين التجار التونسيين⁽⁵⁾، ولم يقتصر نشاطهم على مدينة الجزائر فحسب وإنما شمل مدنا أخرى.

تظهر معطيات مستقاة من سجلات البايلك إلى مزاولة الجرابية لتجارة العطارة في حوانيت يعود كرائها لمختلف الأوقاف؛ منها اكتراء "عبد الرحمان العطار ابن الجربي" حانوتا قرب حمام السبوعة - تشرف عليه عناصر مزابية- تابعة لأوقاف مؤسسة الحرمين الشريفين مكة والمدينة، تم ذلك سنة 1085هـ/ 1674م⁽⁶⁾. كما اكترى "بن رحومة الجربي العطار" حانوتا أخرى للعطارة تابعة لأوقاف الجامع الأعظم. جاء في سجلات البايلك: "الحمد لله، ذكر الحوانيت المحبسة على من ذكر ومحصل غلاتها سنة 1126 (1714م) على الجامع الأعظم"، وكان الكراء الشهري قدره 23 ريالاً دفعه على مرحلتين، مبلغ الأولى "سبع ريالاً وخمس أثمان دفعهم عند بن المرابط". وقدرت الدفعة الثانية بـ "خمسة عشر ريالاً وثلاثة أثمان"⁽⁷⁾. لقد بقيت هذه الحانوت بحوزة بن رحومة الجربي سنين طويلة، حيث ورد في سجل آخر أنه دفع نفس المبلغ للكراء سنة 1188هـ/ 1774م⁽⁸⁾، أي بعد ستين عاماً من التاريخ مما يبين استمرار عقد الكراء وبقاء السيد رحومة - الذي عمر طويلاً على ما يبدو- على نفس النشاط وفي نفس المكان. وهذا مؤشر استقرار واضح.

قام النشاط التجاري على اكتراء المحلات، كما بينته عقود السالفة الذكر التي تفيد من زاوية أخرى في تحديد مواقع تلك الحوانيت المعدة للعطارة التي اكتراها التجار الجرابية، وكانت جلها بالسوق المسمى باسمهم "سوق الجرابية". فهذا عقد ورد فيه: "سُدس حانوت بسوق الجرابية من اكتراء بن الحاج علي العطار" سنة 1078هـ/ 1667م، وكان يدفع كراء شهرياً قدره 3 ريالاً لمؤسسة الحرمين الشريفين⁽⁹⁾. يمكن التمييز ضمن الوافدين الجرابية بين نوعين من التجار، تجار مستقرين كانوا يقيمون في مدينة الجزائر بشكل دائم، وتجار مؤقتين أو موسميّين يمارسون التجارة الخارجية أو الاستيراد والتصدير. وكان ميدان نشاطهم بسوق الجرابية في مدينة الجزائر. ونفس التنظيم كان متعارفاً عليه في مدينة تونس أين وجد عدد من الأسواق المختصة والواقعة بناحية القصبية بين باب المنارة وباب البحر في القرن التاسع عشر، ومنها "سوق الجرابية"⁽¹⁰⁾ أي بنفس التسمية. ويبدو أن سوق الجرابية، بكل من تونس والجزائر، تباع فيهما السلع المطلوبة أو المستوردة من جزيرة جربة؛ إذ كان هؤلاء التجار يأتون بزيت الزيتون والشمع من جزيرتهم التي اشتهرت بإنتاجهما⁽¹¹⁾. كما تضمنت الإتاوة السنوية التي كان يدفعها بايات تونس لإيالة الجزائر، كمية معتبرة من الزيت. ذكرها أحمد الشريف الزهار في مذكراته في العبارات الآتية: "وقد كان ملوك تونس يبعثون مركبا محملا بالزيت وبعض الهدايا الرقيقة كل سنة، فقطعوها في قيامه [الداي أحمد باشا (1220- 1223هـ/ 1805- 1808م)]"⁽¹²⁾. وإن فشلت حملة حمودة باشا الحسيني ضد إيالة الجزائر، وتراجع حصاره لمدينة قسنطينة سنة 1807م فإنه توقف عن دفع هذه الإتاوة وقد تغيرت موازين القوى بين الإيالتين.

أما عن السلع المطلوبة من جربة أو عبر تجارة القوافل، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد اعتبرت الأقمشة النسيجية من الصناعات المزدهرة للغاية فمنها الحريرية، الصوفية، القطنية أو المذهبية ذات الجودة العالية التي كانت من شغل النساء الجربيات⁽¹³⁾، ولذا كانت توجه للتصدير⁽¹⁴⁾ وتخضع إلى الرسوم الجمركية المقننة.

في نفس السياق، يمكن التذكير بأن بني مزاب أيضاً كانوا يجلبون معهم المنسوجات كالأقمشة الصوفية⁽¹⁵⁾ المصنوعة كلها محلياً من أنامل المزابيات⁽¹⁶⁾.

يفيد "قانون أسواق مدينة الجزائر" في معرفة الرسوم التي يأخذها الجمرك أو الديوانة على السلع القادمة من الخارج. ولقد ورد في هذا الشأن "تحديد رسم استيراد القماش إلى الميناء على أن يكون رسم

التصدير يساوي ثلث رسم الاستيراد، إذا تم الاتفاق بينهم". وهكذا حدد سنة 1061هـ/ 1651م، ما يأخذ الجمرك، عن كل قنطار من المواد، فقدر عن "القماش التونسي 8 صايمات (...). الحايك الجربي 6 صايمات"⁽¹⁷⁾. ونلاحظ تفضيل التصدير عن الاستيراد، في عملية تقنين الرسوم الجمركية، تشجيعا للبطاعة المحلية ومنافسة للسلع الخارجية.

ومن بين المنتوجات الرائجة، "الحايك الجربي"، اللحاف الشهير "بمئاته وسمك نسيجه". واختلفت أسعار الحايك باختلاف نوعه، فهناك المصنوع من الحرير وآخر من الصوف الأبيض أو الأحمر؛ وكانت تسمية الحايك تفيد ما يستعمل كلباس أو لحاف أحيانا وفي أحيان أخرى كغطاء للفراش⁽¹⁸⁾. ولا أدل على ذلك من الحايك الأبيض الذي تلتحفه نساء الجزائر للخروج من البيت. كما وردت ضمن مكونات الصداق في المجتمع القسنطيني، "الملحفة" التي تعني ما تلتحف به المرأة عند الخروج من البيت. جاء في قاموس ر. دوزي (Dozy) أن "الملحفة لها نفس معنى إزار وهو حجاب كبير تلف فيه نساء الشرق أنفسهن من الرأس إلى القدمين عندما تخرجن". وبالتالي فمن الراجح أنها بقسنطينية كانت للالتحاف وقد اشتهرت باسم الحايك سواء أبيض من حرير أو مخمل أو مرمة حسب الطراز التونسي (الفسفاري). وإن كان له أكثر من استعمال أيضا، فإذا كان منسوجا من صوف غليظة فهو للغطاء في الشتاء البارد⁽¹⁹⁾.

هذا، وقد فصل القنصل الأمريكي وليام شالر في مذكراته في الحديث عن الحايك الذي ظل لباس السكان منذ أزمنة بعيدة؛ وأنه عند الساكنين بالأرياف عبارة عن نوع من أنواع الحايك وسراويل ضيقة وعمامة أو شاشية حمراء من الصوف التي اشتهرت تونس بصنعها⁽²⁰⁾. وكانت الشاشية، السلعة التونسية الأشهر على الإطلاق، كما ونوعا وكانت تخصص لها مراكب بأكملها. وفي هذا السياق، نذكر بما ورد تحت قلم الشريف الزهار حول استيلاء الراجس حميدو على مركب للشاشية قادما من تونس، عرضا: "وفي سنة 25 (1225هـ/ 1810م) سافر القبطان حميدو يقصد الغزو على النصارى لكنه لقي مركبا من مراكب تونس، فأخذه ووجده موسوقا بالشاشية"⁽²¹⁾. وهذا دليل، ولو كان الحدث عرضا، على مزاولة القرصنة بين الإياليين خاصة في القرن التاسع عشر، بعدما توترت العلاقات بين حمودة باشا، باي تونس وباشا الجزائر، كما سبق ذكره.

2. الفخارجيا : الإنتاج والتسويق

لا نعرف مدى حضور الجرابية بين الفخارين (أو الفخارجيا حسب المصطلح الوارد في الوثائق) وإنما سجل التعامل معهم حسب اتفاقات "قانون الأسواق" منذ أواخر القرن السابع عشر الميلادي. لقد ورد في أحد الاتفاقات، تبادل نوع من الأواني الفخارية بين التجار مثل "الفخار الجربي المزركش" أو (المزوق) الذي قدر سعره بـ 72 ريالا. كما جاء في نفس السياق أسعار الأواني حسب اتفاقات مدونة بين التجار، تجدد عند الضرورة. ولقد تم تجديد الاتفاق حول السعر سنة 1105هـ/ 1693م. "وبأمر من الداى بابا احمد⁽²²⁾ عقد اجتماع بين السيد محمد بن النية، والسيد محمد بن الفقير (شيخ البلد)⁽²³⁾، وعبد الله محمد بن الحاج يوسف الشويهد وأمين الفخارين فأقروا ما كان جار به العمل أي القطعة الواحدة بأربع وستين 64 والجربي المزركش باثنين وسبعين درهم وأن يبقى السعر الذي يبيع به الفخارون لأهل المدينة كما هو دون تغيير أي بثلاثة دراهم لا غير، وكتبت ذلك بإذن الداى بابا احمد في عام 1105 (1693م)"⁽²⁴⁾. نلاحظ اتفاق الفخارين مع أمين الأمناء الشويهد على تحديد أسعار السلع حسب النوعية وحسب الكمية. وربما هذا ما يقصد بالتسعيرة الخاصة بأهل المدينة. إلا أن الفرق بين السعرين كبير جدا وقد يكون قد

سجل خطأ في النسخ. لا يعقل أن يكون سعر أهل المدينة 3 دراهم وسعر الجملة لتجار خارج المدينة 64 درهماً.

جاء الاتفاق في المرة الثانية على النحو الآتي: "ثم أن الداوي بابا حسن⁽²⁵⁾ أمر عبد الله محمد بن الحاج يوسف الشويهد بأن يخبر شواش الجماعات كي يطبقوا ذلك يأخذ على كل قطعة عادية سنتين درهماً وقطع الفخار من نوع الجربي اثنين وسبعين درهماً، وبعث في شأن ذلك إلى المعنيين بالأمر [...] عام 1110 (1698م)"⁽²⁶⁾. نلاحظ انخفاض سعر الفخار العادي واستقرار سعر المزركش منه بعد خمس سنوات من التاريخ. وهي مؤشرات قد تفيد في دراسة السوق ومدى وفرة الإنتاج واستقرار قيمة العملة، وهو أمر خارج عن نطاق هذه الدراسة.

ويشير هذا الاتفاق بوضوح إلى أن الجرابية كانوا من بين مموني تجار المدينة بهذا النوع الخاص من الفخار وهو "الجربي المزركش" المصنوع بالسوق الذي عرف باسمهم في مدينة الجزائر وهو "سوق الجرابية" أين كانوا يصنعون الأواني ويبيعونها. وكان "صناع سوق الجرابية"، أي الفخارون، يدفعون، على غرار صناع مدينة الجزائر ضريبة مستخلصة منهم إلى البايلك تقدر بـ 71,5 ريالاً. وكان التبليغ بفحوى الاتفاقات والتنسيق من مهام أمين الأمناء المكلف بإخبار "شواش الجماعات" لتطبيق ما ورد فيها. كما دفع العطارون من بينهم نصف ضريبة الفخارين بمقدار 35 ريالاً⁽²⁷⁾. وحسب دفتر التشريعات فقد دفع أمين العطارين ضريبة باشماق (الصباط) أو ضريبة التزام مرتفعة لخزينة الدولة قدرت بـ 500 صايمة. أما أمين الفخارين فدفع أقل من ربع الأمين السابق و قدرت بـ 100 صايمة⁽²⁸⁾.

كما يظهر النشاط التجاري لجماعة الجرابية بمدينة الجزائر من خلال القروض التي استفادوا منها وتلك التي أفادوا بها الحكام في بعض الحالات. لقد أقرض تجار كبار أو مالكون لرؤوس أموال لجرابية من ذوي الخبرة، مبالغ مالية معتبرة لتوظيفها في التجارة مع اقتسام الأرباح بينهما بالنصف. نورد مثلاً عن ذلك ما جاء في عقد قراض شرعي ذكر استفادة أحد الجرابية من مبلغ كبير من المال من الحاج قاسم السكاكري حرفة، للعمل به: "الحمد لله [...] أشهد المكرم سعيد بن مهني الجربي نسبا شهيديه على نفسه انه قبض من المكرم الحاج قاسم السكاكري ابن الحاج عبد القادر ما قدره ألف ريال واحدة كلها فضية مئمة دراهم صغار ليعمل بجميع العدد المذكور على وجه القراض [...] وما أفاء الله به من الربح بعد نضوض (كذا) رأس المال ورده لربه يكون بينهما إنصافاً سوية واعتدالاً [...] شهد بتاريخ شعبان المبارك الذي هو من عام عشرين ومائتين وألف [أكتوبر - نوفمبر 1805م]"⁽²⁹⁾.

وكان التعامل بالقراض ظاهرة متعارف عليها في أسواق الجزائر وهي من مقومات النشاط الاقتصادي لجماعة بني مزاب أيضاً، فمنح بموجبها أفراد من الجيش الإنكشاري مبالغ نقدية هامة لمزابيين ذوي خبرة في التجارة للعمل بها و"تقاسم الأرباح بينهما سوية واعتدالاً".

بجانب القراض والاقتراض، تشير هذه المعطيات إلى فعالية الجرابية بمدينة الجزائر منذ أواخر القرن السابع عشر. وكدليل على وزنهم الاقتصادي نستدل بمبالغ الضريبة المفروضة على الجماعات الحرفية و"العرقية" في تلك الفترة. فقد كانوا يدفعون "ضريبة البشماق". لقد دفعها أمناء بني مزاب عن كل حمام ومطحنة وجزارة وحنوت كانوا يستغلونها.

كما دفع الجرابية إلى خزينة الدولة في بداية محرم من كل عام. ففي محرم 1103هـ/ أكتوبر 1691م قدرت مساهمتهم بـ 500 صايمة⁽³⁰⁾، وهو مبلغ ضخم يعادل خمسة أضعاف ما دفعه عدد من أمناء الجماعات الحرفية مثل أمين الصباغين وأمين الدباغين وأمين الحصارين (نساجو الحصير أو السجاد)

الذين دفع كل منهم 100 صايمة. مثلت ضريبتهم أكثر من ضعف التي دفعها أمين النجارين (200 صايمة)، وفاقت 300 صايمة التي دفعها مقدم اليهود، وكانت أعلى من 400 صايمة التي دفعها أمين الحفافين؛ بل عادلته ما دفعه شيخ البلد نفسه في السنة ذاتها⁽³¹⁾. إلا أن هذه الوثيقة لم تذكر ما دفعه أمين جماعة بني مزاب في نفس العام، فلا يسعنا المقارنة في هذا الشأن.

ويمكن أن نتساءل إلى أي مدى كان تقدير المساهمات الضريبية جزافيا أم مبنيا على مداخيل الجماعة؟ مهما كان الجواب، تظهر هذه المبالغ المكانية المعتبرة لجماعة الجرابية في مداخيل السوق والخزينة.

3. جماعة الجرابية : التنظيم والإشعاع

من جانب آخر، تجسدت مكانة الجرابية وسط مجتمع المدينة في إشراك بعض عناصرهم في تسيير المدينة وإدارتها. لقد ضم مجلس المدينة من بين أعضائه الحاج قاسم بن زكري الجربي الذي كان من بين الأطراف الفاعلة التي شاركت في تعيين أمين العساسين بالسوق الكبير عام 1648م. كما تولى بعضهم مهام إدارية مثل حمدان الجربي الذي كان مزوارا في فترة سابقة لعام 1793م⁽³²⁾. ومن المحتمل أو يكون بعض الجرابية قد تولوا أمانة جماعة الفخارجيا، بجانب أمانة الجرابية الخاصة بهم، وهو اعتراف بالخبرة ودليل على الحظوة بين الفخارين.

رغم تباعد هذه المهام في الزمن، لقلّة الوثائق المتوفرة حول الموضوع، تُعد هذه التعيينات مؤشرات واضحة على الاندماج في دواليب المدينة ومؤسساتها؛ قد يضاف إليها امتلاك الدور والعقارات، داخل وخارج سوق الجرابية، كلما سنحت الفرصة لذلك. جاء في عقد إثبات ملكية دار أحد العناصر الجرابية بالشياع؛ أي ملكية مشتركة. لكن لم تذكر الوثيقة الطرف الآخر، وذلك في ما نصه: "الحمد لله الذي يشهد به شاهد بمضمونه وبمعرفة المكرم علي الجربي بن دحمان معرفة تامة معتبرة شرعا يشهد بها وبان له مالا من ماله وملكا من جملة املاكه جميع الثلث شياعا من جميع الدار الكاينة بزقنة الجرابية داخل الجزائر المحروسة بالله [...] بتاريخ اوائل صفر الخير من عام ثلاثة وسبعين ومائة و الف من الهجرة [23 سبتمبر - 2 أكتوبر 1759م]"⁽³³⁾.

ومن بين الملاك، نسجل أمانء الحرف والجماعات. يخضع تعيين الأمانء على رأس الجماعات للخبرة في الحرفة أولا، إذ يتعين احترام سلم مهني متعارف عليه وهو مرتب من الصانع - وربما يكون صبيا- يُقدم على تعلم الحرفة إلى الرفيق إلى المعلم، ثم قد يرتقي إلى "أمين لجماعته"⁽³⁴⁾؛ مما يوفر له الجاه والمال والحظوة بين الأقران كي يمثلهم أمام أمين الأمانء وشيخ البلد.

ومن الأمثلة، "ثبت تملك الحاج سليمان بن الحاج صالح أمين جماعة الجرابية"، لدار بناحية القصبية سنة 1189هـ/ 1776م بالشراء من إحدى النساء كما هو مبين في العقد الآتي: "الحمد لله بعد أن استقر على ملك الولية ءاسية بنت حسين [...] تملك جميع الدار الكاينة بحومة القصبية سند الجبل [...] وقد كانت ءاسية المالكة المذكورة باعت من المعظم الحاج سليمان امين جماعة الجرابية في التاريخ ابن الحاج صالح بيع جميع الدار المذكورة بما قدره الفا ريال اثنان وخمسون ريال كلها فضية مئمنة دراهم صغارا [...] بتاريخ غره حجة الحرام متم شهر عام تسعة وثمانين ومائة و الف [22 جانفي 1776م]"⁽³⁵⁾.

من جانب آخر، وردت عديد الإشارات في سجلات البايك تبين استقرار التجار الجرابية بمدينة الجزائر بل واستثمارهم في الدور والعقارات بالبيع والإيجار، خارج سوق المخصصة لهم. فهذه دار الحاج محمد الجربي بسوق الكتان من اكترء إبراهيم خوجة سنة 1173هـ/ 1760م⁽³⁶⁾، ولكن دون تدوين ثمن كرائها. وهذه دار الحاج محمد الجربي بذات السوق أيضا بيد محمد بن مصطفى وكان يدفع كراء سنويا مرتفعا

على ما يبدو من قيمته المقدرة بـ 63 ريالا سنة 1184هـ/ 1770م. وهذه دار سيدي محمد بن الجربي بيد إبراهيم بن عمر الإنكشاري الذي كان منتميا إلى الأوجاق تحت رقم 68، وكان يدفع كراء قدره 38 ريالا سنة 1190هـ/ 1776م⁽³⁷⁾. أن يُخصص المرء دارا ملكا له للكراء فهو دليل على أن له غيرها للسكن. وهو مؤشر على أنه ميسور الحال. كما تشير هذه الوثائق إلى تعامل الجرابية مع الخوجة والانكشاري وغيرهما من الزبائن ولم يكونوا منغلقيين على أفراد جماعتهم. إن تنظيم الجرابية في جماعة حرفية بمدينة الجزائر- وإن كانت على مبدأ الموطن الأصلي- لدليل قاطع على استقرارهم بها بعدد معتبر نسبيا، كما سبقت الإشارة.

ارتبطت الجرابية بالأسواق الكبيرة في الشرق الجزائري، وامتدت حركتهم التجارية عبر طرق القوافل إلى الأسواق التي كانت تمتد من قسنطينة عاصمة بايلك الشرق إلى سوق وادي العثمانية ثم سوق الخروب ثم سوق الاثنيين بمنطقة الحراكتة (بين مدينتي تبسة وقسنطينة حاليا بمركز مدينة عين البيضاء) الذي كان يعد من بين أهم أسواق البايك في العهد العثماني. كما كانت قوافلهم تعبر منطقة عين البيضاء وتسوق بضائعها هناك وتتزود بالبضائع المنتجة محليا خاصة القمح والشعير والمواشي والصوف والزراي والحنابل والقشابية والبرانس. ولقد كانت طرق القوافل العابرة لمنطقة عين البيضاء تمتد إلى تونس شرقا وإلى الجنوب الغربي ثم إلى تمبكتو التي كانت من أهم المراكز التجارية في الصحراء⁽³⁸⁾.

فضلا على الأمين القاطن بمدينة الجزائر، أشرف على الجرابية الموجودين بمدينة عنابة أمين آخر كان يرسل سنويا إلى الخزينة بواسطة نظيره في عاصمة الإيالة مقدار 100 صايمة⁽³⁹⁾، ما يدل على أعدادهم المعتبرة حيث تواجد الجرابية أيضا بالموانئ البحرية مثل القالة وعنابة... لاستقبال سلعهم القادمة من المشرق العربي أين كانوا يستوردون البهارات والكتان والسلع المصنعة التي أصبحت رائجة مع الثورة الصناعية في أوروبا.

وفي قسنطينة كان حضور الجرابية المقيمين بها قليلا مطلع القرن التاسع عشر، فمن أصل خمسة تونسيين مارسوا حرفا داخل المدينة، مارس اثنان من المنتسبين لجربة حرفتي القلال وهو صانع الجرار والأواني الفخارية، والرحوي أي العامل في مطاحن الحبوب⁽⁴⁰⁾. ولا ننسى ذكر "القطايري" الجربي غالبا، وحانوت "الجربي" الذي يبيع كل حاجيات العائلة من مواد غذائية جافة ومواد التنظيف مثل الصابون، فضلا عن الأدوات الأساسية مثل الخيط والإبرة والمقص وغيرها. وكانوا موزعين على جل المدن، في شرق الجزائر على الأقل، واستمر حضورهم إلى ما بعد الاستقلال. لا ندري ماذا بدأ نشاطهم هذا في المدن والقرى، وحسبنا أن نلتزم بما تجود به الوثائق حول الفترة المدروسة.

وفي مدينة الجزائر وجدت بعض المواقع حملت أسماء جربية مثل: مدفع جربة⁽⁴¹⁾ أو أسفل مدفع جربة⁽⁴²⁾، فندق الجرابية، زنقة الجرابية قبل عام 1032هـ/ 1623م⁽⁴³⁾، والتي استمر ذكرها في وثائق المحاكم الشرعية على الأقل بعد عام 1200هـ/ 1786م مثلما ورد في وثيقة من المحكمة الشرعية "الحمد لله بعد ان استقر على ملك (...) السيد حسن وكيل الخرج باب الجزيرة في التاريخ (...) تملك جميع الدار الكاينة بزقة الجرابية (...) "⁽⁴⁴⁾. وما هذه المعالم الموصوفة بالجربية في نسيج مدينة الجزائر العمرانية إلا دليل قاطع على رسوخ حضورهم وتأثيرهم. من المعروف أن تداول هذه التسميات هو نتيجة للتعامل بها بين المرتادين على هذه الأمكنة وتوظيفها كمعالم لتمييز الأمكنة وتحييز الأسواق والأحياء⁽⁴⁵⁾.

لا نعرف بالضبط متى تأسس الجرابية في جماعة معترف بها، وإن وردت أسماء بعض الأبناء منذ نهاية القرن السابع عشر. إنما الجدير بالذكر هو تسجيل أنشطة جماعتهم ضمن "قانون أسواق مدينة

الجزائر" وهو الوثيقة المحلية الوحيدة التي عدت الأنشطة الحرفية والتجارية بمدينة الجزائر وتنظيماتها أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر الميلادي، وأصبح نقطة ارتكاز لما قبله وبعده. ولقد نسب القانون إلى أمين الأمان في التاريخ عبد الله بن محمد الشويهد⁽⁴⁶⁾.

فلقد تولى بوعزيز بن سليمان أمانة جماعة الجرابية عام 1108هـ/ 1697م، ثم خلفه محمد بن شوش عام 1115هـ/ 1703م، فالحاج عبد العزيز عام 1116هـ/ 1704م⁽⁴⁷⁾. وفي عام 1164هـ/ 1751م كان الحاج قاسم بن هندا على رأسها⁽⁴⁸⁾، ثم تولاهما الحاج سليمان بن الحاج صالح عام 1189هـ/ 1776م⁽⁴⁹⁾. ليخلفه على ما يبدو الحاج عمر الجربي بن قاسم به عرف يانس عام 1199هـ/ 1785م. على مدى قرن، تقريبا، تداول على رأس جماعة الجرابية سبعة أمناء، بعهد متفاوتة الطول، لا يمكن تحليلها لجهلنا أسباب الفراغات هل لتجديد العهدة للشخص الواحد أم لغياب الوثيقة التي تثبت التعيين والتجديد من عدمه. ونرجح الاحتمال الثاني، ذلك أن تجديد العهدة يتم أيضا بوثيقة.

إذن تميزت جماعة الجرابية بالنشاط فيما أقدم عليه أفرادها من صناعة الفخار وتجارة العطارة والأقمشة فضلا عن السلع المجلوبة من جزيرة جربة. رغم مساهمتهم بمبالغ محترمة - نسبيا في دعم الخزينة بدفع الرسوم المختلفة لم يلفت الجرابية انتباه الحكام ولا أنظار الملاحظين المعاصرين من رحالة وقناصل، خلافا للجماعات الحرفية و"العرقية" الأخرى المسجلة في قانون الأسواق أو دفتر شيخ البلد.

4. مناقشة الاستنتاجات

لنعد إلى نقطة الانطلاق وتساءلنا عن أسباب تشكيل الجرابية جماعة خاصة بهم في مدينة الجزائر، جماعة فريدة ووحيدة لغير أهل إيالة الجزائر. وما هي أوجه التقارب بينها وبين جماعة بني مزاب باعتبارهما الوحيدتين المنتميتين إلى المذهب الإباضي؟

تفترض، عائشة غطاس في بحثها الثري والمعمق حول الحرف والحرفيين في مدينة الجزائر، أن ما دعا الجرابية إلى الانضواء ضمن جماعة خاصة بهم عاملان: أولهما اعتناقهم المذهب الإباضي وثانيهما أهميتهم العددية. وكانت المؤرخة قد وصفت جماعة الجرابية بمدينة الجزائر "بالاستثناء"، مستفسرة حول احتمال حصولهم على امتيازات معينة قد تكون تجارية⁽⁵⁰⁾. ولكن لم يتسن لها ولنا تأكيد حصول تلك الجماعة على حقوق معينة، مع عدم استبعاد الفكرة باعتبارها الجماعة الوحيدة الوافدة من خارج حدود الإيالة، والمعتمدة كجماعة لهم أمين وسوق باسمهم. بل ونسبت إليهم معالم عمرانية إضافية. ويبدو أن ذلك راجع بدرجة أولى لأهمية الخدمات التجارية التي قدموها لرواد الأسواق وساكني المدن التي استقر فيها الجرابية وخاصة مدينة الجزائر.

بالمقابل، تفيد العديد من المصادر التاريخية أن الحرف التي زاولها أفراد جماعة بني مزاب في مدينة الجزائر، كانت قد منحت لهم احتكارا ضمن امتيازات استفادوا منها نظير مساهمتهم في الدفاع عن مدينة الجزائر ردا لحملة شارلكان سنة 1541م. تمت حماية تلك الحقوق وتجديدها بعقود مكتوبة إلى أواخر العهد العثماني⁽⁵¹⁾. وكانت الاتفاقات "تخول لهم دون غيرهم إنشاء الحمامات العامة والرحى، وكذلك الاحتفاظ بما تدره عليهم المهن التي يمارسونها من أرباح"⁽⁵²⁾. في المقابل فهم مكلفون بتوفير اللحم للجيش الإنكشاري مجانا، وإعارة الدواب التي يستعملونها في النقل بمبلغ مناسب للخدمات البلدية⁽⁵³⁾.

قد يكمن الجواب أيضا، في قدم استقرار الجرابية بمدن الجزائر وإن لم تتم الإشارة إلى الموضوع في الكتابات والوثائق. ومع هذا، نرجح أن يكون الحضور الجربي منذ السنوات الأولى لاستقرار الإخوة

عروج. وقد يكون لنوعية نشاطهم الحرفي والتجاري المكمل لما هو موجود بالمدينة، أثر واضح على مسارهم.

وبالاستناد إلى معطيات مستقاة من أرشيف القنصلية الفرنسية، أوردتها المؤرخة غطاس في سياق آخر، ندعم فكرة عددهم الكبير نسبيا كعنصر حاسم في تشكيلهم كجماعة. لقد لاحظت الباحثة أن عدد التجار التونسيين الذين كان سوادهم من جزيرة جربة قد احتلوا المرتبة الثانية بخمسة عشر عقدا خلف الطرابلسيين الذين كانوا أكثر التجار نشاطا باثنين وعشرين عقدا من بين التجار المغاربة الذين كان لهم دور مميز في التجارة الدولية عبر ميناء الجزائر في الفترة الممتدة بين 1686-1791م⁽⁵⁴⁾. وهذا التقدير مبني على عدد العقود التجارية المدونة بالقنصلية والتي تهتم التجارة الخارجية عبر الميناء، وهي تقديرية فحسب ولا تشتمل على المعاملات الصغيرة المحلية.

أما عن قدمهم من خارج الإيالة، فيبدو أن السلطات العثمانية بالجزائر لم تعر أي أهمية للمسألة. وفي الجزائر، هذه المدينة المفتوحة على كل الأجناس والأديان، بلغت أعداد الجماعات الحرفية نحو 50 حرفة خاضعة لأمين الأمناء كما ورد في "قانون الأسواق" في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. أما الحرف التي كانت خاضعة رأسا لسلطة شيخ البلد فقدرتها عائشة غطاس انطلاقا من دفتر التشريفات بـ 27 جماعة حرفية، وكان من ضمنها أمناء الفخارون والطارون وهي حرف زاولها الجرابة. هذا وقد أحصت غطاس قائمة إجمالية ضمت 106 جماعة حرفية في نهاية الحكم العثماني⁽⁵⁵⁾. ولم يظهر المذهب الإباضي كعنصر مميز لهذا التأسيس. باستثناء جماعة اليهود، لم تتركز الجماعات على أساس الانتماء الديني. لقد كان القبائل والسوافة والبساكرة وغيرهم قد صنفوا على أساس الموطن الأصلي، وكذلك كان الأمر بالنسبة لأهل جزيرة جربة وبني مزاب نسبة إلى وادي مزاب وإن استفاد بنو مزاب بنوع من الاعتراف بمذهبهم ولكن دون الإشارة إليه صراحة في النصوص والاتفاقات. فلقد ذكر سبنسر أن "الصرامة الحنبلية لدى المزابيين قد وجدت الصدى المتجاوب في الأصالة الدينية التركية (...)" واعترف لهم بمذهبهم الإباضي كعلامة شرعية لملتهم (...)"⁽⁵⁶⁾.

خاتمة:

رغم الروابط التاريخية المتينة التي تربط بين سكان وادي مزاب وجربة في شتى الميادين وعبر العصور، لم يسجل تعامل مباشر بين أفراد الجماعتين في مدينة الجزائر في العهد العثماني. لم نعثر في أرصدة الأرشيف المختلفة على وثائق دونت لمعاملات بيع، شراء، كراء أو قراض أو غيرها تمت بينهم مباشرة. هذا لا ينفي احتمال وجود علاقات إنسانية، علاقة جوار بين الحرفيين أو مصاهرة بين الإباضية لم ترصدها سجلات بيت المال...

كيف يمكن تأويل هذه الظاهرة. قد يكمن التفسير في تنظيم الجماعات الحرفية و"العرقية" المحكم الذي يجعل من أمين الأمناء وشيخ البلد بمدينة الجزائر هما الحلقة الوصل بين مختلف الأطراف، مع ضبط قنوات الإنتاج وتبادل السلع في أسواق المدينة. اشترك بنو مزاب والجرابة في تنظيم جماعاتهم بشكل مركزي بحث يتحمل أمين الجماعة بالجزائر مهمة التنسيق والرقابة والمتابعة على أفراد الجالية في المدن بالبيالك مثل أمين الجرابة بعنابة الذي يرسل مبلغ الضريبة بواسطة أمين الجماعة في الجزائر. وكذلك بني مزاب بعنابة ووهران وغيرها من المدن الذين يرسلون بدورهم مقدار الضريبة إلى أمين الجماعة بمدينة الجزائر "وعادة الأمين يأخذ عاداته من الجماعة سواء كان حانوت أو حمام أو غيره من بني مزاب الذين هنا أو في عنابة أو في وهران كلهم في يده ولا يتعرض له احد في حكمه [...]"⁽⁵⁷⁾.

إن كان تاريخ التقارب بين حكام الجزائر وبني مزاب معروفا ومحددا، فلا إشارة تذكر إلى العلاقات بين الجرابية وسلطة الجزائر.

كانت جماعة بني مزاب من أغنى الجماعات "العرقية"⁽⁵⁸⁾، وكان الجرابية يدفعون مبلغا عاليا من الرسوم مما يصنفهم بين الميسورين أيضا - كجماعة لا كأفراد. ولذا، نلاحظ مسارا موازيا للجماعتين، مع استفادة بني مزاب باختكارات واضحة ومتوارثة طوال الفترة العثمانية بل استمر بعضها في بداية الاحتلال الفرنسي.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: الوثائق

1- الأرشيف الوطني الجزائري:

1- 1 سجلات المحاكم الشرعية:

علبة 13- 1/ وثيقة 15 (63 ف).

علبة 31/ وثيقة 41.

علبة 71- 72/ وثيقة 31.

علبة 87/ وثيقة 18.

علبة 92- 93/ وثيقة 34.

1- 2 سجلات البايك:

علبة 23/ سجل 158.

علبة 23/ سجل 161.

علبة 23/ سجل 162.

علبة 24/ سجل 168.

علبة 24/ سجل 170.

علبة 24/ سجل 176.

1- 3 المكتبة الوطنية:

علبة 3205/ وثيقة 11.

2- الأرشيف الوطني الفرنسي:

C.A.O.M, Fonds: FM, Série: F 80, Carton: 557.

قائمة المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- عبد الله بن محمد الشويهد، قانون أسواق مدينة الجزائر (1107- 1117هـ/ 1695- 1705م)، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت (لبنان)، ط 1، 1427هـ/ 2006م.

2- مؤلف مجهول، سيرة المجاهد خير الدين بربروس في الجزائر، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الله حمادي، نوميديا للنشر والطبع والتوزيع، 2012.

3- أحمد الشريف الزهار، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار نقيب اشراف الجزائر 1168- 1246هـ- 1754- 1830م، تحقيق: أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م.

4- وليام شالر، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر (1816- 1824م)، تعريب: اسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م.

- 5- سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تعريب د. أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م.
- 6- وليام سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم: عبد القادر زبادية، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2006.
- 7- إبراهيم محمد طلاي، مزاب بلد كفاح دراسة تاريخية اجتماعية تلقي أضواء على نشأة هذا البلد وحياة ساكنيه، مطبعة الأفاق، غرداية (الجزائر).
- 8- عائشة غطاس، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830 مقارنة اجتماعية اقتصادية، منشورات ANEP ، الجزائر، 2012.
- 9- صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830، دار هومة، 2014.

قائمة المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Albert De Voulx, Tachrifat, recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger, Imprimerie du Gouvernement, Alger, 1852.
- 2- Raoul Postel (Ancien Magistrat aux Colonies), En Tunisie et au Maroc, Librairie générale de Vulgarisation, Paris, 1885.

قائمة المقالات:

- 1- فاطمة الزهراء قشي، (معالم قسنطينة وأعلامها)، مجلة إنسانيات، عدد 19-20، 2003.
- 2- René Lespès, Quelques documents sur la corporation des Mozabites d'Alger dans les premiers temps de la conquête, Revue Africaine, Volume 66, Librairie- éditeur A. Jourdan, Année 1925.

قائمة الأطروحات:

- 1- فاطمة الزهراء قشي، قسنطينة المدينة والمجتمع في النصف الأول من القرن الثالث عشر للهجرة (من أواخر القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر)، رسالة دكتوراه دولة في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى، إشراف: أ د/ محمد الهادي الشريف، سنة 1419-1998.
- 2- كريم بن يدر، الحرف والحرفيون بمدينة تونس خلال القرنين 18 و19، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: عبد الحميد لرقش، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2004-2005.
- 3- بالحاج ناصر، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة (في ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الهجريين، الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين)، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: أ د/ فاطمة الزهراء قشي، جامعة قسنطينة 2، 2013-2014م.
- 4- سهام بوديبة، دوائر المصاهرات في قسنطينة في الربع الأول من القرن التاسع عشر"، دكتوراه ليمادو المغارب الحديث: تاريخ وحضارة، إشراف أ.د. فاطمة الزهراء قشي، جامعة عبد الحميد مهري- قسنطينة، جوان 2019.

الهوامش:

- ¹ عائشة غطاس، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830 مقارنة اجتماعية اقتصادية، منشورات ANEP، الجزائر، 2012، ص ص 28-29.
- ² مؤلف مجهول، سيرة المجاهد خير الدين بربروس في الجزائر، تحقيق وتقديم: الدكتور عبد الله حمادي، نوميديا للنشر والطبع والتوزيع، 2012، ص 64.
- ³ صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830، دار هومة، 2014، ص ص 43، 46.
- ⁴ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 44.

- ⁵ المرجع نفسه، ص 34.
- ⁶ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايك/ علية 23/ سجل 161.
- ⁷ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايك/ علية 23/ سجل 158.
- ⁸ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايك/ علية 24/ سجل 176.
- ⁹ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايك/ علية 23/ سجل 162.
- ¹⁰ كريم بن يدر، الحرف والحرفيون بمدينة تونس خلال القرنين 18 و19، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: عبد الحميد لرقش، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2004-2005.
- ¹¹ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 34.
- ¹² أحمد الشريف الزهار، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار نقيب أشرف الجزائر 1168-1246هـ-1754-1830م، تحقيق: أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م، ص 96.
- ¹³ Raoul Postel (Ancien Magistrat aux Colonies), En Tunisie et au Maroc, Librairie générale de Vulgarisation, Paris, 1885, P 52.
- ¹⁴ Ibid, P 114.
- ¹⁵ بالحاج ناصر، النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة (في ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الهجريين، الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين)، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف: أ.د/ فاطمة الزهراء قشي، جامعة قسنطينة 2، 2013-2014م، ص 334.
- ¹⁶ ابراهيم محمد طلاي، مزاب بلد كفاح دراسة تاريخية اجتماعية تلقي أضواء على نشأة هذا البلد وحيات ساكنيه، مطبعة الأفاق، غرداية (الجزائر)، ص 78.
- ¹⁷ عبد الله بن محمد الشويهد، قانون أسواق مدينة الجزائر (1107-1117هـ/ 1695-1705م)، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت (لبنان)، ط 1، 1427هـ/ 2006م، ص ص 45-46.
- ¹⁸ وليام شالر، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824م)، تعريب: اسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص 85.
- ¹⁹ فاطمة الزهراء قشي، قسنطينة المدينة والمجتمع في النصف الأول من القرن الثالث عشر للهجرة (من أواخر القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر)، رسالة دكتوراه دولة في التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى، إشراف: أ.د محمد الهادي الشريف، سنة 1419-1998، ص ص 303-304.
- ²⁰ يذكر شالر أن بعض البلدان الأوروبية كانت تقلد صناعة القلنسوة أو الشاشية وتبعث بشحنات كبيرة لبيعها بالسوق المحلية، أنظر: شالر، مذكرات وليام شالر...، المصدر السابق، ص 84.
- ²¹ الشريف الزهار، مذكرات الحاج احمد الشريف الزهار...، المصدر السابق، ص 106.
- ²² يذكر د/ سعيدوني أن بابا احمد العليج: هو الداوي احمد باشا المعروف ببابا احمد العليج أو حاجي احمد باشا الدولتلي (1107-1109هـ/ 1695-1697م) عرف بحرصه الشديد على رعاية مصالح الرعية بالشورى، لكن اتخاذه للقرارات المفاجئة جعلته يعرف بأنه رجل النزوات والأعمال الغريبة. تولى في عهده منصب الباشوية أو الممثل الشرفي للسلطان العثماني على إيالة الجزائر كل من عبد الله محمد بن درويش وعلي باشا. أنظر: الشويهد، قانون أسواق...، المصدر السابق، ص 64.
- ²³ يذكر د/ سعيدوني أن شيخ البلد هو من الموظفين الذين يختارون من بين ذوي النفوذ والمكانة من طائفة الحضرم، يتولى الإشراف على النقابات الحرفية المهمة والطوائف السكانية، ويحرص على تسلم الرسوم من أمنائها ووضعها في الخزينة العامة، وقد يحتفظ بجزء منها لتصريف حاجاته والقيام بواجباته. أنظر: الشويهد، قانون أسواق...، المصدر نفسه، ص 77.
- ²⁴ الشويهد، قانون أسواق...، المصدر نفسه، ص ص 88-89.
- ²⁵ يذكر د/ سعيدوني أن الداوي بابا حسن المعروف بحسين خوجة أو حسن شاوش يلقب أيضا بقارة باغلي تولى منصبه لفترتين: الأولى (1093-1095هـ/ 1682-1683م) والثانية (1109-1112هـ/ 1697-1700م). واجه أثناء حكمه

على الجزائر هجمات الأسطول الفرنسي بقيادة دوكان (1093هـ/ 1682م) اضطر أن يوقع معهم معاهدة مجحفة للحد من أضرار قصفهم الشديد، فأطلق سراح ما بين 150 إلى 500 أسير مسيحي، والتزم بتقديم تعويض مالي قدر بـ 300 ريال وحجز بعض الديوان رهائن في السفن الفرنسية منهم الرايس ميزومورتو مما أثار نقمة السكان ودفع الجند إلى التمرد عليه فاعتقل وسجن قبل أن يعود للحكم مرة ثانية ثم يعزل ويبعد عن الحكم. أنظر: الشويهد، قانون أسواق...، المصدر نفسه، ص 62.

²⁶ الشويهد، قانون أسواق...، المصدر نفسه، ص 90.

²⁷ المصدر نفسه، ص ص 113-114.

²⁸ Albert De Voulx, Tachrifat, recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger, Imprimerie du Gouvernement, Alger, 1852, P 45.

²⁹ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 31 وثيقة 41.

³⁰ الصايمة: قطعة نحاسية وزنها 0,50 غرام تعرف لدى الأجانب بالأسبر (Aspre). أنظر: الشويهد، قانون أسواق...، المصدر السابق، ص 45.

³¹ De Voulx, Op cit, P P 44- 45.

³² غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 44.

³³ نفس المرجع، ص 346.

³⁴ قشي، قسنطينة المدينة والمجتمع...، المرجع السابق، ص 276.

³⁵ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 71-72 وثيقة 31.

³⁶ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايلك/ علبة 24/ سجل 170.

³⁷ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات البايلك/ علبة 24/ سجل 168.

³⁸ لزه بضياف، تاريخ الحركة الوطنية والثقافية في منطقة عين البيضاء ودور العلامة زبناي بلقاسم في تنشيطها.

³⁹ Devoulx, Tachrifat ..., Op cit, P 45.

⁴⁰ سهام بوديبة، دوائر المصاهرات في مدينة قسنطينة في الربع الأول من القرن التاسع عشر من خلال سجلات المحاكم الشرعية، دكتوراه ليمادو المغارب الحديث: تاريخ وحضارة، إشراف أ.د فاطمة الزهراء قشي، جامعة عبد الحميد مهري- قسنطينة 2، جوان 2019، ص 128.

⁴¹ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 87 وثيقة 18.

⁴² الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 92-93 وثيقة 34.

⁴³ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 44.

⁴⁴ المكتبة الوطنية/ قسم المخطوطات/ علبة 3205 وثيقة 11.

⁴⁵ فاطمة الزهراء قشي، (معالم قسنطينة وأعلامها)، مجلة إنسانيات، عدد 19-20، 2003، ص ص 7-18.

⁴⁶ لم يستطع د/ سعيدوني تحديد سنة توليته باستثناء جده الحاج يوسف بن الحاج سليمان الشويهد الذي ذكر أنه تولى أمانة الأمناء سنة 1108-1109هـ/ 1697م ليخلفه ابنه محمد ثم عبد الله صاحب المخطوط ثم ابنه محمد كذلك، لكن بالاستناد إلى الإتفاق الثاني الذي مر علينا حول تحديد سعر الفخار العادي والجربي الذي وقع سنة 1110هـ/ 1698م في زمن الحاج عبد الله محمد الشويهد، فإننا نعتقد أن تولية جده الحاج يوسف كان قبل التاريخ الذي ذكره د/ سعيدوني. أنظر: الشويهد، قانون أسواق...، المصدر السابق، ص ص 11-12.

⁴⁷ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 45.

⁴⁸ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 13-1/ وثيقة 15 (63 ف).

⁴⁹ الأرشيف الوطني الجزائري/ سجلات المحاكم الشرعية/ علبة 71-72 وثيقة 31. المصدر السابق.

⁵⁰ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 44.

⁵¹ شالر، مذكرات وليام شالر...، المصدر السابق، ص 111.

⁵² سيمون بفايفر، مذكرات أو لمحة تاريخية عن الجزائر، تعريب د.أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص 130.

⁵³ René Lespès, Quelques documents sur la corporation des Mozabites d'Alger dans les premiers temps de la conquête, Revue Africaine, Volume 66, Libraire- éditeur A. Jourdan, Année 1925, P P 199- 202.

⁵⁴ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 34. نقلا عن:

C.A.O.M, Archives du consulat de France à Alger. Mi 1 à 24.

⁵⁵ غطاس، الحرف والحرفيون...، المرجع السابق، ص 110 - 111.

⁵⁶ وليام سبنسر، الجزائر في عهد رياس البحر، تعريب وتقديم: عبد القادر زبادية، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2006، ص 100.

⁵⁷ C.A.O.M, Fonds: FM, Série : F 80, Carton: 557.

⁵⁸ De Voulx, Tachrifat..., Op cit, P 23.

المجموعات العسكرية غير النظامية الداعمة للجيش التونسي (1574-1831م)

طالب دكتوراه محمد العايبي* /د/ موسى بن موسى

جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي

مخبر الانتماء: البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر

aboutahab@gmail.com

milaibil@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/19

تاريخ الإرسال: 2020/05/24

الملخص:

إن وجود المجموعات العسكرية غير النظامية في تونس كان سابقا للوجود العثماني بها، حيث عرفت بعض من المجموعات منذ العهد الحفصي، وقد شاركت هذه المجموعات أيضا في ضم تونس إلى الدولة العثمانية وقامت بدور بارز في هذا الإطار، وبعد تأسيس النواة الأولى للجيش العثماني في تونس تمت الاستعانة ببعض المجموعات العسكرية على غرار زواوة وغيرها لدعم هذا الجيش حديث النشأة، وساهمت هذه المجموعات بدور كبير في بناء الدولة والمجال في تونس خاصة في فترة حكم البايات المراديين ثم الحسينيين، ولم يتم الاستغناء عن دعم هذه المجموعات في بداية تشكيل الجيش النظامي لمكانتهم في السابقة في الحروب وبسط النظام والسلطة، ولكن بتطور الجيش النظامي خاصة في عهد الإصلاح ومحاولة الاقتداء بالنموذج الأوربي في تنظيم الجيش، تم التخلي تدريجيا عن هذه المجموعات العسكرية التي لعبت دورا كبيرا في كل المحطات التاريخية في تاريخ الجيش التونسي خاصة وفي الأيالة على العموم.

الكلمات الدلالية: المجموعات العسكرية؛ الجيش النظامي؛ تونس؛ الأيالة؛ زواوة؛ الصبايحية.

Abstract:

The presence of irregular military groups in Tunisia was a precursor to the Ottoman presence in them, as some groups have known since the Hafsid era, and these groups also participated in the annexation of Tunisia to the Ottoman Empire and played a prominent role in this framework, and after the establishment of the first nucleus of the Ottoman army in Tunisia, it took place The use of some military groups, such as Zwawa and others, to support this nascent army, and these groups played a major role in building the country and the field in Tunisia, especially in the period of the rule of the Moradians then the Husaynids, In the wars and the spread of order and authority, but with the development of the regular army, especially during the era of reform and the attempt to emulate the European model in organizing the army, these military groups that played a major role in all historical stations in the history of the Tunisian army in particular and in de-recognition in général were gradually abandoned.

Keywords: military groups; regular army; Tunisia; Ayalah; Zwawa; Al-Sabehia.

* المؤلف المرسل.

المقدمة:

إن إلحاق تونس بالدولة العثمانية جاء لاستكمال ما بدأتها الدولة العلية العثمانية بمشروعها الكبير لبسط نفوذها على منطقة المغرب العربي بدءا بجزائر بني مزغنة، ثم طرابلس الغرب، كما جاء إلحاق تونس أيضا كرد فعل قوي على هزيمتها في معركة ليبانتو 1571م، لكون الدولة العثمانية تقوم أساسا على القوة العسكرية والجيش الانكشاري، فإن أول ما بادرت به السلطنة العثمانية في تونس، هو وضع لبنة لتكوين جيش يقوم على المحافظة على بقاء الأيالة الجديدة تحت سلطتها، وصد الهجمات الأوربية المحتملة عليها إضافة إلى بسط النظام داخل البلاد، وبالنظر إلى قلة عدد الحامية التي تركها العثمانيون توجب عليهم الاستعانة بمجموعات عسكرية غير نظامية لدعم الجيش الحديث النشأة، وقد تعددت هذه المجموعات وكان لكل منها تركيبها البشرية وتنظيمها الخاص، وطبيعة علاقتها بالسلطة إضافة إلى الامتيازات التي تحظى بها، فما هي أبرز مهام هذه المجموعات العسكرية؟ وكيف تطورت تركيبها البشرية وتنظيمها الخاص تبعا لتطور النظام السياسي والعسكري للأيالة؟

I - عسكر زواوة:

هم أفراد من القبائل يسكنون شمال إيالة الجزائر، كانوا يجندون في حالات الحرب في كل من الجزائر وتونس، ويعود تاريخ انضمامهم إلى الجيوش بالمنطقة إلى عهد الدولة الحفصية، وبعد زوالها ودخول العثمانيين إلى تونس أعلنوا ولاءهم للحكام الجدد، وتم قبولهم في الحامية العثمانية في تونس سنة 1574م، لكن في رتبة أدنى من الأتراك، وكانوا يعاملون معاملة المرتزقة المأجورين¹.

يذكر ريمون دريفه " Raymond drevet "، وهو رائد في الجيش الفرنسي، الذي فرض الحماية على تونس: «أن عسكر زواوة هم أمازيغ تعود أصولهم إلى منطقة القبائل الكبرى بالجزائر قدموا إلى تونس مع جيش علي باشا سنة 1570م، ثم استوطنوا بها وشكلوا سلالة خاصة بهم²»، غير أن هناك من ينسب أصولهم إلى جبال زواوة على الحدود التونسية الجزائرية³، والراجح هو أن أصولهم تعود إلى منطقة القبائل الجزائرية وهو ما ذهبت إليه أغلب المصادر والمراجع على غرار الغبريني وابن خلدون وغيرهم من المعاصرين⁴.

1- المهام الموكلة إليهم:

أ - مساندة الجيش النظامي: خلال العهد الحسيني أصبحت زواوة من أهم المجموعات التي يعتمد عليها البايات في حروبهم الداخلية والخارجية، حيث استخدمهم حمودة باشا الحسيني مطلع القرن 19م في الحرب مع الأيالة الجزائرية سنة 1807م، فبرز دورهم في تحقيق الانتصار، ثم استعان بهم لاحقا لإخماد ثورة العساكر الأتراك سنة 1811م⁵، كما استخدمهم خليفته محمود باي⁶ للقضاء على ثورة الجنود سنة 1816م⁷.

أما الدور الأكثر فاعلية فقد كان في إخمادهم لثورة سنة 1864م⁸ بقيادة علي بن غدام⁹، التي كادت أن تقضي على الحكم الحسيني، خاصة بعد عصيان الفرق النظامية من أبناء الساحل لأوامر الحكومة ورفضهم محاربة الثوار¹⁰، وقد ذكر عدد من المؤرخين أن تعداد الجيش النظامي في هذه الفترة لم يتجاوز 1500 فردا، مما جعل محمد الصادق باي¹¹ يستنجد بالمجموعات العسكرية غير النظامية، وأهمها زواوة¹².

ب- الحراسة: كانت أهم المهام الموكلة إلى أفراد هذه المجموعة تتمثل في حراسة أبراج العسة في المدن الكبرى بما فيها الأسوار والأبواب¹³، كما تم تكليفهم بحراسة الأبراج الهامة التي كانت من مهام الأتراك سابقا ولكثرة تمرداتهم قام الباي بتعويضهم بعسكر زواوة¹⁴.

ج- المشاركة في المحلة:

المحلة هي معسكرات متحركة تجوب الأقاليم بصفة دورية من أجل فرض حكم السلطة، وجباية الضرائب التي سمحت للبايات المراديين ومن بعدهم الحسينيين، أن يفرضوا أنفسهم على الباشوات الذين يمثلون الدولة العثمانية¹⁵، يفود الباي المحلة مرتين في السنة، الأولى في الربيع إلى وسط البلاد، والثانية في الخريف إلى شمالها¹⁶، وتخرج محلة عسكر زواوة قبل محلة الأتراك (المحلة الرسمية) لتمهيد الطريق لها، وإزالة العوائق المختلفة¹⁷.

د- النوبة: تتمثل النوبة في التداول على حراسة الحاميات المنتشرة في مختلف مناطق الأيالة الساحلية والداخلية، وقد كانت قبائل زواوة من أهم المجموعات العسكرية المكلفة بمهمة النوبة لمدة شهرين في السنة¹⁸.

2- تنظيم هذه الفرقة: تم تنظيم هذه المجموعات على غرار عسكر الانكشارية، حيث كان لهم مجلس يشرف على تنظيمهم ويقوم بالتنسيق بينهم وبين البايات، وقد كان عدد أعضاء هذا المجلس 6 شيوخ خلال النصف الثاني من القرن 18م¹⁹.

3- تعدادهم: قدر عدد عسكر زواوة في تونس نهاية القرن 17م، وبداية القرن 18م بين 10 آلاف و20 ألف جنديا، وأصبح للعديد منهم ذرية سلخوا مسلك آبائهم في خدمة الجيش، خاصة في عهد البايات²⁰، وقد ارتفع عددهم في بداية سنة 1802م ليصل حوالي 14 ألف رجلا، وهو يفوق بكثير عدد جنود الجيش الرسمي من الأتراك والمماليك وغيرهم²¹، لكن عددهم تضاعف بعد تأسيس الجيش النظامي، أي بعد سنة 1837م ليصل في عهد الصادق باي إلى 2000 فردا فقط²².

4- رتبهم العسكرية: يتدرج عسكر زواوة في الرتب تصاعديا على النحو التالي²³: (جندي، شلوش، اوداباشي، بلوك باشي، كاهية، آغا).

5- رواتبهم: يتقاضى جنود زواوة جراية (راتبا) أقل من الجنود الأتراك²⁴، ويلخص حالهم في تلك الفترة مثل شعبي مازال يتردد في تونس هو: "كيف عسكر زواوة مقدمين في الشقاء موخرين في الراتب"²⁵، وبفيد الكاتب الفرنسي De chateaubriand أن مجموع عسكر زواوة الذين يتقاضون راتبا يتراوح بين 2000 و 2500 فردا بينما يصل العدد الإجمالي لأفراد هذه الفرقة إلى 20 ألفا، ويستفيد باقي أفراد المجموعة من امتيازات مختلفة عند الاستعانة بهم في الظروف غير العادية²⁶، وكان جنود هذه الفرقة يتقاضون راتبا يوميا قدره فلسين خلال فترة حكم حسين باي (1824-1835م)²⁷.

6- مكانتهم في الجيش والمجتمع: رغم أنهم كانوا مدربين على استعمال الأسلحة وتنظيمهم يحاكي تنظيم الجنود الأتراك، لكنهم كانوا أقل منهم قيمة في سلم الرتب العسكرية، وذات الأمر عند الأهالي حيث كانوا أقل هيبية وكانوا ينعتونهم بصفات دنيئة كوصفهم " بالمغندفين " بمعنى الأغبياء أو قليلي الفهم²⁸.

II - عسكر زمالة:

كانت هذه القوة العسكرية تتألف من رجال القبائل التونسية، قام بتأسيسها الداوي احمد خوجة (1637 - 1647م) والهدف من ذلك ردع القبائل المتمردة عن سلطة الدايات وكبح جماحهم، حيث اعتادوا التمرد مرارا وتكرارا على السلطة القائمة²⁹.

III- عسكر الصبايحية:

هو فيلق من الفرسان تأسس مطلع القرن 17م، ويتكون من أفراد من قبيلة زواوة والأهالي التونسيين، وكان عددهم آنذاك يناهز 600 فارس يرأسهم آغا خاص بهم، واستمر وجود هذا الفيلق في خدمة السلطة القائمة إلى القرن 19م عند تشكيل الجيش النظامي في تونس³⁰.

يعود أصل الكلمة إلى اللغة التركية، وتعني فرقة الفرسان، وتم اقتباس تشكيلتها وتنظيمها العسكري في تونس من الجيش العثماني³¹، حيث بلغ عددهم خلال القرن 18م في عموم السلطنة 40 ألف صبايحي (فارس)، موزعين على الولايات العثمانية ومنها تونس³²، وتعود أصول هؤلاء الجند إلى السكان المحليين من أبناء القرى والقبائل، وتألقت كل مجموعة من 500 فارس، ثم تم إضافة فرقة أخرى من الصبايحية الأتراك وأصبح عددهم 5 فرق³³، هذه الفرقة كان لها ديوان خاص بها نظرا لمكانتها إلى أن قام احمد باي³⁴ بحله سنة 1839م³⁵، وقد ارتقى بعض قادة الصبايحية الأتراك في المراتب إلى أن وصلوا إلى رتبة باي، مثل حسين بن علي تركي مؤسس الأسرة الحسينية، التي حكمت تونس أزيد من 250 سنة³⁶.

1- مهامهم:

أ- **مساعدة الجيش:** كانت فرقنا الصبايحية الأتراك والصبايحية العرب تشتركان في خوض المعارك وإخماد الثورات، جاء في الكتاب الباشي مشاركتها في وأد ثورة الجمال سنة 1759م كمايلي: «... فأمر بانتقاء مائتي رجل من العسكر واركبهم الإبل وبعث معهم حسين التمنام آغا الصبايحية الترك في خيله، وطائفة كبيرة من صبايحية العرب وأمر الحاج علي على جميعهم...»³⁷.

ب- **استخلاص الضرائب عنوة:** يقوم فرسان الصبايحية إضافة إلى مهامهم الحربية بمساعدة القيادة على فرض الأمن واستخلاص الضرائب بالقوة³⁸، حيث يذكر المؤرخ Jean Marie Antoine Louis de Lanessan كيفية الاستخلاص بقوله: «... في بعض الأحيان يمنح الأهالي يومين أو ثلاثة أيام فقط من أجل الدفع، بعد انقضائها يشرع القايد في قمع أولئك الذين لم ينصاعوا للأمر، حيث يرسل أحد الصبايحية، الذي يستقر في منزل الجانح، ويتوجب عليه إطعام الصبايحي وحصانه، حتى يتم دفع المجبى بالكامل، بالإضافة إلى دفع 15 بياستر³⁹ وهي التكاليف الناجمة عن إرسال الصبايحي إليه»⁴⁰.

ج- مهام أخرى:

- قام حمودة باشا المرادي⁴¹ بإرسال ثلاث مجموعات منهم إلى كل من تونس وباجة والكاف، ثم أرسل لاحقا مجموعة أخرى إلى القيروان⁴²، وأضاف لهم مجموعات من الفرسان من أبناء القبائل الجبلية لتوسيع مجال سلطة الباي وتأمين الطرق وفرض الاستقرار⁴³.

- قامت هذه الفرقة أيضا بدور الشرطة في الساحات العامة في المدن التي تم إرسالهم إليها⁴⁴.

2- **تعدادهم:** تشير بعض المصادر أن عدد عناصر هذه الفرقة سنة 1614م بلغ حوالي 600 فارس في مدينة تونس⁴⁵، ووصل عددهم لاحقا في عهد حمودة باشا المرادي إلى 2000 فارس⁴⁶، ثم تضاعف عددهم في العهد الحسيني ليصل إلى 4000 صبايحي في عهد محمد الصادق باي⁴⁷.

IV- المماليك:

كان هؤلاء العساكر مقربين من الباي ويحظون بمعاملة خاصة منه، وهم في اغلبهم من أصول شركسية أو جورجية أو من بلدان أوربية أخرى، ويعتبرون من الأرقاء البيض⁴⁸، عمل حمودة باشا الحسيني⁴⁹ على عزل المماليك عن المجتمع التونسي، بل ذهب أكثر من ذلك، حيث منعهم من التكلم باللغة

العربية زيادة في عزلتهم عن الأهالي، فيكون ولاؤهم أولاً وأخيراً للباي، ويكونون مدينين له بمنحهم حريتهم وتعليمهم في قصوره، وكذا ترقية في الرتب العسكرية⁵⁰.

1- مهامهم:

أ- **المهام السامية:** الفئة الأولى هي فئة المماليك الذين اعتنقوا الدين الإسلامي منذ صغرهم، ونشؤوا في قصور الباي. وفي كبرهم تسند إليهم بعض المهام الهامة مثل: وزير أو آغا أو خزندار أو حاجب الباي أو مسؤول على خيول الباي، وأفراد عائلته ويعرفون بمماليك السرايا⁵¹، يقول الفونسو روسو في هذا الصدد: «... ورأينا كيف دفع عدد كبير من خدام هذه الأسرة (الحسينية) المخلصين وفي عداهم مريان النبوليطاني⁵² حياتهم ثمناً لولائهم لها وسبق لنا عند حديثنا عن هذا العالج الذي كان مجرد مملوك أسير ثم أصبح وزيراً يشار له بالبنان...»⁵³.

ب- **الحراسة:** هذه المهمة من اختصاص الفئة الثانية من المماليك، وهم الذين اعتنقوا الإسلام في كبرهم، حيث يتم تكليفهم بمهام خارج القصور مثل حراسة البوابات المتعددة أو الحراسة الشخصية للأمرء وغيرها من المهام⁵⁴.

ج- **حراسة الباي:** هي من أبرز مهامهم، حيث يعمل غالبيتهم في الحراسة الشخصية للباي، وقد كانوا موزعين على 4 فرق تضم كل منها 25 فرداً⁵⁵.

د- **مهام أخرى:** من مهام المماليك أيضاً أنهم كانوا فنيين في مجالات الخبرة العسكرية والملاحة وصنع الأسلحة النارية الثقيلة⁵⁶.

2- **تراجع مكانتهم:** ما فتئت مزاياهم هذه أن اندثرت لصالح أبناء البلاد بعد حادثة ضرب الباي حسين لبعض قاداتهم سنة 1832م، لإخلالهم بمهامهم في الحراسة، وفي ذلك يقول ابن أبي الضياف: «... ولم تكن يوماً عسة عسكرية على الملك، وقال آخرون: " نحن خاصة الملك، وصغيرنا له اعتبار، لا يخدم الكبير إلا برضاه، لا بالغصب، ولا بد من خدمة مأجورين للصراية."، ولما بلغ الباي هذا الكلام، جنح إليه ضرورة، لأن المملوك إذا لم يرد الخدمة ويطلب حريته، تحميه قنصلاتو الانقليز أو الفرنسيين، حب الباي أو كرهه، فعند ذلك أجر الباي أناساً من أبناء المملكة الذين لا مهرب لهم منها إلا إليها وقتئذ، واستخدمهم بالصراية»⁵⁷.

V- الحوائب:

تأسست هذه الفرقة العسكرية على يد الداوي محمد طاباق (1677-1682م) سنة 1677م، وقد كان الحوائب مقسمين إلى وجقين: الوجق الأول يتكون من الأتراك يضم 200 حامبة، والوجق الثاني من العرب ويضم 400 حامبة وقائد الفرقة يسمى باش حامبة⁵⁸.

1- مهامهم:

أ- **الحراسة:** اختار الداوي محمد طاباق عند تأسيسه للفرقة 400 عسكري من الحوائب لغاية تولي حراسة القسبة والحراسة الشخصية للبايات والأمرء وقصورهم⁵⁹.

ب- مهام أخرى:

- تحصيل الضرائب بالقوة وغيرها من بعض القبائل المتلكئة في الدفع⁶⁰.
- قيامهم بدور الشرطة في المدن والضواحي المتاخمة لها، ويتم تكليفهم أحياناً بتوصيل رسائل الباي إلى أصحابها ومرافقته في الحل والترحال⁶¹، ويشبه المؤرخ جان هنري دونانت Jean Henri Dunant مهامهم هذه بدور الدرك في الدول الأوروبية⁶².

- يُناط بهم كذلك مساعدة أعوان الدولة على فرض الأوامر والقوانين، وتطبيق الأوامر التي يصدرها القضاة⁶³.

- يشرفون على سير أعمال المحكمة ويقومون أيضا بدور الوسيط بين الباي والمشتكين، كما أن الباش حامبة يقوم بالنظر في بعض القضايا التي لا تستدعي تدخل الباي، ويشرف على تنفيذ الأحكام فيها⁶⁴.

VI- قبائل المخزن:

لقد وجدت قبائل المخزن في كل مراحل تاريخ الأيالة حيث استعملتها السلطة في كثير من أزماتها، مستغلة روح الاستقلال والحرية التي يتمتع بها سكان البلاد خلال تاريخهم الطويل، واستفادت من هذه الخاصية كذلك لصد الغزو الأجنبي لبلادهم⁶⁵.

ظهرت هذه القبائل في الفترة التي تلت سقوط دولة الموحدين في بلاد المغرب وحافظ العثمانيون على وجودها مستفيدين من خدماتها، وقاموا بمنحها صلاحيات واسعة وتشكل أساسا من مجموعة من الفرسان الذين يعرفون بالمزارقية في تونس، ويشاركون باستمرار في المحلات الفصلية مقابل امتيازات مختلفة وإعفاءات ضريبية⁶⁶.

تشكل قبائل المخزن من الحوالب والصبايحية والمزارقية وجميع هذه الفرق من الخيالة، الذين يتم انتدابهم من كل القبائل التونسية ويخضعون قبل انتدابهم إلى اختبارا لإثبات مدى كفاءتهم يشرف عليه الباي بنفسه⁶⁷، وقد كان للمرابدين دور في إحياء هذه الفرقة العسكرية، كما استعملها الحسينيون بصفة كبيرة لأن هذه القبائل كانت أكثر اتصالا بالمجتمعات القبلية ولهم القدرة على التعامل معها⁶⁸، وتطورت قبائل المخزن في تونس وأصبحت مشابهة في تركيبها نظيرتها في أيالة الجزائر وكانت تتكون من المجموعات التالية:

- قبائل زواوة القادمين من بلاد القبائل الجزائرية

- الوسلاتية وهم السكان المجاورون لجبل وولات⁶⁹ وهم أحفاد الوسلاتيين الذين نكل بهم الباي علي بن حسين سنة 1762م، ولم يستطع البايات بعده تفريقهم واختاروا لاحقا أن يكونوا من المخازنية⁷⁰.

- الصبايحية ويتم اختيارهم من بين أفراد القبائل الموالية للسلطة ويتمتعون بامتيازات متعددة.

- السفراء وهم من الصبايحية المقربين من الباي ويتم اختيارهم بعناية كبيرة لقربهم منه

- عدد من الفرسان الأشداء من القبائل الموالية وبالأخص قبيلة دريد⁷¹.

VII- المجموعات العسكرية غير القارة (المؤقتة):

إضافة للمجموعات العسكرية القارة سابقة الذكر وجدت مجموعات أخرى غير قارة أو مؤقتة، تنظم إلى الجيش الانكشاري والمجموعات الداعمة له في أوقات الحروب أو التمردات أو الثورات وغيرها ومن بينها:

1- المزارقية: أصل الكلمة من المزارق وهو السهم أو الرمح، وينتمي أفراد هذه المجموعة إلى

سكان البلاد المحليين، حيث يتم اختيارهم حسب كفاءتهم وقدراتهم، وبعد قبولهم يتم تسجيل أسمائهم في دفتر خاص بهم، ويتم استدعاء المسجلين في حالة الحرب⁷²، كان عدد المزارقية في كل قبيلة يتناسب مع عدد أفرادها، ولكل مجموعة قائد يشرف عليها ويتفقد أفرادها غالبا في فصل الشتاء للتأكد من جاهزيتهم للقتال⁷³، ويذكرهم المؤرخ التونسي المنصف الفخفاخ باسم الجيوش حيث يقول: «المزارقية هي جيوش مكونة من مختلف عروش البلاد، وتتألف من مجموعات تحتوي بين 3 و 15 فردا، ويستخدم الباي هذه الجيوش لأغراض شتى»⁷⁴، وأضاف أن الدفاتر الأرشيفية خصت بالذكر مزارقية الطرابلسية ومزارقية

دريد فقط⁷⁵، لكن هذا الحصر في الدفاتر لا ينطبق على الواقع، حيث تفيد بعض المراجع أن أفراد هذه الفرقة كانوا موزعين على قبائل تونسية أخرى مثل جلاص والهمامة والمثاليث والوراغمة على وجه الخصوص⁷⁶.

كان لحمودة باشا المرادي المبادرة في إعادة بعث هذه الفرقة التي كانت موجودة إبان العهد الحفصي، وكانت تحظى مقابل خدماتها للسلطة بإعفاءات ضريبية⁷⁷.

تعدادهم: لم يكن للمزارقية عدد ثابت بحكم طبيعة علاقتهم المؤقتة مع الجيش، لكن عددهم كان يتراوح بين 7 و 8 آلاف فارس، ويزيدون عن ذلك أحيانا، بحسب ولاءات القبائل للسلطة في تونس⁷⁸، يذكر المؤرخ Dunant المزارقية باسم الأعراب وأن عددهم في عهد حمودة باشا الحسيني وصل إلى 10 آلاف فرد⁷⁹.

مهامهم:

- يقومون بمرافقة المحلة.
- مساندة الجيش في حالة الحرب وبعد نهايتها يعودون إلى أعمالهم المعتادة⁸⁰.
- مساعدة الدولة في جباية الضرائب
- المحافظة على النظام العام في عموم الأيالة⁸¹.

VIII- الجيش الاحتياطي:

الجيش الاحتياطي اللفوند (levend): هو اسم أطلق على ملاح السفينة أو ربانها، كما أطلق على فئة من العساكر البرية الخيالة المتعودة على التحمل والمشقة، والتي كانت موجودة في عهد السلطان محمد الفاتح⁸².

هذا الجيش ذو صفة مؤقتة، حيث أن الدولة العثمانية تقوم بتجنيد مرتزقة في حالات الضرورة وتسدد رواتبهم بصفة يومية، وتم العمل بهذا النظام في أيالة تونس مع بداية الوجود العثماني⁸³، ويتم تجنيدهم في المحافظات العثمانية من قبل ضباط الإنكشارية المرسلين من تونس، حيث يتم تنظيم المجندين في مجموعات من خمسين إلى مائة رجل. وكان هؤلاء الرجال لجميع الأغراض العملية. وهم عبارة عن مرتزقة من أبناء الأناضول وبعض أبناء الأهالي⁸⁴، وكان غالبيتهم من الفلاحين الفقراء الذين لم يسبق لهم خوض المعارك ولا دراية لهم باستعمال الأسلحة، كما أنهم لا يلتزمون بالنظام والخطط الحربية⁸⁵. انقسم هذا الجيش الاحتياطي إلى قسمين :

أ- **دينيز لوند (Deniz Levend):** وهم مشاة البحرية المدربون على الحروب في البحار، وعند الاستعانة بهم لا يشترط اعتناقهم للإسلام، بل كان من بينهم المسيحيون لمهارتهم في الحروب البحرية⁸⁶.

ب - **الكره لوند (Kara Levend):** هم الجنود الفرسان الذين يتميزون بإتقان الأسلحة النارية، وغالبيتهم من بلاد الأناضول والمناطق المجاورة لها⁸⁷.

الخاتمة:

مرت أيالة تونس منذ انضمامها إلى الدولة العثمانية بتقلبات سياسية متعددة أثرت على حاضرها ومستقبلها، وقد كان الجيش منذ تأسيسه المحور الأساسي لهذه الأحداث بحكم تركيبته ودوره الهام، وكان من ضمن هذه التركيبية مجموعات عسكرية قامت بدعم الجيش في كل مراحلها التاريخية وتشكلت في أغلبها من أبناء القبائل المختلفة، أو من بعض المماليك ذوي الأصول الأوربية أو من أبناء الأناضول واسيا الصغرى وغيرها، وبفضل تفانيها في خدمة السلطة وإخلاصها للحكام تبوأ مكانة خاصة في سلم

التنظيم المؤسساتي في تونس وحظيت بامتيازات مختلفة، وساهمت بدور كبير في كل التحولات التي شهدتها الأيالة منذ سنة 1574م إلى غاية انتصاب الحماية الفرنسية سنة 1881م، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية :

- تنوعت المهام التي أوكلت لهذه المجموعات من خوض الحروب والمعارك والقضاء على الثورات والتمردات وتخليص الضرائب والحراسة وفرض النظام وغير ذلك.
- تزايدت أعداد هذه المجموعات أحيانا حتى فاقت أعدادهم الجيش الرسمي، وتناقصت في فترات أخرى حسب التحولات التي شهدتها الأيالة، وحسب رغبة الحكام وظروف البلاد عموما.
- اختلفت أصول أفراد هذه المجموعات، فبعضهم كان من أبناء القبائل التونسية، وبعضهم الآخر جاء من خارج الأيالة مثل عسكر زواوة أو المماليك أو جيش المرتزقة المسمى اللوند.

الهوامش:

- 1 - محمد مقنع، "زواوة قرون من العمالة والارتزاق، مجلة الحوار المتمدن، العدد 6287، 11 جويلية 2019. ينظر أيضا: Abdelwahed Mokni , Allogènes de jadis , autochtones de naguère : La communauté de Zwawa à partir du milieu du 19 e siècle, L'Anthropologie Historique, CERES , 2010 , p145 .
- 2 -Raymond drevet ,l'armée tunisienne,1922,p 13.
- 3 - سلوى هويدي، أعوان الدولة بالايالة التونسية: الأفراد - المجموعات- شبكات العلاقات (1735-1814)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، مخبر البحث "تاريخ اقتصاد المتوسط ومجتمعاته"، تونس، 2014، ص 22.
- 4 - أبو العباس الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ط2، تح و تع: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان، 1979، ص 125. (هامش رقم 1). وكذلك: عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2000، ص 169. وكذلك: جميلة معاشي، الانكشارية والمجتمع ببابك قسنطينة في نهاية العهد العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه العلوم في التاريخ الحديث، جامعة قسنطينة، 1429هـ/2008م، ص 85. وكذلك: أبو يعلى الزواوي، تاريخ الزواوة، مر و تع: سهيل الخالدي، ط1، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، 2005، ص 90.
- 5 - هي ثورة قام بها الجنود الأتراك المسمون البيوزباش في عهد حمودة باشا الحسيني سنة 1811م بسبب حرمانهم من كثير من امتيازاتهم، التي كانوا يتمتعون بها من قبل، حيث قاموا بتخريب كل المقرات الحكومية في القصبه وكادوا يقوضون الحكم الحسيني لولا صمود الحوانب ودعم القنصل الفرنسي جاك دوفواز لهم بالمدافع الحديثة، حيث تم إخماد الثورة واستبعاد الأتراك من الأماكن القريبة من مقرات السلطة وتعويضهم بعسكر زواوة. - للمزيد ينظر: L.péchet, Histoire de l'Afrique du nord avant 1830,Tome3, Alger gojosso imprimeur-éditeur,1914,p 200. - ينظر أيضا: رشاد الإمام، سياسة حمودة باشا في تونس 1782-1814، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، دون سنة، ص ص 205، 206.
- 6 - محمود باي (1757- 1824) : يكنى بابي الثناء. تولى الحكم في 21 ديسمبر 1814م خلفا لعمه عثمان باي، وقعت في عهده ثورة الجند الترك سنة 1816م، التي كادت تقوّض حكم البايات الحسينيين، كما كان يقود المحلة بنفسه. وعرف عنه اهتمامه بالأسطول البحري. - ينظر: أحمد ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ج3، الدار العربية للكتاب، تونس، 1999، ص ص 105 106.
- 7 - كانت ثورة الإنكشاريين التي حدثت في ماي 1816 م في عهد محمود باي ، أكثر خطورة من ثورة 1811 م، وكان زعيم الثورة يدعى دالي باشا، وهو ضابط بارز يتمتع بكاريزما كبيرة، حيث هاجم بعنف الباي ووزرائه، متهما إياهم بتبديد موارد الدولة في الإنفاق الفاخر، وتحرير الأسرى المسيحيين دون فدية لإرضاء كارولين أميرة ويلز في زيارة إلى تونس، قدم المتآمرون أنفسهم كمدافعين عن مصير مشترك من خلال الزعم أنهم يريدون الدفاع، عن مصالحهم ومصالح السكان ضد الباي، ومع ذلك، تلاشى التمرد بسبب الخلاف الداخلي، ورفض سكان المدينة الانضمام إلى الحركة وتمكنت القوات الحكومية من السيطرة على الوضع والقضاء على الثورة. - ينظر : Mohamed El Aziz Ben Achour, “ Révoltes : et Protestations à Tunis au XIXe siècle ”, Leaders Magazine, N° 72, Tunisie ,Mai 2017, p 66.

- 8 - هي ثورة شعبية اندلعت سنة 1864 م بمناطق الساحل التونسي، ثم شملت اغلب مناطق الشمال والوسط، كان السبب الرئيسي لاندلاعها هو زيادة ضريبة المجبي، وقد تزعمها علي بن غدام، وهو مقدم قبيلة ماجر. وقد واجهت الحكومة هذه الثورة بالقوة، لكن مع استفحال الأمور اضطرت إلى تخفيف المجبي وإعادته إلى قيمته الأولى، وقد تمكنت السلطة من إخماد الثورة وسجن زعيمها. ينظر: حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، دار الكتب العربية الشرقية، ط3، تونس، دون سنة، ص 175.
- 9 - من أبناء قبيلة ماجر تزعم ثورة 1864م ضد الباي محمد الصادق، ولد سنة 1814م تعلم القراءة والكتابة بمسقط رأسه، ثم تلقى نصيبا من العلم بجامع الزيتونة، ما أهله إلى أن يتزعم قبيلته، وعند اندلاع الثورة اختاره قومه قائدا عاما على منطقة الكاف، ثم تمّ اختياره لاحقا قائدا عاما للثورة التي دأبت كثير من المراجع على تسميتها باسمه، ولقب " باي الشعب "، تمّ القبض عليه بعد فشل الثورة ووضع في السجن بتونس الذي يقال أنه مات مسموما به سنة 1867 م. - ينظر: جان غانايح، ثورة علي بن غدام 1864، تر: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية، الدار التونسية للنشر، 1965، ص 20.
- 10 - Habib Boularès, Histoire de la Tunisie, Cérés édition Tunis, Tunisie, 2011, p 473.
- 11 - هو محمد الصادق باي ابن حسين بن محمود باي ولد في 7 فيفري 1813م بويح بالحكم بعد أخيه يوم 23 ديسمبر 1859 م، وهو الباي 12 في الأسرة الحسينية حصل على لقب مشير من السلطان العثماني، عرف عنه ميله للهو وعدم أهليته للسلطة. شهدت فترة حكمه التي استمرت 22 سنة أحداثا كثيرة أبرزها صدور أول دستور لتونس 1861م، وثورة 1864م، ومجاعة 1867م، وأخر النكبات انتصاب الحماية الفرنسية في تونس وتوقيع على معاهدة باردو في 12 ماي 1881م. توفي سنة 1882م. - ينظر: الشيباني بنبليغ، الجيش التونسي في عهد محمد الصادق باي، تقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، زغوان- صفاقس، تونس، 1995، ص 65.
- 12 - محجوب السميراني، الجيش التونسي (1831-1881) رافد نهضة وإصلاح، سوتيميديا للنشر والتوزيع، تونس، 2017، ص 147.
- 13 - Abdelouahed Mokni , Op. cit, p 145.
- 14 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 45.
- 15 - أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى في العهد العثماني، ترجمة: لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 32.
- 16 - Edmond Pellissier de Reynaud, " La régence de Tunis ", Revue Deux Mondes, T 3, XXVI, Seconde Période, 1 Mai 1856, p 134.
- 17 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 22.
- 18 - Azzedine Guellouz et Aautres, Histoire Générale de la Tunisie, t3, Sud Editions, Tunis, Tunisie, p 377.
- 19 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 28.
- 20 - أندريه ريمون، المرجع السابق، ص 79.
- 21 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 22.
- 22 - Marcel Juillet Saint – Léger, La régence de Tunis , Juillet Saint – Léger Editeur, Alger, 1874, P 44.
- 23 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 29.
- 24 - وزارة الدفاع التونسية، " الجيش التونسي في العصر الحديث "، مقال إلكتروني، على الرابط التالي: يوم: 2013 /9/5. <http://www.hmp.defense.tn/index.php/ar/>
- 25 - Abdelwahed Mokni, Op. cit, p145.
- 26 - François-René Vicomte de Chateaubriand, Œuvres complètes de M le victome Chateaubriand, tome II , Lefèvre libraire –éditeur ,paris, France, 1834 ,p 461.
- 27 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 29.
- 28 - محي الدين المبروك، قوانين الانتداب والتجنيد خلال القرن 19، أعمال ندوة: تاريخ الجيش التونسي « من العهود القديمة إلى عهد التحول»، وزارة الدفاع الوطني، تونس، 30 و31 أكتوبر 1997، ص ص 122 و123.
- 29 - ألفونص روسو، الحوليات التونسية، ترجمة وتحقيق: محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، دون سنة، ص 121.
- 30 - وزارة الدفاع التونسية، " الجيش التونسي ... "، مرجع سابق.

- 31 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 21.
- 32 - David Nicolle and Angus McBride, Armies of the ottoman turks 1300-1774, men at arms series, osprey military, London, UK, s.d, p 10.
- 33 - نفسه، ص 25.
- 34 - هو المشير احمد باي تولى الحكم سنة 1837م خلفا لأبيه مصطفى باي، يعرف هذا الباي بأنه رائد التجديد والحدثة في تونس بالنظر للإجراءات الكثيرة في عديد المجالات ومنها: إنشاء جيش نظامي على الطراز الأوربي الحديث. بعث التعليم العسكري من خلال بناء مدرسة باردو الحربية سنة 1840م، وإلغاء العبودية في تونس سنة 1842م، وقام بزيارته الشهيرة إلى فرنسا 1846م. - ينظر:
- François Gautier, Coup d'oeil général sur la Régence de Tunis depuis son origine jusqu'à nos jours, Poitiers – Imprime , Paris, France, 1891, p 24.- Et Charles Simond, Tunis et la Tunisie, Poitiers –Typographie Oudin, Paris, France, 1887, p 63.
- 35 - احمد ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ج4، الدار العربية للكتاب، تونس، دون سنة، ص 30.
- 36 - Habib Boulares, Histoire de la Tunisie, Cérés édition, Tunis, 2011, p 388.
- 37 - حمودة بن محمد بن عبد العزيز، الكتاب الباشي، تحقيق: محمد ماضور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1970، ص 56.
- 38 - الهادي التيمومي، تونس والتحديث، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2010، ص 28.
- 39 - البياستر piastre: الريال أو القرش من الوحدة النقدية الأساسية منذ عام 1630م، يدل اسم هذه العملة عن أصله الأجنبي، حيث أن الريال العربي مشتق من اللغة الإسبانية، لكن الريال المستخدم في تونس من بداية حكم الدايات والبايات المرادبون لم يكن له نفس الخصائص والوزن للعملة الإسبانية. - ينظر:
- Paul Sebag, “ Les monnaies tunisiennes au XVIIe siècle ”, Revue des mandes musulmans et de la Maternée, Année 1990, N° 55, 56, p 259.
- 40 - Jean Marie Antoine de Lanessan, La Tunisie, Félix Alcan Editeur, Paris, France, 1887, p165.
- 41 - حمودة باشا المرادي: هو ابن مراد كورسو باي تولى منصب الباي وراثته عن أبيه الذي اختاره لهذا المنصب سنة 1631م وقد نجح في مهامه السياسية والعسكرية وارسى مقاليد الحكم المرادي في تونس وشهدت فترة حكمه ازدهارا وأمنا غير مسبوقين وقد عمل على الحصول على منصب الباشا وتمكن من ذلك سنة 1658م وجمع بذلك بين السلطتين السياسية والعسكرية وقام بإضعاف دور الداوي، تخلى طواعية عن الحكم لأبنائه الثلاثة سنة 1663م حيث قام بتوزيع سلطاته عليهم وتوفي سنة 1666 م ، ينظر: - محمد ابن أبي القاسم الرعيني القيرواني ابن أبي الدينار، المؤنس في أخبار افريقية وتونس، دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص ص 252، 265. حيث ذكره باسم: " محمد باي " ينظر أيضا:
- Nicolas Béranger, La Régence de Tunis à la fin du XVIIIe siècle Mémoire pour servir à l'histoire de Tunis depuis l'année 1684. Introduction et notes par Paul Sebag, l'harmattan éditions, Tunis, 1993, p 19. et
- Leila Temime Blili, Sous Le toit de l'empire, Tome I, Script Editions, Tunis, 2012, p p 320-323.
- 42 - ابن أبي الدينار، المصدر السابق، ص 260. - ينظر أيضا: سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 21. - وينظر أيضا: فوزي محفوظ، " أسواق مدينة صفاقس من خلال وثيقة مؤرخة من سنة 1652م "، مجلة السبيل، العدد 1، تونس، 2016، ص 11.
- 43 - ابراهيم السعداوي، " المخزن والمجال الجبلي التونسي بين 1630 ونهاية القرن الثامن عشر "، مجلة بصمات، عدد خاص حول الزمن والمجال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، المحمدية، المغرب، دون سنة، ص 56.
- 44 - Habib Boulares, Op .cit, p 376.
- 45 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 21.
- 46- Joseph Fabre, Essai sur la régence de Tunis, Seguin frères, Imprimeurs - Éditeurs, Paris, France, 1881, p 119.

47 - Marcel Juillet Saint – léger, Op. cit, p 44.

48 - محجوب السميراني ، المرجع السابق ، ص 46.
49- ولد بالجزائر سنة 1759 م وبدأ يمارس شؤون السلطة في سن مبكرة ثم تولى قيادة المحلة ابتداء من سنة 1777 م، بويع بايا على تونس خلفا لأبيه علي بن حسين سنة 1782 م وعرف عنه الحزم والعزم والإصلاح ويعتبر أشهر بابيات تونس في العصر الحديث ، من ابرز انجازاته :إحداث منصب الوزير الأول ، إبعاد الأتراك عن مراكز السلطة وتعويضهم بالتونسيين والمماليك، تطوير الجيش ووضع أولى لبنات تحديثه ، ينظر رشاد الإمام : سياسة حمودة باشا في تونس 1782-1814، ص 96 ، 99 ، 177، 191، ينظر أيضا : بشرى ناصر هاشم الساعدي و ميساء لؤي عبد الله ، حمودة باشا ودوره الإصلاح في تونس " 1814-1782 " مجلة الآداب ، ملحق 2 ، العدد 127، ديسمبر 2018م، - ينظر أيضا :

Thomas Macgill, An Account of Tunis, J.Hedderwick, United Kingdom, London, 1811, p17.

ويختلف توماس ماكغيل عن أغلبية المؤرخين بقوله أن حمودة باشا الحسيني ولد حوالي سنة 1752م.

50- Anna Maria Medici, esclavage, Armée et Reformes a Tunis, Vie d'un des dernier Mamelouks a la Cour du Bey (XIX^{ème} siècle), Taise Doctorat, Université d'Urbino, Italie, Janvier 2006, p 4.

51 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 46.
52 - يسميه رشاد الإمام مريانو سنتكا. - ينظر نبذة عن حياته ودوره في خدمة حمودة باشا الحسيني في : رشاد الإمام، المرجع السابق، ص ص 137، 138.
53 - ألفونص روسو، المرجع السابق، ص 312.
54 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 46.

55-François-René Vicomte de Chateaubriand, Œuvres complètes de M le victime Chateaubriand, Tome II, Lefèvre Libraire – Éditeur , Paris, France, 1834, p461. .

- بينما تذكر ماريا غزالي أنهم كانوا موزعين على فرقتين (2) تضم كل منهما 25 فردا. - ينظر:

Maria Ghazali, “ Le cosmopolitisme dans la régence de Tunis à la fin du XVIIIe siècle à travers le témoignage des Espagnols ”, Cahiers de la Méditerranée, N° 67, 2003, p 2.

56 -توفيق البشروش، جمهورية الدايات في تونس 1591-1675، جامعة كاليفورنيا،الولايات المتحدة الأمريكية، 1992، ص 49.

57 -احمد ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ج 3، الدار العربية للكتاب، تونس، 1999، ص 184.

58 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 48.
59 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 23.
60 - محمد الهادي الشريف، " القوى المسلحة بتونس في علاقتها بالدولة والمجتمع "، أعمال ندوة تاريخ الجيش التونسي من العهود القديمة إلى عهد التحول، 30 و 31 أكتوبر 1997، إدارة العمل الاجتماعي والإعلام والثقافة بوزارة الدفاع الوطني، تونس، ب.س، ص 145.

61 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 48.
62 - Jean Henry Dunant, notice sur la régence de Tunis, Imprimerie de Jules – G^{me} FICK , Genève, 1858, p 76. - Et Jean Ganiage, Les Origines du Protectorat Français en Tunisie, pré khalifa chater, Berg Édition, Sans Date, p 80.

63 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص 28.

64 - سلوى هويدي، المرجع السابق، ص 24.

65 - Raymond Drevet, op.cit, p p 12-13.

66 - ناصر الدين سعيدوني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لولايات المغرب العثمانية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية 31، جامعة الكويت، 2010، ص 62.

67 - محجوب السميراني، المرجع السابق ، ص 50.

68 - محمد الهادي الشريف، القوى العسكرية ..، المرجع السابق، ص 145.

69 - جبل وسلات: يقع في ولاية القيروان الحالية يبعد عن المدينة 24كم ويبلغ ارتفاعه 895م، اشتهر بكونه ملاذا للمتمردين وبؤرة للثورات خلال حكم البايات في تونس، وكان يضم عدة حصون في تلك الفترة منها: حصن الجوزات،

القيطنة، دار إسماعيل، وكان أغلب سكانه من البدو الأعراب المتمردون على السلطة، ينظر: محمود مقديش، المصدر السابق، مج1، ص 126.

70 - Edmond Pélissier de Reynaud, op.cit , p 134.

71 - Ibid, p 134.

72 - وزارة الدفاع التونسية، الجيش التونسي في العصر الحديث، مرجع سابق

73 - محجوب السميراني، المرجع السابق، ص 51.

74 - المنصف الفخفاخ، المصادر الوثائقية لتاريخ الجيش التونسي في الهد الحسيني بالأرشييف التونسي ، أعمال ندوة : تاريخ الجيش التونسي « من العهود القديمة إلى عهد التحول» ، وزارة الدفاع الوطني، تونس، 30 و31 أكتوبر 1997، ص 190.

75 - نفسه، ص 190. وكذلك:

E. Pélissier de Reynaud, la régence de Tunis: le gouvernement des beys et la société tunisienne, Revue des Deux Mondes, seconde période, Vol. 3, No 1, 1^{er} Mai 1856, paris, France, p 134.

76 - علي المحجوبي، انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، تع: عمر بن ضو و حليلة قروري، دار سراس للنشر، تونس، 1986، ص 16. وكذلك:

Azzedine Guellouz et autres, op.cit, p 103.

حيث يذكر المؤلفون أن هذه القبائل كانت تسمى قبائل المخزن.

77 - Ibid, p 103.

78 - المنصف الفخفاخ، المرجع السابق ، ص 190.

79 - Henry Dunant, op.cit.p 75.

80- Ibid, p 75.

81 - Azzedine Guellouz et autres, op.cit, p 103.

82 - سهيل صابان، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2000، ص 197.

83 - توفيق البشروش، المرجع السابق، ص 45.

84- Mesut Uyar and Edward Jay. Erickson, A military History of The Ottomans, Abc Clío, California, USA, 2009, p 108.

85 - Gábor Ágoston and Bruce Masters, Encyclopedia of the Ottoman Empire, facts on file, New York, USA, 2009, p 127.

86 - توفيق البشروش، المرجع السابق، ص 45. غير أن المؤرخ يلماز اوزتونا (Yilmaz Oztuna) يسمي هذا الفصل اللوند فقط. - ينظر، يلماز اوزتونا، موسوعة الإمبراطورية العثمانية، ج2، تر: عدنان محمود سلمان، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، لبنان، 2010، ص 366.

87 - توفيق البشروش، المرجع السابق، ص 45.

المؤسسات التاريخية وجهودها في حفظ المخطوطات العربية والجزائرية في القرن 19 م
- المدرسة الاستشراقية الفرنسية في الجزائر أنموذجا -

The historical institutions and their efforts in preserving the Arabic and Algerian manuscripts in the 19th century "The French Orientalist School in Algeria "

طالب دكتوراه برقية عبد الحميد*
المشرف د/ محمد شرقي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة 8 ماي 1945 قالمة
مخبر التاريخ للأبحاث والدراسات المغاربية
berreguia.abdelhamid@univ-guelma.dz

تاريخ القبول: 2020/12/05

تاريخ الإرسال: 2020/10/12

الملخص:

اهتمت المدرسة الاستشراقية الفرنسية بالتراث العربي الإسلامي المخطوط، وأولى المستشرقون الفرنسيون عناية خاصة بالمخطوطات العربية والجزائرية، جمعا وحفظا وفهرسة وتحقيقا وتنظيما، وذلك بالبحث عنها وعن مصادرها، واستعملوا لذات الغرض جميع الوسائل المشروعة (كشراؤها من أصحابها)، أو الغير مشروعة كسرقتها والاستيلاء عليها وعلى المكتبات الجزائرية زمن الاحتلال الفرنسي، وانشئوا بذلك المكتبات، كالمكتبة الوطنية بفرنسا والمكتبة الوطنية بالجزائر، وأسسا الجمعيات والمجلات المتخصصة، كالمجلة الأسيوية والمجلة الإفريقية والجمعية التاريخية الجزائرية وغيرها من المؤسسات، وعكفوا أيضا على جمع المخطوطات الجزائرية المنتشرة في أنحاء الوطن والتعريف بها، ووضعوا لها مجموعة من الفهارس كفهرس المخطوطات في المكتبة الجزائرية (فانيان وتلمسان)، وفهرس المخطوطات العربية الموجودة في المكتبات والزوايا كعين ماضي وتماسين وورقلة، وفهرس المخطوطات بزوايا الهامل، ومكتبة قسنطينة والجامع الكبير .
يهدف هذا البحث إلى إبراز الدور الذي قامت به هذه المدرسة في هذا المجال، من خلال تتبع أعمال مستشرقها في فرنسا وفي الجزائر، والمجهودات الكبيرة التي دامت أكثر من قرن من الزمن، ولهم الفضل في جمع تراثنا وحفظه بحسن نية أو بسوءها، ولعل من الإنصاف أن نفر بهذا الدور لأنه لولاهم لما عرفنا تراثنا .
الكلمات المفتاحية: المخطوطات، المدرسة الاستشراقية الفرنسية، المستشرقين الفرنسيين، المكتبات، الفهارس، الحقبة الاستعمارية.

Abstract:

The French Orientalist School cared about the Arab-Islamic heritage in the manuscript, and the French Orientalists gave special attention to the Arabic and Algerian manuscripts, collecting, preserving, indexing, investigating, and organizing, by searching for them and their sources, and for the same purpose they used all legitimate means (such as buying them from their owners) ... or illegitimate as they stole and seized them and libraries Algerian during the French occupation, and they established libraries, such as the National Library in France and the National Library in Algeria, and established specialized associations and

* المؤلف المرسل.

magazines, such as the Asian Journal, the African Journal, the Algerian Historical Society, and others. From the institutions, they also worked on collecting and introducing the Algerian manuscripts scattered throughout the country, and put in it a set of indexes such as the manuscript index in the Algerian Library (Fannian and Tlemcen), and the index of the Arabic manuscripts found in libraries and angles such as past eyes, tasmassin and Ouargla, and the manuscripts index at the angle of the Hamel, and a library Constantine and the Great Mosque. This research aims to highlight the role that this school played in this field, by tracking the work of its orientalists in France and Algeria, and the great efforts that have lasted for more than a century, and they have the credit for collecting and preserving our heritage in good or bad faith, and it is fair that We acknowledge this role because without them we would not know our heritage

Keywords: manuscripts, French Orientalist School, French Orientalists, libraries, catalogs, colonial era.

مقدمة :

ان التراث المخطوط يشكل ركيزة أساسية من ركائز التراث البشري عامة، فهو ثروة علمية لها دور فعال في نقل العلم والحضارة عبر العصور، فالمخطوطات تعرفنا بمدى تمسك الأمة بأصالتها، فهي كل ما وصل إلينا مكتوبا في علم من العلوم أو فن من الفنون، ولقد حضي هذا التراث بمكانة عظيمة في العالم الإسلامي وفي الجزائر اين لقي عناية واهتماما من قبل المستشرقين الفرنسيين سواء أولئك الذين ينشطون في الجزائر أو الذين يقيمون في فرنسا، وقد ذكر محمود المقداد الهدف من جمع المستشرقين للمخطوطات وهو محاولتهم التعرف على أخلاق العرب والشرقيين وعاداتهم وتقاليدهم ، ولقد جند لهذا الغرض رهبانا ومبشرين وتجارا ودبلوماسيين ... ومستعربين ، كلفوا خصيصا لهذا العمل¹.

ولدراسة علم المخطوطات لا بد من معرفة كيف وصلت إلينا، والطريقة التي كتبت بها، والمصطلحات التي حوتها، ومعرفة أدوات الكتابة، وأنواع الخطوط، وتطورها، والتعرف على صناعة الورق، ونسخ المخطوطات، وتطور التأليف، والإملاء، ثم معرفة المراجع التي يعتمد عليها في معرفة المخطوطات، ومحتوياتها، وأماكن حفظها، وطريقة التعامل معها، وغير ذلك من الموضوعات التي تسير التعرف بالمخطوطات²، وعليه نطرح الإشكال الرئيسي لهذا البحث : إلى اي مدى يمكن اعتبار جهود المستشرقين الفرنسيين في البحث والتحقيق في المخطوطات العربية في الجزائر دراسات موضوعية ؟ وتندرج تحته مجموعة من الإشكالات الفرعية والتي سنحاول الإجابة عليها من خلال هذا البحث :

ما المقصود بالاستشراق ؟ وما هو تعريف المخطوط ؟

ما هو منهج المستشرقين الفرنسيين في حفظ وتحقيق المخطوطات؟

كيف كانت اهتمامات المستشرقين الفرنسيين بالمخطوطات العربية في الجزائر؟ وماهي اهم مؤسساتهم التي اعتنت بالمخطوط العربي؟

ما هي أهم الفهارس التي قام المستشرقون الفرنسيون بتحقيقها وإخراجها في الجزائر؟

من هم أعلام المستشرقين الفرنسيين الذين عملوا في مجال المخطوط في الجزائر؟ وما هي أهم انجازاتهم؟

1- تعريف الاستشراق :

الاستشراق مُصطلح واسعٌ يشمل ميادين عدّة، تُعمل في حقل الدّراسات الشّرقيّة المختلفة، يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين و دراسة العربية لصلتها بالعلم ويقدم

ادوارد سعيد تعريف للمستشرق بأنه: هو كل من يدرس الشرق أو يبحثه سواء في جوانبه المحددة أو العامة وسواء كان هذا المستشرق انثروبولوجيا أو عالم اجتماع أو مؤرخا أو فيلولوجيا إنما هو مستشرق وما يفعله هو استشرق³، والمستشرقون orientaliste وفي أحيان يدعون Arabisant (المستعربون) علما انه ليس كل مستشرق مستعرب، وهم جماعة من المؤرخين والكتاب الاجانب الذين خصصوا جزءا كبيرا من حياتهم في دراسة وتتبع المواضيع التراثية والتاريخية والدينية والاجتماعية للشرق الاسلامي، وتتصف المدرسة الاستشراقية الفرنسية بان مستشريقيها الأوائل اهتموا باللغة العربية وبالادب العربي⁴.

2- تعريف المخطوط:

المخطوط هو المكتوب بالخط لا بالمطبعة ، والمخطوطة هي النسخة المكتوبة باليد ، أما التعريف اللغوي له فهو كل ما خط باليد وهو ما يقابل اليوم في المعنى العام المطبوعة، فما يتم نسخه أو تدوينه باليد يعتبر مخطوط⁵، والمخطوطات جمع مخطوط وهي اسم مشتق من خط الكتاب أي : سطره وكتبه سواء كان كتابا أو وثيقة أو شاهدا على قبر⁶ ، وهي كل كتاب قديم كتبه مؤلفه بخط يديه أو بخط تلامذته ، أما في وقتنا الحالي فكلمة مخطوط تستخدم للدلالة على الكتب المكتوبة والتي خلفها لنا القداماء وهي ترجمة لكلمة manuscrit بالفرنسية أي كلمة مطبوع⁷.

3- منهج المستشرقين في تحقيق المخطوطات:

تعد المخطوطات روح الأمة النابض بالحياة ومهد كل حضارة ، اذ أنها سبيل كل عالم وباحث ومصدره الغني بالمعرفة، فهي مصادر أولية للمعلومات الموثقة والتي تعنى بالعديد من الموضوعات ومن خلالها يسعى الكثير من الباحثين إلى الاعتماد الكلي أو الجزئي على ما ورد فيها من معلومات ، وعلى هذا النحو عمد المستشرقون الفرنسيون على اعتماد مناهج ووسائل حديثة لدراساتها، فعملوا على تحقيقها جمعا وحفظا وصيانة وفهرسة وعناية ، والغاية من ذلك كله هو تنشيط الدراسات العربية في أوروبا، وفي هذا الصدد يقول المستشرق رودى بارت : نحن معشر المستشرقين عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والإسلامية، لا نقوم بها فقط لنبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثل الإسلام ومظاهره المختلفة، والذي عبر عنه الأدب العربي كتابية، ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عوامه، دون أن نُعمل فيه النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي، بل نطبق عليه المعيار النقدي نفسه الذي يطبقه على تاريخ الفكر عندنا وعلى المصادر المدونة لعالمنا نحن⁸.

4- المكتبة الوطنية الفرنسية واهتمامها بالمخطوطات العربية⁹:

وجد مستشرقو القرن 19 أنفسهم في عز المغامرة الاستعمارية والتي كانوا ضميرها الحي أمام مهمة ترتيب المخطوطات العربية المكتشفة هنا وهناك لاستغلالها ، وأيضا ترتيب المكتبات الحديثة ، وقد كان هؤلاء المستشرقون يبحثون في الواقع عن كل المخطوطات الضرورية لإثراء مجموعاتهم الخاصة أو المكتبات التي كانت تحت إشرافهم¹⁰، ولأهميتها يذكر الكونت اوفاروف ردا على رسالة المستشرق الفرنسي دوساسي Do sasy عن أهمية المخطوطات بقوله تساوي (المخطوطات) أكثر مما دفع فيها، فاختيار المخطوطات وطريقة حفظها فوق كل وصف، انه كنز حقيقي، أتمنى ألا تبقى مدفونة لدينا¹¹، وكان المستشرق الفرنسي دوساسي على اتصال دائم مع كل الموظفين ، حيث أنه لا يدع فرصة أبدا تمر دون التذكير بأهمية وسرعة الحصول على المخطوطات ، ويذكر في رسالته إلى أسولين دوشرفيل عددا من المخطوطات التي تنقص المكتبة الوطنية في باريس ومنها : المعلقات بشرحي التبريزي والمرزوقي ، مقامات الهمذاني مشروحة، مختلف مؤلفات المقرئزي ،مؤلفات ابن خلدون التاريخية... وقد بلغ عدد المخطوطات التي خلفها دوشرفيل 1500 مخطوطة منها العربية والفارسية والتركية، وهي متواجدة بالمكتبة الوطنية الفرنسية¹².

تاريخ المكتبة الوطنية الفرنسية قديم ويرجع إلى الفترة الوسيطة ولأهميتها ذكر البارون دوسلان كيف أنها تحتوي على مجموعة هائلة من الكتب والمخطوطات بقوله: والمتواتر (كذا) عندنا أن تلك الكتب النفيسة أساس خزانة كتبنا السلطانية، وكانت هذه الخزانة مختصة لملوكنا، فبدلوا في تكثيرها اجتهادهم ومالهم ...¹³، فمن خلال مقالته هذه ، يريد دوسلان أن فرنسا كانت مهتمة كثيرا بالكتب والثقافة والفكر بما فيها المخطوطات منذ القدم وليس فقط العرب والمسلمين هم من اهتموا بذلك .

أطلق عليها اسم المكتبة الوطنية المركزية قبل القرن التاسع عشر، واصبح اسمها في زمن إمبراطورية نابليون بالمكتبة الإمبراطورية Iperial ، ثم تغير اسمها مع عودة الملكية للحكم ب المكتبة الملكية Royale ثم عاد اسمها الأول ألا وهو المكتبة الوطنية بعد قيام كل من الجمهورية الثانية والثالثة، والى يومنا الحالي¹⁴ .

5 - المكتبة التابعة للمدرسة الوطنية للغات الشرقية:

أنشئت سنة 1895 وتضم كتبا مطبوعة ومخطوطات لمختلف اللغات الشرقية التي تدرس فيها ومن بينها اللغة العربية حتى انه بعض المستشرقين يوصي بمكتبته الخاصة التي جمعها طوال حياته لمكتبة اللغات الشرقية أو المكتبة الوطنية ومثال على ذلك قيام زوجة المستشرق H.Dorenbour بمنح مكتبته الخاصة إلى هذه المدرسة والتي كان يدرس فيها إلى أن توفي سنة 1909¹⁵ .

6 - فهرس المخطوطات العربية في المكتبات الجزائرية في الفترة الاستعمارية :

1. فهرس المخطوطات العربية المخطوطة في المكتبة الجزائرية (مدرسة تلمسان) للمستشرق الفرنسي فور اكوست 1907 الجزائر¹⁶ .
2. فهرس المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات (زاوية، عين ماضي، عجاجة، تيماسين، ورقلة) للمستشرق الفرنسي روني باسي 1855 الجزائر¹⁷ .
3. فهرس مخطوطات زاوية الهامل للمستشرق روني باسي وقد نشرت في ايطاليا 1883 ، نشرت في المجلة الجمعية الآسيوية في ايطاليا ، مجموعة 10¹⁸ .
4. فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالمكتبات الجزائرية بالجامع الكبير، من إعداد محمد بن شنب والذي يوجد به 150 مخطوط ، ولان المقام لا يتسع لذكر جميع هذه الفهارس بالتفصيل لان ذلك يحتاج إلى مؤلف كبير ، فسكتفي بتسليط الضوء على فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تلمسان: فهرس المخطوطات العربية المخطوطة في المكتبة الجزائرية (مدرسة تلمسان) للمستشرق الفرنسي كور اكوست 1907 الجزائر.

August Cour, Catalogue des manuscrits arabe, méderesa de telemcen 1907.

يذكر المستشرق كور ان معظم المخطوطات لمدرسة تلمسان جمعت في زمن الحكم العسكري من طرف المترجم بيلار M.Pilar، والبعض منها أعيرت له من طرف سكان مدينة تلمسان ومدير مدرستها، فقام بنسخها وحفظها¹⁹، ولتسهيل عملية الفهرسة قام المؤلف كذلك بوضع اسم الكتاب باللغة الفرنسية ، ويليه عنوان المخطوط باللغة العربية، ثم يذكر عناوين المخطوطات الاخرى لنفس المؤلف ان وجدت²⁰، ومثال على تلك المخطوطات الجزائرية نذكر :

- نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان لمؤلفه عبد الله ابو عبد الله محمد بن جليل التتسي التلمساني تحت رقم 5²¹ .

- مخطوط تحت رقم 12 لأبي عبد الله محمد بن علي الخروبي²² تحت عنوان "الحكم الكبرى"²³ .

- مخطوط لمؤلفه أبو عبد الله أحمد بن يوسف الراشدي الملياني²⁴ المتوفي حوالي 1515-920هـ ومخطوطه بعنوان "ما جاء في شرح أسماء الله الحسنى" ومخطوط "رسالة" تحت رقم 42 و43²⁵.

- مخطوط لمؤلفه أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني بعنوان نصره الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير تحت رقم 2681.

- مخطوط لمؤلفه ابن الحاج التلمساني (أحمد بن محمد بن عثمان بن يعقوب بن سيدي بن عبد الله التلمساني) أنيس الجليس في الحناديس كتب عن سينية ابن باديس تحت رقم 2793.

7- نماذج من أعمال المستشرقين الفرنسيين واعتنائهم بالمخطوطات

شغل موضوع المخطوطات اهتمام الفرنسيين المتواجدين بالجزائر منذ البدايات الأولى للاحتلال ، سواء أكانوا ضباطا أو مستشرقين أو كليهما ، حيث قاموا بأبحاث قصد تحديد وجرد وتحليل واستغلال كل الوثائق التي يمكن ان تحمل في طياتها معلومات تاريخية يمكن أن توظف لصالح المشروع الاستعماري²⁸، خاصة فيما يتعلق بتمهيد الأوضاع في أقاصي المناطق غير الخاضعة للسيطرة والاحتلال²⁹، ولقد اعتبر الفرنسيون الكتب والمخطوطات التي وقعت في أيديهم الخاصة منها أو المجمعة على المدارس والمساجد والزوايا غنيمة حرب³⁰، ومن بين المستشرقين الفرنسيين الذين حملوا لواء البحث عن هاته المخطوطات وتحقيقها ونشرها نذكر:

أ- اتيان كاترومار **E.Quatremere (1857-1782)**: بدأ خدمته سنة 1807 في قسم المخطوطات بالمكتبة الوطنية الفرنسية خلفا لدوساسي سنة 1832 في كرسي الفارسية، ومن أعماله التي صنعت شهرته، طبعة لمقدمة ابن خلدون سنة 1844 (التي عاد بها بعد ذلك في 1858 في طبعة من ثلاثة أجزاء)، ونشره لتاريخ سلاطين المماليك للمقريزي من 1837_1848 في جزئين، كان هو النموذج نفسه للعالم المتبحر الذي لم يكن يغيب عنه أي شيء في أفريقية الشمالية وإسبانيا والهند، وعند وفاته خلف العديد من المؤلفات منها 1200 مخطوط³¹.

ب- ادريان باربروجر **Andrien Barbrugger (1869-1801)**: خريج مدرسة دي شارتر هو مؤسس نواة المخطوطات الفرنسية لمكتبة الجزائر، وأصبح أول محافظ لها سمحت ثقافته الواسعة بالاهتمام ببقايا الاحتلال الروماني فنشر الطريقة التاريخية والأثرية وهو أيضا صاحب مبادرة إنشاء الشركة التاريخية الجزائرية في 1856 التي لعبت دورا كبيرا في الدراسات العربية³².

يذكر المستشرق الفرنسي هنري ماسي سنة 1933 قوله: تحتوي مكتبة الجزائر على ما يقارب 700 مخطوط جمعها كلها بفرنسا السيد باربريجر وهي ذات أهمية كبيرة سواء من حيث العدد أو من حيث طبيعة الآثار التي تضمها، يتكون قسم كبير منها من بقايا مكنتات قسنطينة العامة الملحقة بالمساجد، وهي تضم عددا كبيرا من الكتب المتعلقة بالدين والفقهاء الإسلامي أما الآثار العلمية والتاريخية والأدبية بها فهي قليلة غير أنها ذات أهمية بالغة³³.

تمكن من خلال ذلك من جمع الكثير من المخطوطات، فمثلا جمع حوالي 800 مخطوط اثناء مصاحبته للفيلق الثاني الذي دخل مدينة قسنطينة غازيا سنة 1837،³⁴ فقام بجمع المخطوطات النفيسة التي كانت ملقاة في باحات القصور والمنازل والجوامع مصطحبا معه مجموعة من الجنود الفرنسيين³⁵ حتى انه كان يقوم بشرائها من بعض الجنود الذين يخبئون تلك المخطوطات في ملابسهم،³⁶ وفي الطريق من معسكر إلى مستغانم حمل جزءا من المخطوطات على ظهر بعير وجزءا على ظهر حصان، وفي اثناء السير سقط البعير من على هوة سحيقة، وكان على ظهره 40 مخطوطا، فضاعت كلها معه، اما تلك التي حملت على ظهر حصان فقد نجت ورجعت معه³⁷.

ومما يؤكد هنا الدور الكبير الذي قدمه المستشرق باربروجر للإدارة الاستعمارية في الجزائر من خلال أبحاثه ودراساته ما قال عنه زميله المستشرق شيربونو الذي خلفه على رئاسة الجمعية التاريخية الجزائرية سنة 1869: لقد سخر اجمل سنوات عمره وذكائه من اجل انتصار مستعمرتنا³⁸.

ج- البارون دوسلان 1879-1801 Le Baron de slane: السيد دوسلان هو الرجل والمستشرق الفرنسي الذي يعرف أحسن من غيره عربية كل العصور، من أفصح الفصيح إلى دارجة اليوم، وكان قد وضع فهرسا للمخطوطات العربية بمكتبة باريس الوطنية، كما نشر سنة 1837 ديوان امرئ القيس (النصوص والترجمة) مسبقا بسيرة الشاعر مأخوذا عن كتاب الأغاني وغيرها³⁹، وهو واحد من أولئك الذين شغفوا بمكتبات الجزائر وخزائنها ، فأعدّ بشأنها تقريرا هاما⁴⁰، رفعه إلى وزير التربية والتعليم الفرنسي بتاريخ 31 جويلية 1845 يقع في 16 صفحة، زوده بملخصات دقيقة عن المخطوطات العربية التي أحصاها وعن أصحابها، كما نوه بأهمية محتوياتها وإفادتها لسياسة الفرنسيين ، وقد جعل تقريره محصلة لمهمة علمية أداها بالجزائر تحت عنوان "فهرس المخطوطات العربية المهمة للغاية في مكتبي الجزائر وسي حمودة بقسنطينة"⁴¹، وقد أحصى دوسلان قرابة 700 مخطوط عربي في مكتبة الجزائر مما كان بيربروجر قد ساهم في جمعه، ومعظمها مخطوطات دينية فقهية في المذهبين الحنفي والمالكي وأخرى تاريخية وأدبية وعلمية، أما قسنطينة⁴²، فقد تمكن من توصيف أزيد من 2500 مخطوط بها، هذا عدا عن آلاف المخطوطات التي كانت تمتلكها العائلات العريقة بالمدينة على رأسها عائلة الفكون⁴³ التي قال عنها المستشرق الفرنسي شارل فيرو: أنها كانت غنية لا بالكاتب الخاصة بالجزائر فقط، بل بالكاتب المتعلقة ببلاد الإسلام المجاورة⁴⁴.

قدر عدد مخطوطات مكتبتها سنة 1845 حسب إحصاء دوسلان ب 4000 مخطوط ، غير أنها تعرضت ما بين 1886-1898 إلى التلف والسرقة وبيع نفائسها مما أدى إلى تضائل عدد مخطوطاتها ليصل إلى 2000 مخطوط⁴⁵ وعائلة باش طرزي التي حوت مكتبتها أزيد من 500 مخطوط⁴⁶، تتناول قضايا معرفية في الفقه والعلوم الدينية ، وقد لاحظ دوسلان وجود مخطوطين نادرين بها هما: المعارف لابن قتيبة وتفسير ابن نباتة حول رسالة ابن زيدون⁴⁷.

وفضلا عن عمليات الجمع والفهرسة فقد استهوت حركة الترجمة والنشر البارون دوسلان الذي ترجم القسم الثالث من كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" لعبد الرحمان ابن خلدون كما رأينا سابقا ، والذي أصبح أهم مصدر لكتابة تاريخ الجزائر خلال القرنين 19 و20 وساهم في توجيه المدرسة الاستشراقية الفرنسية بعد ان تم توظيفه لتبرير وإعطاء تفسيرات جديدة تخص الفترة الإسلامية⁴⁸، وقد استفادت منه الإدارة الاستعمارية الفرنسية عن طريق توظيف فقرات من كتابه خاصة في ما يتعلق بمرحلة " الهجرة الهلالية" لخدمة مشروعها فمثلا اقتطفت منه عبارة: «إذا حل الأعراب بأوطان أسرع إليها الخراب»⁴⁹، وذلك بهدف إعطاء صورة للعرب على أنهم شعب غير متحضر وليس لديه قوانين تضبطه فهو عنصر مخرب أكثر منه مساعد على البناء وكل هذا لينالوا من عقول البربر بقصد التفرقة بينهم وبين العرب⁵⁰، وخير دليل على أن هذا البحث كان موجها لتجسيد غرض الاحتلال هو أن وزارة الحربية هي من أشرفت على طبعه في سنة 1847⁵¹، واهم ما نشر دوسلان من التراث المخطوط كذلك:

"المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب" وهو جزء من كتاب "المسالك والممالك لأبي عبيد البكري" متنا وترجمة واختار له عنوان Description de l'afrique septentrionale⁵²، وعمل على طبعه ونشره سنة 1857 وقد كان مصدرا رئيسا لجل الذين كتبوا عن تاريخ المغرب في الفترة الإسلامية كهنري فورنال

وارنست مرسيي⁵³، كذلك الجزء الأول من كشف المسالك والممالك " لعبد الله القرطبي بالجزائر، والمختصر في أخبار البشر لأبي الفداء⁵⁴.

د - ادmond فانيان Edmond fagnan 1846-1931: كان يشغل منصب مصلحة المخطوطات بالمكتبة الوطنية بباريس منذ عام 1873 قبل وصوله إلى الجزائر سنة 1884، وفي سنة 1885، كلفه الحاكم العام في الجزائر "تيرمان" بمهمة البحث عن المخطوطات في عمالة وهران، وقد أنجز فانيان فهرسة المخطوطات العربية والتركية والفارسية وذلك بالاعتماد على أعمال سابقه، بيربروجر ودوسلان وأحصى في هذا العمل حوالي 1897 مخطوطة⁵⁵.

هـ موتيلانسكي Motylinski 1854-1907: يعد موتيلانسكي واحدا من المستشرقين الذين اهتموا بالدراسة والبحث في مجال المخطوطات ولاسيما للكتب الاباضية، ففي سنة 1883 عندما كان مترجما عسكريا في غرداية قدم إلى القائد الأعلى للمنطقة تقريرا يقول فيه: "عند وصولي إلى غرداية اتصلت مباشرة ببعض الطلبة الميزابيين الذين ارتأيت انه بإمكانهم إفادتي بمعلومات دقيقة فيما يخص كتب المنطقة، وبفضل احد طلبة مليكة الحاج احمد بن داود الذي أعرت له أنا شخصا بعض الكتب المطبوعة باللغة العربية قمت بالاتصالات الأولية وعن طريقه تحصلت على معظم المخطوطات التي تدرج في الفهرس الذي ابعث لكم اليوم نسخة منه"⁵⁶.

يحتوي هذا الفهرس وصفا بيبيوغرافيا لثلاثة عشر مخطوطا إلى جانب العناوين وأسماء المؤلفين بالعربية والفرنسية، وتحليلا موجزا يوضح طبيعة المخطوط من حيث أهمية وقيمتها التاريخية والعلمية، وقد جمع موتيلانسكي مخطوطات أخرى تشكل الجزء الثاني للفهرس⁵⁷.

كما يعود الفضل لهذا المستشرق في ترجمة فهرس الشيخ ابو القاسم بن إبراهيم البرادي الذي يحتوي على 82 كتابا يضم تراث المذهب الاباضي منذ بداية الدعوة إلى غاية القرن 9-14م وهي تتوزع على الشكل الآتي: كتب اباضية المشرق 33 كتابا، كتب اباضية جبل نفوسة 12 كتابا، كتب اباضية الغرب 37 كتابا⁵⁸.

ز- روني باسي René Basset 1855-1924: من المستشرقين الفرنسيين الذين اهتموا باستكشاف بعض المكتبات الجزائرية خاصة في منطقة الصحراء، ففي شهر مارس 1885 كُلف من طرف الحاكم العام للجزائر السيد تيرمان بدراسة اللهجات الامازيغية في واد مزاب ووادي ريغ⁵⁹، وفي ورقة تحصل بواسطة احد الطلبة على نسخة لقاموس الامازيغية إلى جانب مجموعة من النصوص، وقد سمحت له زيارة مكتبات هذه المنطقة (ورقلة) بانجاز قائمة في حوالي 300 او 400 مجلد منها: تراجم شيوخ سدراتة وعدة نسخ لانتشار الإسلام في إفريقيا في القرن 7م، وقد علق روني باسي على مخطوطات ورقلة بأنها كانت في وضعية متردية إلى درجة انه ليس من السهل الاستفادة منها⁶⁰.

كما قام باسيه بفهرسة مخطوطات زاوية الهامل ببوسعادة بعدما كلفه الجنرال كولي ميقرية Collet Meygret سنة 1869، والتي قدرت ب 53 مخطوط وفي 99 مجلد وتهتم بميادين المعرفة التالية: (الفقه، تفسير القرآن، التاريخ، التصوف، وعلوم اللغة)، وأثناء زيارته لمكتبات عين ماضي وتماسين بوساطة الحاكم العام لويس تيرمان Louis Tirman 1881-1891 الذي راسل كل من سي احمد مقدم زاوية عين ماضي، شيخ الطريقة التيجانية سيدي محمد الصغير وأخوه سيدي معمر الموجود بتماسين، تمكن من إتمام مشروعه العلمي في معاينة المكتبات وفهرستها⁶¹.

ك- شاخت Shacht: كان شاخت من المهتمين كثيرا بالتراث العربي الإسلامي المخطوط في مكتبات الصحراء الجزائرية وبخاصة المخطوطات الاباضية، الأمر الذي أهله لزيارة منطقة وادي مزاب في ديسمبر 1952 وقام بإعداد فهرس لمكتبتها يحتوي على 151 كتابا بين مخطوط ومطبوع، وقد أورد شاخت

ملاحظات حول هذه الفهرسة بأنها تضم فقط كتب العلوم الإسلامية وتاريخ بني مزاب⁶² موزعة على النحو الآتي : (تفسير وقراءات - حديث وسيرة - أصول الفقه- الكتب الفقهية الهامة- مسائل دقيقة- العقيدة وعلم الكلام - الجدل و الدعوة- العبادات- التاريخ)⁶³ وهي محفوظة في مكتبة الشيخ محمد بن يوسف اطفيش وملحق مكتبة الغناي في بني يزقن⁶⁴.

هذا إضافة إلى مساهمات كل من جاك اوغست شيربونو jacque auguste cherbonneau الذي قام بأهم عمل وهو تحرير الفهرسة المنهجية لمكتبة سي بن سعيد باش طرزي إمام وشيخ الحنفية في قسنطينة وكور Cour الذي قام بفهرسة مكتبة تلمسان التي نشرها في سنة 1907 وتتكون من 110 مخطوط⁶⁵.

خاتمة

في الأخير يمكن القول ان الدور الايجابي الذي قام به المستشرقون الفرنسيون في الجزائر في مجال المخطوطات لا يمكن ان ينكره احد، فهم ساهموا في الرحلة إليها والبحث عنها وجمعها وحفظها وصيانتها وفهرستها وتوثيقها وضبطها ببليوغرافيا وترجمتها وتحقيقها ونشرها،⁶⁶ هذا من جانب ومن جانب آخر ينبغي ان ينظر إلى عمل هؤلاء المستشرقين على انه غاية في حد ذاتها لأنه من المعقد ان نفصل بين عمل هؤلاء والمشروع الاستعماري الذي يهدف إلى تجسيد السيطرة والهيمنة على الجزائر باعتبار ان التراث الجزائري المخطوط كان يمثل المصدر الأساسي والوحيد الذي سمح للسلطات الاستعمارية ان تفهم التركيبة الاثنوغرافية والاجتماعية والثقافية للشعب الجزائري،⁶⁷ وفي هذا الصدد يقول احد الباحثين : «إن عنايتهم بالتراث كانت ومازالت من باب -اعرف عدوك- فهذه المخطوطات هي الخرائط والصور لعقولنا وعواطفنا واتجاهاتنا واهتماماتنا...وهي المفاتيح التي عرفوا بها كيف يخطون لاحتوائنا ثقافيا بعد ما حطمونا عسكريا»⁶⁸.
فجنوح الفرنسيين إلى هذا النوع من الدراسات يخفي أغراضا عدوانية استعمارية ولا اذل على ذلك من كون الوزارة الوصية على هذه الأبحاث هي وزارة المستعمرات الفرنسية⁶⁹.
من النتائج أيضا نذكر:

- تعدد المؤسسات الاستشرافية الفرنسية في مجال المخطوطات وتنوعها كالمكتبات والجمعيات والمجلات وغيرها من المؤسسات
- عني المستشرقون الفرنسيون عناية كبيرة بالمخطوطات العربية صيانة وفهرسة وترجمة وتحقيقا وفي الأخير نشرها.
- سمحت لنا الدراسات الاستشرافية الفرنسية الكثيرة على التعرف على تراثنا المخطوط وكذلك التعرف على المصادر والموسوعات التي تحفظ للأمة هويتها
- لا احد ينكر فضل المؤسسة الاستشرافية الفرنسية في حفظ المخطوط العربي في الجزائر وفي غيرها من البلدان الأخرى لكن لا يجب أن ننسى أن جل المخطوطات تحصلوا عليها بالطرق الغير مشروعة
- من الإنصاف أن نقر بالدور الكبير الذي قامت به المدرسة الاستشرافية الفرنسية ومستشرقوها في مجال حفظ المخطوطات.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- مصابيح غنية، المخطوط العربي في ظل التكنولوجيا خدمة الإعلام والاتصال، مذكرة لنيل الماجستير في علم المكتبات، جامعة قسنطينة، قسم المكتبات والمعلومات، 2010م، ص 15.
- 2- ادوارد سعيد؛ الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء؛ تح: كمال أبو ديب؛ مكتبة ديوان العرب؛ دط؛ دب.ن؛ دب.ن؛ ص 30.
- 3- إبراهيم انس وآخرون، المعجم الوسيط، ط 2، دار إحياء التراث العربي، لبنان، دس، ج 1، ص 244.
- 4- الله توما جان، تحقيق المخطوطات العربية، ط 1، المؤسسة الحديثة، لبنان، 2011، ص 25.
- 5- ايمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، ط 1، الدار المصرية للنشر، القاهرة، 1997، ص 113.
- 6- حمدي زقروق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المنار، 1970، ص 78.

- 7- انظر الملحق رقم 1.
- 8- ريغ دانيال، رجل الاستشراق، تر : ابراهيم صحراوي، دار التنوير، الجزائر، 2013، ص 128.
- 9- جريدة المبعثر، 30 اكتوبر، 1847.
- 10- ريغ دانيال، مرجع سابق، ص 130.
- 11- ريغ دانيال، مرجع نفسه، ص 131.
- 12- جريدة المبعثر، 30 اكتوبر، 1847.
- 13- محمود المقداد، مرجع سابق، ص 64-65.
- 14- محمود المقداد، مرجع نفسه، ص 66-67.
- 15- Voir, August Cour, catalogue des manuscrits arabes, mederesas de telemcen 1907
- 16- Voir, René Bassé, les manuscrits arabes des bibliotheques des Zaouias de ain madhi et temacin, ouargla et de adjadja, Alger, 1885
- 17- Voir, René Bassé, Le manuscrit arabe de la Zaouiyah d'Al-hamel(1897) ,pp 43 ,97
- 18- Auguste Cour ,catalogue des manuscrits arabes mederesas de Telemcen, principales bibliotheque algerienne, imprime typographie Adolphe fordan ,Alger,1907, p 5
- 19- Ibid, p 6
- 20- Ibid, p 15
- 21- هو عالم الجزائر الكبير وإمامها الشهير، كان من أهل الحديث والفقاه والتصوف إلى جانب إمامته في التفسير، كان كثير الترحال، كما كون مدرسة للحديث النبوي والفقاه والتصوف، أقام في مدينة بجاية في منطقة العبدل، وهناك ألف كتابه الجامع لجمال من الفوائد والمنافع بمسجد سيدي يحيى بن محمد العبدلي، وكتاب رياض الأزهار وكنز الأسرار، وشرح الحكم الكبرى وغيرها، توفي في 963 هـ - 1555م، انظر: معالم الدين في زمن الغابرين، محمد بن علي الخروبي الطرابلسي الجزائري المالكي، تحقيق وتعليق الشيخ كامل عويضة، دار الكتب العلمية، 1971، بيروت لبنان، ص 11-13.
- 22- Auguste Cour ,Op cite, p 18
- 23- قال عنه أبو القاسم الحفناوي في كتابه تعريف الخلف برجال السلف، هو الشيخ الولي الصالح القطب الغوث الزاهد العارف العالم المحصل السالك الناسك المقرئ بالقراءات السبعة المحقق الحجة، ابو العباس احمد بن يوسف الراشدي نسبا ودارا الملياني، انظر: ابي القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، دراسة وتحقيق خير الدين شترة، دار كردادة للنشر والتوزيع، بوسعادة الجزائر، ط1، 2012، ج1، ص 97.
- 24- Auguste Cour ,Op cite, p30
- 25- Ibid, p 43
- 26- Ibid, p 48.
- 27- عبد الحميد أعراب، "مخطوطات شمال الصحراء والاستشراق الفرنسي في الجزائر"، المجلة المغاربية للمخطوطات، مخبر المخطوطات، جامعة الجزائر 2، ع1، الجزائر، 2004، ص 69.
- 28- احمد بوسعيد، "البارون دوسلان 1801-1879 وحركة نشر المخطوطات الجزائرية"، مجلة رفوف، يصدرها مخبر المخطوطات الجزائرية في افريقيا، جامعة احمد دراية أدرار، ع11، الجزائر، 2017، ص 130.
- 29- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1998، ج5، ص 332.
- 30- ريغ دانيال، مصدر سابق، ص 34-135.
- 31- Henri Massé, Les etudes arabe en algerie 1830-1930, revue africaine, Jourdan libraire, Alger N 74, 1933, p 216
- 32- Henri Massé, op cite , pp 216-217
- 33- Francis Laloe, Autour de l'incendie de la bibliotheque d'alexendrie, Revue Africaine, N 66, 1925, pp 103-104
- 34- في هذا الصدد يعترف اسكر وهو احد مدراء المكتبة الوطنية ان العديد من المكتبات الفرنسية تمتلك مجموعات من المخطوطات مصدرها مدينة قسنطينة وقد كانت فيما يبدو هدايا من طباط الحملة على قسنطينة، انظر، Francis Laloe, op cite, p107
- 35- Ibid, p 105
- 36- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الاسلامي، لبنان، 1998، ج5، ص 334
- 37- Cherbonneau, Nécrologies de M . L. J. Bresnier et Berbrugger, revue africaine, V 13, Jourdan libraire, Alger1869, p 321
- 38- ريغ دانيال، المصدر السابق، ص 138، (نقلا عن ارنست رينان، الجريدة الاسيوية، X-IV, 1897 ص 12).

- 39- يريد المستشرق دوسلان من خلال تقريره هذا " ان فرنسا كانت مهتمة كثيرا بالكتب والثقافة والفكر ومنها المخطوطات منذ القدم وليس العرب والمسلمون فقط هم الذين اهتموا بذلك، انظر، ابراهيم لونيسي، مرجع سابق، ص 143.
- 40- De slane baron, rapport adressé A M le ministre de l'instruction public, imprimerie de paul dupont, paris, 1845 , p 3
- 41- يعترف المستشرق دوسلان في تقريره عن المكتبات في قسنطينة، ان بعض المؤسسات والعائلات كانت تحتفظ بمخازن من المخطوطات في حالة جيدة، وان هذه المخطوطات نادر، تعتبر فذه في موضوعها، انظر : ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الاسلامي، لبنان، 1998، ج1، ص287
- 42- احمد بوسعيد، "البارون دوسلان 1801-1879 وحركة نشر المخطوط الجزائري"، مرجع سابق، ص ص 142 144.
- 43- Francis Laloe, Autour de l'incendie de la bibliotheque d'alexandrie, Revue Africaine , N 66, 1925, p 103
- 44- Fangan Edmond , « la collection des manuscrit de si Hamouda », Revue Africaine , vol 36 , Alger , 1892 , p.165.
- 45- De slane baron, Op cite, p4
- 46- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1998، ج5، ص 383.
- 47- De slane baron, Op cite, p4
- 48- كريم بوترة، الاستعمار وظاهرة الاستشراق الفرنسي في الجزائر " سلسلة محاضرات الملتقى الدولي محمد بن شنب والاستشراق، المنظم بولاية المدية من 7 الى 10 ديسمبر 2014 الجزائر في 2015، ص 330، ص 330.
- 49- إسماعيل سامعي، جهود الاستعمار في تأصيل تاريخ الجزائر خلفية لمشروع الاستعمار الثقافي، مجلة المعيار، كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر، مج 10، ع 5، 2005، ص 99.
- 50- كريم بوترة، مرجع سابق، ص 340.
- 51- احمد بوسعيد، مرجع سابق، ص 147.
- 52- المرجع السابق، ص 141.
- 53- كريم بوترة، مرجع سابق، ص 340.
- 54- احمد بوسعيد، مرجع سابق، ص 141.
- 55- حنفي هلايلي، المستشرقون الفرنسيون وإعادة بعث مخطوطات الجزائر وتنظيمها، مرجع سابق، ص ص 320-321.
- 56- عبد الحميد أعراب، مرجع سابق، ص 71.
- 57- المرجع السابق، ص 71.
- 58- حنفي هلايلي، المستشرقون الفرنسيون وإعادة بعث مخطوطات الجزائر وتنظيمها، مرجع سابق، ص 328.
- 59- Voir l'introduction de livre, René Bassé, Etude sur la Zénatia du Mzab de ougla et de l'oued RIR, imprimerie er,est leroux, 1892, p 6
- 60- عبد الحميد أعراب، مرجع سابق، ص 70.
- 61- حنفي هلايلي، المستشرقون الفرنسيون وإعادة بعث مخطوطات الجزائر وتنظيمها، مرجع سابق، ص ص 319-320.
- 62- المرجع السابق، ص 328.
- 63- عبد الحميد أعراب، مرجع سابق، ص 73.
- 64- حنفي هلايلي، المستشرقون الفرنسيون وإعادة بعث مخطوطات الجزائر وتنظيمها، مرجع سابق، ص 328.
- 65- المرجع السابق، ص ص 322، 326.
- 66- عمر بن عراج، مرجع سابق، ص 49.
- 67- عبد الحميد أعراب، مرجع سابق، ص 74.
- 68- عبد العظيم الديب، المستشرقون والتراث، الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة مصر، ط3، د.س، ص 746.
- 69- احمد بوسعيد، مرجع سابق، ص 149.

البعد الوطني لثورة الأوراس 1916 ومشروع الجمهورية الجزائرية

The national dimension of the 1916 Eurasian revolution and the Algerian Republic project

د/ نور الدين بن قويدر

جامعة باتنة 1

Bn28dz@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/01/07 تاريخ القبول: 2020/12/12

الملخص:

إنّ ثورة الأوراس 1916م ليست انتفاضة أو تمردا، رغم محاولة بعض الكتابات التاريخية وصفها بالإقليمية تارة أو الأجنبية تارة أخرى، فهي أعمق بامتدادها وتأثيراتها وهي استمرار لما قبلها من ثورات، أما عن طبيعتها فهي ثورة شعبية وحرّك جماعي بقيادات جماعية ولم ترتبط بزعيم أو قائد أو زاوية بل هي أقرب للعفوية والتلقائية بنوع من التضامن والتآزر بين الجزائريين ضد تمادي المحتل واستعلائه. وشكلت تجربة تجديدية في تاريخ الفكر المسلح الذي خاضه الشعب الجزائري، وقد حملت الثورة مشروعا حضاريا واجه مشروع المحتل الاستدماري. وأما الظروف والأسباب التي أشعلت لهيبها فبعضها محلية: في مقدمتها قانون التجنيد الإجباري ومصادرة الأراضي وهي إجراءات استفزت مشاعر الجزائريين، أما الخارجية: فتمثلت في انتشار التحرر وإمتداد المقاومة الليبية ضد الاحتلال الإيطالي إلى مناطق جانت وتاغيت، أما البعد المكاني والزمني لثورة الأوراس فقد بدأت ببلدية بريكة المختلطة في 17 سبتمبر 1914 وسقانة وسفيان و عين التوتة، وامتدت إلى خنشلة ومقرة والمسيلة وسطيف غربا إلى جبال ششار بالأوراس وأطراف جنوب قسنطينة شرقا إلى بسكرة وحواف الصحراء وتواصلت ردود الأفعال زمنيا حتى سنة 1917. وترتب عن هذه الثورة عدة نتائج سلبية كالخسائر البشرية والمادية حيث سقط العديد من الشهداء برصاص المحتل وهجرة الجزائريين الفردية والجماعية إلى المناطق النائية والجبلية وإلى خارج الوطن، وتلقي بعضهم أحكام مختلفة كالسجن المؤقت والإعدام ومصادرة أراضي الجزائريين، في حين أنّ النتائج الإيجابية تمثلت في زوال عقدة الخوف ورفض التجنيد الإجباري، وإعلان الجزائريين بيان ثورة 1916 على لسان المجاهد العيدون الهيدوق المتضمن مشروع "الجمهورية الجزائرية" ما يؤكد البعد الوطني والمشروع الحضاري الذي حملته الثورة.

الكلمات المفتاحية: التجنيد، الجمهورية، الأوراس، الحرب العالمية الأولى.

Abstract:

The current reach problem consists of the study of the Aures revolution 1916 and which was a significant event in the history of Algeria during WWI, This went simultaneously with the Arab revolution in the Middle East. It was in addition to that a fertile ground for a civilized project to come into birth in Algeria. This started particularly by the total rejection of the colonial's rules including military recruitment and continued by the declaration of a democratic Algeria in light of colonialism in the Algerian territory, specifically in the capital of the Aures area. This revolution was eventually the greatest challenge in the Algerian history as well as an extension of the national responses as an attempt to construct the project of an Algerian country of a total and free sovereign.

Key Words: Recruitment – Republic – Aures – WWI.

المقدمة:

إن ثورة الأوراس من أهم الثورات الشعبية الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي التي تستمر الكتابات التاريخية في تجاهلها وتتغاضى عن ذكرها المقررات الدراسية والمناهج التربوية، وكان لذلك الأثر الواضح في الغموض حول تسميتها وظروفها وأسبابها وسلسلة أحداثها وقادتها وطبيعتها ومسافتها الزمنية والمكانية ونتائجها، والتضارب والجدل القائم حول انتسابها حتى بات كل طرف يريد جذبها إلى جهته، فتمزقت الروى والكتابات الوطنية، وأنعتتھا الكتابات الأجنبية بالتمرد والعصيان أو أنها صناعة أجنبية، فهل يعود ذلك لشح المصادر التاريخية أم لعدم توثيق ما تم تداوله شفويا؟

إن الهدف من هذه الورقة البحثية هو محاولة إمطة اللثام عن الحقيقة ودعوة الباحثين للاهتمام بهذه الثورة وجمع المادة التاريخية حولها ووضع حد للجدل القائم حول أسبابها وإطارها الزمني والمكاني وهويتها وأهدافها وعلاقتها بالثورات الأخرى، في ظل صرف الاهتمام عن هذه الثورة لتصبح طي النسيان وضمن خانة التاريخ المسكوت عنه بالرغم من أنها ثورة شعبية متكاملة المظاهر والأركان .

والأسئلة التي تفرض علينا إيجاد أجوبة لها تتمحور حول الثورة وأسبابها، وهل أثرت هذه الثورة في الحركة الوطنية بقصد أو بغيره؟ وهل كانت الثورة حدثا إقليميا أو وطنيا؟ وهل نجحت في تحقيق أهدافها أم فشلت؟ وفيما اختلفت وتميزت عن باقي الثورات الأخرى؟

أ- الثورة ومشروع الجمهورية الجزائرية المبكرة (الفتية):

ثورة الأوراس هي امتداد لمسار لباقي الثورات التي عرفتها البلاد الجزائرية منذ أن وطأت أقدام المحتل أرضنا⁽¹⁾، وتشكل تجربة تجديدية في تاريخ تجارب الفكر المسلح التي خاضها الشعب الجزائري في كفاحه ضد الاستعمار الاستيطاني، وهذه الثورة حملت مشروعا وطنيا، تفرد بلامح سنأتي لشرحها عند حينها، وما ننوه إليه أن هذه الثورة بمشروعها الحضاري والوطني قد دخلت في صراع مع مشروع المحتل الاستعماري الذي حاول فرضه بمختلف الأساليب والطرق، وعندما نشير إلى إحتدام صراع بين الثورة والاحتلال فإن المراهنة كانت على المشروع الحضاري لهذا الصراع والمائل في الذود عن مقومات الهوية الحضارية مثل الأرض والدين والتاريخ والانتماء واللغة.. فضلا عن كونه محاولة بعث الدولة الجزائرية من خلال إعلان قيام الجمهورية الجزائرية الفتية في أوراس الثورة وأبعاد بيانها، وعقب انطلاق الثورة في بركة وضواحيها، وزحف الثوار إلى مكان استراتيجي بين بركة ونفاوس وتحديدًا بومقر وأمام جمع من الثوار أعلن أحد قادة هذه الثورة العيدون الهيدوق في يوم 26 أفريل 1916م مشروع الجمهورية⁽²⁾، ومشروع الجمهورية الجزائرية قد إختمرت فكرة إعلانه منذ أن كان يعمل العيدون الهيدوق بأحد مزارع الكولون بسكيكدة بين 1914-1915م أي في بداية الحرب العالمية الأولى وكان حينها رئيسا ومسؤولا عن العمال في مزارع الكولون⁽³⁾ حيث لاحظ استغلال المعمرين لليد العاملة الأهلية في ساعات عمل طويلة دون أن ينالوا أدنى حقوقهم.

وقد يكون أجر العمال أحيانا فقط لقمة العيش، كما تأثر بتحضيرات فرنسا واحتفال جيشها ومعمرها بإعلان قيام الجمهورية في 14 جويلية من كل سنة وتباهيهم بتعليق الرايات الفرنسية ورفع اللافتات المنادية بحياة الجمهورية الفرنسية، لذا حركت هذه المظاهر في نفسه مشاعر الغيرة والوطنية وراح يحدث العمال في المزارع عن مشروعه بالقول: "أنه يجب أن تكون لنا جمهورية جزائرية على غرار المحتل"، وأستطرد في كلمته بالقول: "أننا سنعلنها في قريب الأيام كما أعلنها غيرنا في أوطانهم"⁽⁴⁾.

وعندما عاد إلى مسقط رأسه ببريكة قاد المرحلة الأولى لثورة الأوراس، وأثناء زحفه مع إخوانه الثوار أعلن مشروعه الذي تحدث عنه مطولا لرفاقه العمال بسكيكدة بين سنتي "1914-1915م"، هذا الإعلان المبكر رغم قلّة التحضير المادي والمعنوي ومحدودية جاهزيته وشحّ المعلومات حوله، فقد كان مشروعا تحريريا طموحا وجريئا، وجد مساندة ودعمًا من الثوار وكان من بينهم الطاهر العزبي والمجاهدين وناس وبن قسمي وقسوم بن قسوم وغيرهم.

ويبدو أن انطلاق الثورة والإعلان عن الجمهورية الجزائرية كانا لهما وقع وتأثير كبيرين لدى الطبقات الكادحة وساهم في التفاف جمع هائل لسكان المناطق المتاخمة لمدينتي عين التوتة وبريكة في قرية بومقر، واتفق الجميع على إعلان الجمهورية ومعناها بمنظورهم التخلص من الاستعمار والانفصال نهائيا عن فرنسا، وانتشر الخبر في كل جهات المنطقة ببناء المقاومة، وانطلق العمل الثوري بمختلف الوسائل والذي تمثل في قطع الجسور وتخليب أسلاك التيليغراف والهاتف ومهاجمة قوافل المحتل بالحجارة والرمي بالرصاص ليصعبوا على الجيش الفرنسي اقتحام المنطقة وتسربت الأخبار إلى الإدارة الفرنسية التي أسرعت إلى مدينة نقاوس ووقع صدام بينها وبين الثوار.

إنّ ثورة الأوراس لم تولد مريضة رغم إمكانياتها، وإلا بم نفس الذعر والمخاوف الذين أثارتهما الثورة بمجرد إعلانها مشروع الجمهورية؟ وارتباك وهلع في نفوس المعمرين والإعلام الفرنسي وسجلوها كخطر كبير هدد فرنسا ومصالحها، ودعوا إلى ضرورة القضاء على الثوار أصحاب المشروع والذين أعتوا بالخارجين على القانون، وهو الأمر الذي نوهت به جريدة " ليكو دو كونستوتين" في جانفي 1917م سيما بعد مؤازرة إخوانهم في تيلاطو وعين التوتة، لقد وصفوا هذه الثورة ومشروعها بالكارثة على الوجود الفرنسي، والتهديد الحقيقي الذي يندر بزوال الوجود الفرنسي في الجزائر.

ويمكن للمشككين في البعد الوطني لثورة الأوراس ومشروعها الحضاري التدقيق في اعترافات الاحتمال والمعمرين بخطورة المشروع والثورة**، وهذا ما يجعلنا نفر بوجود محاولة بعث الدولة الجزائرية من خلال إعلان ثورة الأوراس لمشروعها وليس المهم النجاح بقدر ما تهم الفكرة وإيمان أصحابها بها، بل وجرأتهم في إخراج الفكرة من الحلم إلى الحقيقة، في ظل استعمار استيطاني وإن لم تحصل هذه الجمهورية على هيكله ومقر واعتراف المحتل، فقد إفتكت كمبادرة اعتراف المحتل بخطورة المشروع على الوجود الاستعماري وأبانت تطور الفكر السياسي والمسلح لدى الأهالي (الثوار) رغم انعدام الإمكانيات.

وكانت ثورة الأوراس قوية بمشروعها وطموحات ثوارها وباننتشارها، وهو ما يؤكد مرة أخرى بعدها الوطني ويمكن أن نطلق عليها ثورة مشروع الجمهورية، لأنّ الثورة هي إحداث تغيير وهذه الثورة بهذا التوجه برهنت على تطور فكرها المسلح من مجرد مقاومة وردود فعل على التجنيد الإجباري ومصادرة الأراضي إلى الشروع في الإعلان عن جمهورية جزائرية والانفصال عن فرنسا، فهي ثورة كانت تؤسس للجمهورية والاستقلال معا.

أما عدم نجاح الفكر في التجسيد الميداني فيعود إلى ظروفها وإمكانياتها وعدم التفاف كل المناطق حولها، شأنها في ذلك شأن مقاومة الغرب الجزائري ودولة الأمير عبد القادر التي رغم تحقيقها ميدانيا واعتراف الاحتلال بها فإنّ إقليميتها وعدم مؤازرة المناطق الأخرى وعزلتها والخianات في صفوفها ومن جيرانها كلها عوامل عجّلت من نهايتها، وعليه فإنّ هذه الثورة لم تأخذ حيزها في كتابة التاريخ الوطني،

وعوض البحث والتحري وتسليط الضوء عليها بات التهميش والتشكيك في ما يكتب حولها أمرا اعتياديا⁽⁵⁾.

ب- ظروف وأسباب الثورة: شكّلت السياسات الاستعمارية الممارسة عاملا في تهيئة الظروف والأسباب التي أثارت غضب الشعب الجزائري، ما ترتب عنه ردود فعل بحجمها وطبيعتها ومن أهم الظروف والأسباب التي أشعلت لهيب ثورة الأوراس ما يلي:

أولا- المحلية:

1- قانون التجنيد الإجباري المتجدد الذي كان أول الأسباب التي استفزت مشاعر الجزائريين وألهبتها ضد المحتل، فأداروا ظهرهم له ورفضوا أي تسخير تحت رايته أو خدمة له، وهو رفض لا يجعل من الجزائر مستودعا بشريا، تسخره فرنسا في كل حروبها الإقليمية والعالمية، وظل هذا التجنيد متجددا كلما دعت حاجة فرنسا لذلك في حروبها، وهي حروب أقحمت فرنسا نفسها فيها ولم تستطع حسمها لفائدتها، فلجأت إلى الجزائر لتزج بأبنائها في حرب لا ناقة لهم فيها ولا جمل.

وإن ظهر هذا التجنيد عام 1912، فقد عاد عام 1914 ومدد أثناء حروب أخرى خاضتها فرنسا وهو ما أثار مشاعر الجزائريين، فكيف يكون مصيرهم تحت راية دولة مسيحية بدأت بالأمس باحتلالهم، وتطلب اليوم تجنيدهم وخدمة مآربها؟

لذا فإن موقف الجزائريين من التجنيد كان واضحا فلا أحد يرغب في الموت بعيدا عن الوطن وفي ساحة الحرب، أما من جند فلم تكن استجابته اختيارا بل عنوة، وقد جندت فرنسا حوالي 400 ألف جندي وحشدت 80 ألف عامل في المصانع والمعامل الفرنسية⁽⁶⁾، وعليه فإن التجنيد كان الدافع الحقيقي لثورتهم على المحتل عام 1916.

2- تمادي المحتل في سياسة القضم والهضم بمصادرة الأراضي ومنحها للمعمرين واستغلالها في إنشاء البلديات المختلطة ومكاتبها وثكناتها،⁽⁷⁾ وبهذا استحوذت فئة دخيلة على أخصب الأراضي في إطار سياسة استيطانية اعتمدت على الجبروت وطغاة المعمرين.

3- اعتماد إدارة الاحتلال سياسة الملاء والتفريغ بتهجير الجزائريين من أخصب الأراضي خاصة مناطق القبائل النائرة، فتجردهم من قراهم ومنازلهم وأراضيهم مصدر عيشهم ودخلها، وتجبرهم على العيش في مناطق جبلية وصحراوية ونائية، بل وحتى تعمل على نفيهم إلى خارج الوطن إلى كيان وكالدونيا الجديدة، هذا التهجير القصري قابله توطين المعمرين في الأراضي المغتصبة⁽⁸⁾، ومساعدتهم على الاستقرار والاستثمار فيها، وأجبر الجزائريين على العمل في ضيعاتهم كأجراء، وقد استهدفت هذه المصادرة بريكة وعين التوتة وسريانة وبلزمة.

شكّلت هذه الثورة نوعا من الرفض والتخلص من التجنيد الذي فرضته فرنسا على الجزائريين الذين وصفتهم بالجنود الشجعان، لأنهم أراقوا دماهم ببطولة وسخاء من أجلها ولكن فرنسا تنكرت لأقاربهم، فخربت منازلهم تحت عنوان تطهير البلاد من قطاع الطرق، وهذا الجحود الفرنسي ترتب عنه هروب المئات من الفرسان والجنود، وانظموا في مجموعات من شتى الدواوير والأعراش للمقاومة وإذا تمكنت فرنسا من استغلالهم مرة أو مرتين لا يمكن أن تستغلهم للأبد، لذا إمتنع الجزائريون عن تقديم أبنائهم للتجنيد، وقد زاد من مهازل الاحتلال مرسومي 7 سبتمبر 1916 و14 سبتمبر 1916، وهما مرسومين عزّزا الأسر الغنية بإعفاء أبنائها من التجنيد بواسطة استخلافهم، وشراء الأغنياء لأبناء الفقراء وتعويضهم بسعر تراوح بين " 20-30دورو" للكيلوغرام في الشمال⁽⁹⁾.

مما أدى إلى قيام سوق حقيقية للتجارة بالرجال الفقراء، حيث كان المستخلف يبيع بثمن بين 2000-3000 فرنك عام 1916م، ويدفع إلى أسر المجندين، ويستفيد أصحاب هذه التجارة البشرية من الرشاوى على الاستخلاف أو الإعفاءات أو التسريح عن طريق القرعة، أما الراضون لدفع الرشوة فيجندون حتما رغم الإعفاء المشروع، وبهذا عجزت الأسر الفقيرة عن شراء المستخلف لأبنائها أو الحصول على الإعفاء وعلى سبيل الذكر لا الحصر فإنّ بلدية بركة المختلطة كان يطلب لقاء الإعفاء حوالي 20 فرنكا⁽¹⁰⁾، مما اضطر السكان إلى التمرد والثورة⁽¹¹⁾.

4- تمادي إدارة الاحتلال في فرض قانون الأهالي وقوانين نزع الملكية الجماعية أو الفردية من الجزائريين وتفجيرهم ما ترتب عنه سخط الفلاحين وهجرتهم إلى المناطق الجبلية والخارج نحو فرنسا والمشرق العربي.

5- إقبال الجزائريين بالضرائب المختلفة خاصة على الماشية والحبوب والأشجار المثمرة.

6- مصادرة أراضي الأعراس وتجزئتها من أجل إنشاء مراكز للمستوطنين في بركة ومروانة ووادي الماء وسريانة وعين التوتة وفقدان الجزائريين وسائل عيشهم مما أحدث صراعا مع مصالح الاحتلال التي أصبحت تشرف على المياه والغابات والأراضي.

7- حرمان أولياء المجندين من التعويضات المخصصة لهم زاد من تأزم الأوضاع وراح الحاكم العام (ليتسو) في 25 مارس 1917م يستخف بالجزائريين مصرحاً: "أنّ المجاعة التي تهدد باجتياح المنطقة بنهاية الصيف ستدفع بالأهالي حتما إلى التطوع بالجنود والعمال"⁽¹²⁾.

8- اتساع نطاق الاضطهاد والقمع ضد الجزائريين وتوسع حملات التفتيش من طرف الشرطة والدرك والجيش الفرنسي في إطار قانون الطوارئ حتى أثار ذلك الجنرال (مواتي) الذي اشتكى من تمادي جنوده "فتسببوا في ثورة بلزمة".

9- الاعتقالات العشوائية والأحكام القضائية التعسفية ضد الجزائريين وعلى طفلين أحدهما في الثانية عشر من العمر، والآخر في الرابعة عشر بتهمة الخروج عن طاعة القانون⁽¹³⁾.

10- قوانين السخرة القاضية بالعمل دون مقابل في أراضي المعمرين وحراسة الغابات ليلا بحجة حمايتها من الحرائق، وإلا كان على الراضين تحمل بطش وعقوبات مالية من إدارة الاحتلال.

11- الصراع القائم بين الأسر والعائلات الكبرى المدعمة من طرف الاحتلال الفرنسي والتي أرادت توسيع دائرة نفوذها في المال والأراضي على حساب ملاك الأراضي ولعل في مقدمتها عائلة بن قانة وابن شنتوف⁽¹⁴⁾.

12- قوانين جونا من عام 1906م التي منعت الجزائريين من إقامة شعائرهم الدينية ومن أداء فريضة الحج بحجة جلب الأمراض من المشرق العربي، فهذه القوانين الشاذة ضيقت الخناق على المواطنين فألبتهم على الاحتلال.

13- أثر الحرب العالمية الأولى على الجزائريين سلبا وإيجابا، فأما الأثر السلبي السلبي فتمثل في مبادرة فرنسا في اتخاذ تدابير اضطهاديه كحالة الحصار والرقابة وتجديد قانون الأهالي سبعة أعوام أخرى بدءا من صائفة 1914م، وفي وقت كان القناصة الجزائريون في خنادق الحرب يدافعون عنها في معارك شارل لروا وفردان والسوم ولامارن⁽¹⁵⁾، ومع ذلك لم تكثر لتضحياتهم الجسيمة، وحاولت إبقاء المسلمين الجزائريين في معاناتهم الاجتماعية والاقتصادية، أما الأثر الإيجابي فتمثل في اكتساب المجندين الجزائريين خبرة عسكرية وظفوها في مواجهة المحتل أثناء ثوراتهم.

14- ثورة الجزائريين ضد فرنسا في مناطق أخرى مثل انتفاضة بني شقران بمعسكر سنة 1914م، حيث تمرد السكان على التجنيد الإجباري⁽¹⁶⁾، وظهرت بوادر الثورة في تبسة وبجاية ضد المراكز الفرنسية وانتشر الرعب إلى عنابة وسوق اهراس.

15- أخطاء حكام البلديات ورؤساء الأهالي وحراس الغابات في حق المواطنين أثارت حافظتهم مما أدى إلى ظهور الفكر الثوري بالأوراس⁽¹⁷⁾ وغيرها.

16- اتهام المحتل الزوايا خاصة الرحمانية بأنها كانت وراء هذا التمرد، ويبدو أنّ الزوايا لا علاقة لها بالثورة على الأقل في بدايتها، كما أنّ بعض مناطق الثورة مثل بلدية بركة المختلطة الشديدة الاضطراب ليس بها أي زاوية.

17- تدمير وحقد سكان المناطق الثائرة على الاحتلال الفرنسي لأقصائهم من إدارة شؤونهم ومعاملته القاسية لهم، ثم أنعتهم بالتوحش والبربرية، وقد أكد ذلك أوكتاف ديبون المعروف بمحاولته تشويه تاريخ هذه المناطق بإشاعات مغرضة مفادها أنّ الثورة عمل وحشي ضد الحضارة الفرنسية.

ثانيا- الخارجية:

1- اتهام ألمانيا وتركيا وليبيا بتحريض الجزائريين على التمرد والثورة،⁽¹⁸⁾ بحجة اتصال أحد قادة الثورة بتركيا مثلما قام به أحد رموز هذه الثورة (محمد بلحاج بلوذيبي).

2- ظهور المقاومة المغاربية مثل المقاومة الليبية ضد الاحتلال الإيطالي والتي امتد لهيبها إلى مناطق جانت وتاغيت، والتي شملت ثورة محمد بن سعد الله المقراني سنة 1915م، ومعركة مطوس غرب القطر الليبي وثورة المحمدية بالمغرب⁽¹⁹⁾، وبعد عرض مختلف الظروف والأسباب من وجهة نظر الحركة الوطنية الجزائرية والمدرسة الفرنسية الاستعمارية، أعتقد أنّ الأسباب الحقيقية لثورة 1916م تكمن في التدمير الشعبي من الممارسات الاستعمارية وقوانينها الجائرة مثل قانون التجنيد الإجباري، وقانون الأهالي وقانون جونا، وقانون السخرة وغيرها، يضاف له تدهور الأوضاع العامة بالجزائر جراء الإجراءات التعسفية والاستفزازية في حق الشعب الجزائري، مما حرك مشاعر التمرد والثورة ضد الاحتلال الفرنسي .

ث- البعد المكاني والزمني لثورة الأوراس 1916:

بدأت البوادر الأولى للثورة ببلدية بركة المختلطة في 17 سبتمبر 1914 إثر تحرير 34 شابا من بركة ودوار سقانة وسفيان من طرف أصدقائهم وأهلهم ولادوا بالفرار من التجنيد الفرنسي خلال " ح ع 1"، وتكررت حالات الرفض للتجنيد في المناطق المجاورة حتى سنة 1916، وأخذت دوائر الاحتلال في استخدام القوة، وأمام تعنت المحتل وتدمير الجزائريين من التجنيد والخدمة العسكرية دخلت الثورة مرحلة النضج والاستمرار والانتشار بدءا من 8 أوت 1916 ببركة بقيادة العيدون الهيدوق⁽²⁰⁾، وإخوانه منهم: حامد وناس وحبیب حمة بن علي ولهميسي بن العجابي وشباح الطاهر بن برة وميهوبي أحمدية بن القتال وميلود بن الطاهرين القتال وحاجي الطاهر، ودومي بن دومي، وتواصلت الاحتجاجات سنة 1917 وانتقلت إلى دوار متعوك حيث أعلن سكانه بصوات عالي: "نحن لا نبدل أبناءنا وفضل أن نراهم يموتون في الجزائر بدلا من فرنسا"⁽²¹⁾.

ونظرا لتشكّي قوات جيش الاحتلال في إقليم تقرت وبسكرة وطلب الدعم، فنقل إلى المنطقة الجنود والخيالة بدءا من 15 نوفمبر 1915 وأيضا بسبب تحريض الفارين من الخدمة العسكرية لإخوانهم الجزائريين في المناطق الأخرى، وبهذا انتقلت حمى الوعي ورفض التجنيد الإجباري إلى أولاد عوف

وأولاد سلطان، فوسعوا نطاق الثورة لتصبح كالطوفان على المحتل وبهذا انتشر الرعب في مناطق الأوراس.⁽²²⁾

إنّ الفارين من التجنيد اعتصموا بالجبال والغابات وبدأوا يشكلون وحدات صغيرة وتضاعف عدد الثائرين نتيجة الفرار من الجيش الفرنسي خاصة بين 1915-1916م، وكان هؤلاء قد تلقوا تدريباً عسكرياً ومنهم من جلبوا معهم سلاحهم، ومع حلول يومي 10-11 نوفمبر 1916 انتشر لهيب الثورة حتى أبريل وأوائل ماي 1917م، واستمرت تداعياتها إلى غاية 1922م، فالثورة لم تكن وليدة 11 نوفمبر 1916م، كما أنّها لم تنته بذات اليوم، فآثارها استمرت لفترة غير قصيرة إختلف الباحثون في تحديد زمانها.

في حين إمتد لهيب الثورة مكانياً من المنطقة الممتدة من بركة* ومقرة والمسيلة أي من الحضنة وسطيف غرباً، ومن عين التوتة وبلزمة وجبال ششار بالأوراس إلى أطراف جنوب قسنطينة شرقاً إلى بسكرة وحواف الصحراء، وقد تركز لهيبها في مناطق ثلاث هي:

- سهل بركة بالحضنة وسفانة وسفيان ونقاوس وعين التوتة.
- جبال الأوراس الشرقية وششار وتاجنانت وضواحي سطيف.
- جبال فوجوبوعريف بين عين كرشة وخنشلة.

وبهذه عمّت أكثر من 23 دواراً، وعدة بلديات مختلطة ومتعددة الصلاحيات وشملت بركة متعوك ومقرة وعين الخضراء وسفيان وبومقر وأولاد سي سليمان ونقاوس ومروانة ومركونده وأولاد عوف وعين التوتة** وأولاد شليح والشمرة وجرمة والحراكتة وأولاد عمر وولجة وششار وعليناس وزلاطو⁽²³⁾. إنّ النطاق الجغرافي لهذه الثورة قد يبدو ضيقاً مكانياً، وفي الحقيقة أنّ هذه المنطقة كانت نواة لثورة الأوراس في حين نطاقها كان أوسع مساحةً وسكاناً ومن حيث التأثير والانتشار الناتج عنها، وستظل هذه الرقعة الجغرافية نواة الفكر المسلح حتى قيام الثورة التحريرية ويكفيها شرفاً أنّها كانت معقلاً لتنظيم شبه عسكري عرفت بجماعات الشرف، أطلق المحتل عليهم تسمية عصابات الشرف وكان دورهم الضرب بقوة أعوان فرنسا ونصرة الفقراء بتوفير ما يحتاجون إليه، وقد ضمت حوالي سبعمائة شخص، وهي التي هاجمت برج "مكتمهون" عين التوتة.⁽²⁴⁾

بل أنّ هؤلاء الثوار هم من قاموا بحماية زعماء الحركة الوطنية، أما فيما يتعلق بأبرز زعماء ثورة 1916م، فالأسماء عديدة ولم ترتبط بالزعيم أو القائد الأوحده بل بقيادة جماعية بوصفها ثورة شعبية ومن أمثلة مجاهديها في منطقة بركة وضواحيها: العيدون الهيدوق*** بن أحمد بن العيفة، وحامد وناس وحبیب، حمة بن علي لهميسي بن العجابي، وشباح الطاهر بن برة، وميهوبي أحمدية بن القتال، وميلود بن الطاهر بن القتال، وحاجي الطاهر، ودومي بن دومي بالإضافة إلى زعماء وطنيين من عين التوتة وبلزمة ومروانة وتاجنانت ومن أبرزهم: علي بن أحمد بن زلماط**** وشقيقه مسعود وأحمد بوهنتالة بأولاد عوف، ومحمد بن النوي من منطقة عين التوتة، ومن متليلي وتيلاطو والقنطرة والوطاية، ومحمد بلحاج بلوذيبي، والثائر عمر بن موسى ورفاقه منهم: علي بن محمد الطاهر، وعقون الصخراوي، وحمو بن حمنة، وجمعي السعيد بن حسين، في جبل مستاوة وشللع، ومنطقة مروانة ووادي الماء وبلزمة يضاف إليه المجاهد الصالح بن محمد بن أمزيان وبلقاسم بن زروق في جنوب الأوراس ومشونش.

أمّا أسماء الزعماء التي أوردتها هم من أطروا هذه الثورة بمناطقها و ذكرت بعضهم على سبيل المثال لا الحصر، ونأمل أن يولي الباحثين في كتاباتهم ومقالاتهم هذه الشخصيات عناية تليق بدورهم

الوطني وبإمكانيات محدودة واجهوا احتلالا استيطانيا، ومن خلال هذه القافلة من الأسماء التي أطرت ثورة 1916م، يتبين أنّ هذه الثورة لا ترتبط باسم معين، وقيادتها متعددة بتعدد المناطق والجهات الثائرة ونظرا لتضامنها، ووحدتها فهي قيادة جماعية ووطنية، وهذا ما يثبت مرة أخرى البعد الوطني للثورة القائم على المسؤولية والقيادة الجماعية أطرت الثورة بحس وطني تحدوه شجاعة وحكمة وتبصر، وكان هدفها وطنيا ولم يكن شخصي أو قبلي، إذ قامت الثورة بسبب التجنيد الإجباري ومصادرة الأراضي والتعسف والقمع وهي معاناة يومية ووطنية، عاشها الجزائريون أثناء الاحتلال، وثاروا من أجل التخلص من مظالم المحتل وتحرير الأرض والعرض معا، فزعة التحرر حالة عامة ووطنية، ولأجلها إنتفض الجزائريون عبر العصور ولم تكن بدعة ضد فرنسا وإنما كانت التقليد المتجدد في نفوس الجزائريين الأحرار.

ت- نتائج الثورة:

لقد ترتب عن هذه الثورة عدة نتائج على المدى البعيد والقريب وعلى الشعب الجزائري والحركة الوطنية والاحتلال الفرنسي وهذه النتائج والآثار لم تكن في مجملها نقمة وبلاء بل كانت في بعض جوانبها نعمة ورخاء، ويمكن إبراز أهم نتائج الثورة على النحو التالي:

أولا- النتائج السلبية:

1- الخسائر البشرية و المادية التي لحقت بالجزائريين حيث سقط العديد من الشهداء برصاص المحتل و مقلسته.

2- هجرة الجزائريين الفردية والجماعية إلى المناطق النائية والجبلية وإلى خارج الوطن مثل المشرق العربي وبلدان المغرب العربي وإلى أوروبا خاصة فرنسا وفي المقابل تهجير الأوربيين إلى الجزائر وهذا النوع من الهجرة السلبية التي مارستها فرنسا باعتمادها سياسة الملاءم والتفريغ الاستيطانية ترتب عنها تفكك المجتمع الجزائري وظهور فئة مستوطنة ودخيلة.

3- نفي العديد من الجزائريين من قراهم ومدنهم إلى مناطق بعيدة داخل الوطن وتلقي بعضهم أحكام مختلفة كالسجن المؤقت والإعدام على غرار سجن العيودن الهيدوق ونقله من بريكة إلى سطيف والحاج محمد بن بلوذيبي **** الذي نفي من سقانة إلى سعيدة حتى وفاته هناك، وسجن محمد بن أحمد بوهنتالة في سجن باتنة حتى وفاته، ونفي الشيخ محمد بن السعيد رحمانى أربع سنوات إلى وهران، ونفي أحمد جاب الله إلى كاليدونيا الجديدة، وحكم على محمد بن علي بن النوي بالإعدام رميا بالرصاص رفقة ثلاثة عشر من المجاهدين أمام الملاء بسوق عين التوتة في فيفري 1917م، وهذه الإجراءات والأحكام التعسفية سلّطت على كل المناطق الثائرة وزعمائها لزرع الخوف في نفوس الجزائريين، وحتى لا يهددوا مصالح فرنسا مرة أخرى.

4- مصادرة أراضي الجزائريين التي هي مصدر دخلهم وعيشهم،⁽²⁴⁾ فتحول بعضهم إلى أجراء لدى المعمرين أو عاطلين عن العمل.

5- تزايد نفوذ الفئة المستوطنة اقتصاديا وتجاريا وسيطرتهم على الأراضي الخصبة والعقارات والمبادلات التجارية والأسواق.

6- إطلاق الاحتلال العنان لإصلاحاته التضليلية منذ سنة 1919م لذرّ الرماد في الأعين، وفي إطار ترتيبات التهدة، وهو ما أقرته لجنة التحقيق الفرنسية بعد ثورة 1916.

ثانيا- النتائج الإيجابية:

- 1- زوال عقدة الخوف من المحتل وعدم الامتثال إلى قوانينه الجائرة مثل قانون التجنيد الإجباري.
- 2- نمو الوعي السياسي والثوري لدى الجزائريين وعودة الفكر المسلح للأذهان كوسيلة لمقاومة المحتل.
- 3- هجرة الجزائريين إلى فرنسا وغيرها من الأقطار شكّلت بيئة خارجية لميلاد بعض تيارات الحركة الوطنية المناهضة للاحتلال وهو ما يثبت الاستمرار والامتداد الخارجي لنضال الجزائريين ضد المحتل الفرنسي، وفي مقدمتها حركة الأمير خالد التي نتج عنها مختلف بروز أطراف عدة من تيارات الحركة الوطنية الجزائرية خاصة الاتجاه الاستقلالي الذي سيظل أحد أهم روافد الفكر المسلح والتحرر.
- 4- ظهور تنظيمات مسلحة بعد الحرب العالمية الأولى ومن أهمها "الكارنا" وانطلاق النضال السياسي والسلمي الذي قادته تيارات الحركة الوطنية ومشاركتها في انتخابات المجالس وتقديم العرائض والمطالب وإرسال الوفود إلى فرنسا الاحتلال، ومحاولة تدويله للقضية الوطنية عام 1919م بتقديم عريضة الأمير خالد للرئيس الأمريكي "ويلسون"⁽²⁵⁾.
- 5- إعلان الجزائريين بيان ثورة في 26 أبريل 1916 على لسان المجاهد العيودن الهيدوق مشروع "الجمهورية الجزائرية" والتحرر السياسي والعسكري من الاحتلال الفرنسي لأول مرة، وهذا ما يؤكد البعد الوطني والمشروع الحضاري الذي حملته الثورة، وتبلور الفكر السياسي وبداية تداول مفاهيم جديدة على غرار مدلول الجمهورية أو الجمهوريين (الروبوليكان)، وهذا يؤسس لاتساع الأفق السياسي لقادة الثورة وهي دلالة واضحة على البعد الوطني والبعد الفكري المسلح والسياسي لما قام به المجاهدون آنذاك.

الخاتمة:

- ومجمل القول فإن هذه الثورة هي نتيجة تراكمات جراء السياسة الاستعمارية المنتهجة وقوانينها التعسفية والاستفزازية، ويمكن أن نقر في نهاية هذه الورقة البحثية النتائج التالية:
- إنّ منطقة الأوراس بامتدادها وأبعادها الواسعين والطابع المورفولوجي المتنوع والمعقد، صف له كثافة السكان وطبيعتهم، المتميزة بالنشاط وتقديس أرض الأجداد والحرية، وكلها عوامل مثّلت صعوبات في طريق الاحتلال عبر مختلف الفترات التاريخية التي مرت بها الجزائر.
 - السياسة الاستعمارية المطبقة في الأوراس كانت مجحفة بسبب مصادرة ممتلكاتهم، والاستبداد والهيمنة، والتفجير والتجهيل وترتبت عنها آثار وخيمة على الأهالي، مما أثارت سخطهم ضد فرنسا، وكان لقانون التجنيد الإجباري أثره على نفسية الأوراسيين، لذا رفضوه وفضلوا الهجرة والاعتصام بالجبال والتمرد والثورة.
 - سخر الاحتلال من الأهالي "الباشاغوات، القياد، وأعوان إدارة، والطرق الصوفية" كواسطة لمساعدته في تسيير شؤون الأهالي، فأنحرفوا واستغلوا مناصبهم، وكانوا عبئا كبيرا على الأهالي، وغاب دور تلك الفئات أو كان سلبيًا وعلى سبيل الميثال وظّف الصراع بين الأسر الكبرى في الأوراس حول النفوذ والمال لفائدته مثل صراع عائلتي بن قانة وبن شنتوف حول إدارة منطقة الأوراس لفائدة مصالح العائلتين ومصالح الاحتلال فأضرّ بالحياة العامة لسكان المنطقة.
 - حوّل المحتل بعض الطرق الصوفية من ذوي النفوس الضعيفة في الأوراس كأعوان وأدوات طيّعة خدمة لمصالحه مما حجب دورها في تحريك الثورات.

- إن الثورات والانتفاضات المتلاحقة في الأوراس كانت نتيجة حتمية لتركيز الاحتلال عليها وكان لذلك ثمنه الباهظ، وجعل الأوراس قلعة من قلاع المقاومة والثورة التي تركت صداها الإقليمي والدولي.
- استهدف النظام الاستعماري الفرنسي مصادر عيش السكان وإحداثه تغييرات عميقة وفارقة في الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للمنطقة الأوراس فأثار سكانها فشقوا عصا طاعته وهددوا مصالحه.
- أن ثورة 1916م لم تفشل بصفة مطلقة ومثل هذا الرأي إجحاف وقصر نظر، فهي وإن لم تحقق الاستقلال، إلا أنها قادت إلى تمرد وعصيان ولم تستكن لقوانين المحتل وقيوده وأجبرته على مراجعتها وتعديلها، فكانت أكبر تحدي في وجه المحتل.
- أن ثورة الأوراس رد فعل تلقائي ووجب أن تحجم أحداثها لا أن تقزم، وهذه رسالة الباحثين لإنصاف دور شهداءها وتبيان أسبابها وأهدافها ومواقف وفكر أصحابها.
- إن نتائج الثورة كانت متنوعة بعضها سلبي والبعض الآخر إيجابي على الحركة الوطنية، والشعب الجزائري حيث دخلا مرحلة جديدة من النضال السياسي العلني والعمل المسلح السري المتواري خلف التيارات السياسية والجمعيات والتنظيمات.
- إن الغموض الذي بات يكتنف الوقائع التاريخية لثورة 1916 يعود إلى نسيان شبه مطلق وغياب كتابة التاريخ الرسمي حول تلك الثورة.
- أن ثورة 1916 تعتبر ثورة حقيقية بالنظر للعوامل التي دفعت السكان لإشعال فتيلها واستهدافها مراكز المستعمر، وقد حاول المحتل نشر دعاية وسط السكان على أن الثورة مؤامرة حكمت من طرف الأتراك والألمان لضرب فرنسا، و اللجوء لاستغلال الزوايا بترويج فكرة أن الاستعمار قضاء وقدر، أو كما نعتها مفكر الحضارة مالك بن نبي " القابلية للاستعمار".
- إن ما قام به الثوار في ثورة الأوراس دال على النضج واتساع الأفق رغم صعوبة الظروف والإمكانيات وضيق حظوظ النجاح، ولكن إعلان قيام الجمهورية الجزائرية كان مشروعاً جريئاً يهدف إلى الاستقلال والانفصال عن فرنسا، وميلاد سيادة قنينة بالجزائر أو على الأقل في مناطق انتشار الثورة مرحلياً، ما يجعل تقاطع الفكر السياسي والمسلح ممكناً بين ثورة الأوراس ومقاومة الأمير عبد القادر فيما يخص مفاهيم السيادة والدولة.
- أن تاريخ ثورة 1916، لا يمكن طيه أو نسيانه نظراً لامتدادها عبر إقليم الأوراس فقد تكون هي ثورة الفاتح نوفمبر التي تأجلت إلى غاية سنة 1954.
- إن المراجع والوثائق المتوفرة حول تلك الثورة تبين تجنيد فرنسا لعدد كبير من قواتها و فيالقها، واستخدامها لطائراتها، وتؤكد بأن ما قام به السكان يعتبر ثورة بمعناها الحقيقي على غرار الثورات التي اندلعت قبلها في عدة مناطق من التراب الجزائري.
- وجود وقائع مفقودة في سلسلة أحداث الثورة، على غرار بعض قادة الثورة و أسبابها الحقيقية بتلك المناطق وكيف يمكن الاصطلاح عليها خاصة بعد أن تداولها البعض بثورة أولاد سلطان والبعض الآخر ثورة بريكة أو ثورة 1916 وغيرها من التسميات، ويمكن تسميتها بالثورة الوطنية 1916م، أو ثورة الأوراس 1916م، أو الثورة الجمهورية 1916م.
- أن الثورة مفهوم معقد يتمحور حول الأسباب والدوافع والنتائج، وما حدث بمنطقة الأوراس سنة 1916 يعتبر ثورة وطنية وشعبية بمفهومها ومعناها الحقيقي، وانطلاقها كان بوعي وشجاعة أهالي بريكة وعين التوتة وبلزمة، وعلى مفهومها الشامل الأوراس الغربي.

البعد الوطني لثورة الأوراس 1916 ومشروع الجمهورية الجزائرية

- عرفت منطقة الأوراس ظاهرة القادة والزعماء الوطنيين والثائرين الذين أنعتهم بالخارجون عن القانون واللصوص وقطاع الطرق، في حين تبين بطلان ادعاءاته وظلمه وأثبتوا نضجهم ووطنيتهم وتضحياتهم.
- تعتبر ثورة الأوراس امتدادا للمقاومة الشعبية المسلحة وأرضية أولية للمقاومة السياسية التي عرفها الجزائر قبل وبعد الحرب العالمية الثانية وانتقالا إلى الكفاح المسلح والثورة التحريرية، وقد حافظت على الضمير الوطني الحيّ للأمة ومثلت استمرارا للوجود الجزائري وحركة المقاومة التي نصبت الأوراس وما جاورها قلعة للعمل التحرري في لاحق الأيام.
- إنّ ثورة 1916م ثورة شعبية وبقيادة جماعية ولم ترتبط باسم وعائلة أو زاوية أو جهة وقد استمرت حتى سنة 1917م، فالثورة المصرية سنة 1952م وقعت في "4أيام" وبمدينة واحدة تمت فيها محاصرة قيادة الأركان ومبنى الإذاعة وقصر الملك ولم تسقط قطرة دم واحدة، ومع كل ذلك تنسب إلى الوطن وعليه فلكل ثورة خصوصيتها ومعطياتها لكنّها لا تفصلها على الوطن.

الهوامش:

- * ابن منظور أبو الفضل جمال الدين ابن، 2003 م، لسان العرب، ج 3، دط، دار صادر، بيروت، لبنان.
- R.R. Palmer and Joel Colton, A History of the Modern World (5th Ed. 1978), p. 341
- Jean-Pierre Bardet, Autour du concept de Révolution: Jeux de mots et reflets culturels, In: Histoire, économie et société. 1991, 10e année, p4.
- 1- نور الدين بن قويدر، مسيرة الفكر المسلح بين 1830-1954، دار هومة، الجزائر، 2017، ص 13.
- 2- شهادة أحمد لعمش بن النايلية إبنة العيدون الهيدوق سنة 1979م في منزله بضواحي بريكة.
- 3- مقابلة شخصية مع العيدون عبد السلام في مكتبة بلدية بريكة يوم 11 نوفمبر 2016م وهو أحد أحفاد و الهيدوق وباحث في التاريخ الوطني.
- 4- شهادة النايلية إبنة الهيدوق قبل وفاتها سنة 2016م بمنزلها ببريكة.
- ** ينظر إلى:
- revubatnainfo, naissanceD, une premier republique, Guillet 2011, Eco De Constantine, Genvrier 1917
- 5- ينظر إلى التقرير السياسي والاجتماعي إكتاف ديبون سنة 1916، وأيضا للتقرير العسكري الفرنسي فريدون والذي وقع في حوالي 453 صفحة، وينظر عبد الله الشافعي، ثورة الأوراس، ص 386، وينظر:
- Ageron CH.R- Les Trouble insurrectionnels du sud Constantinois novembre 1916 janvier - 1917, Depont: op.cit, p 47.
- 6- يحي جلال، السياسة الفرنسية في الجزائر (1830-1920)، دار المعرفة، 1959، ص 274.
- 7- مجلة الأوراس، ثورة الأوراس، العدد 2، سبتمبر 1987، ص 12.
- 8- يحي جلال، المرجع السابق، ص 274.
- 9- مجلة التراث، المرجع السابق، ص 59.
- 10- مسعود عثمانى، أوراس الكرامة أمجاد وأنجاد، دار الهدى للطباعة، الجزائر، 2008، ص 198.
- 11- عبد النور غرينة، الأوراس في الكتابات الفرنسية إبان الفترة الكولونيالية، باتنة، 2009، ص 33.
- 12- نفسه، ص 34.
- 13- مسعود عثمانى، المرجع السابق، ص 123.
- 14- عمار هلال، ثورة الأوراس 1916، جمعية أول نوفمبر، باتنة، 1996، ص 232.
- 15- عمير اوي حميدة، محاضرة في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى عين مليلة، 2004، ص 159.

- 16- عبد الله الشافعي، ثورة الأوراس، جمعية أول نوفمبر، مطبعة عمار قرفي، باتنة 1996، ص 67.
- 17- عبد الحميد زوزو، الأوراس أثناء فترة الاستعمار الفرنسي، دار هومة، الجزائر، 2009، ص 54.
- 18- ابراهيم مياسي، الاحتلال الفرنسي للصحراء الجزائرية 1837-1939، دار هومة الجزائر، 2005، ص 27.
- 19- شهادة عيسى العيدون في 1976م بمنزل أقاربه وهو أحد أبناء الهيدوق السبعة وتوفي أواخر الثمانينيات وكان أحمد ابن الهيدوق من بين الشباب الذين رفض الهيدوق وإخوانه تجنيدهم وانضم إلى جانب والده في ثورة الأوراس.
- 20- tome 2, presse AGERON C.R : les algériens musulmans et la France, 1871-1919, 821. universitaire de France 1968,
- 21- دومنيك فارل، معركة جبال النمامشة (54- 1962) تر: مسعود حاج مسعود، دار القصة النشر، الجزائر، 2008، ص 571.
- *** بريكة: تقع غرب ولاية باتنة وتبعد عنها ب 89 كلم ويحدها من الشرق بلدية سقانة ومن الغرب بلدية عزيل عبد القادر ومن الشمال بلدية أولاد عمار والجزار ومن الجنوب بلدية بيطام، كانت نواة ثورة الأوراس 1916م، يوجد بها السجون والتوجد بها منشآت عسكرية واقتصادية منذ الاحتلال الفرنسي مثل: سد الكولاس المتواجد بطريق الجزائر والثكنة بطريق سطيف والمطار العسكري بطريق بسكرة .
- **** عين التوتة: تقع في منطقة الأوراسيين ولاية باتنة وبسكرة، كانت تسمى سابقا هوربورغ (1872) ثم ماك ماهون (1881)، و في عام 1971 أصبحت تسمى عين التوتة. وهي جزء من ولاية باتنة، التي تبعد عنها ب 35 كم، كانت من منابع الثورة الأوراسية 1916.
- 22- فتيحة معمري، مظاهر الولاء وعدم الاستقرار في الأوراس إبان الفترة الكولونيالية 1900- 1930، رسالة ماجستير، جامعة باتنة، 2012م، ص ص 86-94.
- 23- عبد الحميد زوزو، الأوراس أثناء فترة الاستعمار الفرنسي، المرجع السابق، ص 12.
- ***** العيدون الهيدوق. أحد قادة ثورة الأوراس عام 1916م بمنطقة بريكة، من مواليد سنة 1875 ببريكة وتوفي 1922م، أما عن ابنه العيدون أحمد بن الهيدوق فقد ولد حوالي 1898م وتوفي سنة 1948م عن عمر ناهز سن 50 سنة في ظروف عادية ببريكة، ولم يتجند تحت الراية الفرنسية لرفض والده الهيدوق لذلك.
- ***** مسعود بن زلماط: ولد سنة 1894 بدوار زيلاطو من أحمد بن زلماط وعائشة بنت زروال و ينتمي إلى قبيلة أولاد سعديّة، وهو بطل شعبي عاش في منطقة الأوراس وكان راعيا للأغنام والماعز، ثار ضد الاحتلال الفرنسي لكثرة مظالمة، وكان من أبرز قادة ثورة الأوراس ومثالا للتضحية والنضال، أما عائلة بن زلماط تقوم بصناعة الفضة والبارود وبعض الأسلحة التقليدية وقد شمل نشاط مسعود بن زلماط جبال شرق الأوراس وعين مليلة وقايس، أريس، خنشلة، حيث تلقى دعم السكان وحكمت عليه محكمة باتنة بالإعدام ، ينظر إلى: A.O.M. Boite G.G.A. 8X9 a 23 étude par le capitaine , petignot Banditisme aupays Chaouia . p 78 .
- ***** محمد بلحاج بلوذيبي: ولد بمشته متليلي حوالي 1870 م بدوار تيلاطو، والده هو النوي بن بلقاسم وأمه مسعودة بنت أحمد لها ولدان، كان شديد الحماس والنشاط، وكان يقطن بدوار نقاوس ثم انتقل عام 1898 م مع عمه بن علي عبد الله إلى متليلي، كان فارسا متميزا لأولاد سلطان، تلقى التعليم القرآني على يد الشيخ بن أحمد من بريكة، وعمل في عربة نقل بين باتنة وبسكرة وفي سنة 1913 عاد إلى متليلي وبدأ نشاطه ضد المعمرين مع الإخوة لوصيف وأصبح هو ورفاقه ملاحظين من طرف الإدارة الاستعمارية، والتحق به الفرسان الفارين من ثكنة الصباحية ببسكرة والكثير من المتطوعين، وامتد نشاطه إلى متليلي والقنطرة وسقانة، وألقي عليه القبض ونفي إلى سعيدة، ينظر إلى تقرير:
- Depontop. cit, p46.
- 24- محمد الطيب العلوي، مظاهرة المقاومة الجزائرية 1830-1954، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2007، ص 49.
- 25- عبد القادر خليف، محطات في تاريخ الجزائر المجاهدة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2016، ص 71.

البعد الروحي لشعيرة الصيام والأعياد الدينية في مجابهة السياسة الاستعمارية 1954-1919

The spiritual dimension of fasting and religious occasions in the face of colonial politics through the réformiste press 1954 -1919

الطاهر إبرير* د/ بنادي محمد الطاهر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة محمد خيضر بسكرة
مخبر الانتماء: التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة - الجزائر
taharbenadi07@gmail.com ibriteher@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/05 تاريخ القبول: 2020/11/21

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى معالجة تأثير المناسبات الدينية الإسلامية في الحفاظ على مقومات الهوية الوطني، ومجابهة السياسة الاستعمارية التي أدركت انه لا يمكن أن يكون استقرار سياسي في الجزائر، إلا بإجراء تحول ديني إذا لم يكن إلى المسيحية فليكن إلى الانحلال والتميع، فالمؤسسات الدينية قد شكلت عائقا أمام مطامع الإدارة الاستيطانية فشنت عليها حربا صليبية إلى جانب حربها الاستعمارية، وحولت معظم المساجد إلى كنائس وتكنات عسكرية، وجعلت من المناسبات الدينية الإسلامية أيام عادية. لقد شكلت الحياة الروحية والدينية بالفترة الاستعمارية للجزائريين منعرجا حاسما في الحفاظ على هويتهم وتماسكهم وعلى رأس تلك المقومات مسألة الأعياد والمناسبات الدينية الإسلامية. **كلمات مفتاحية:** شعيرة الصيام والأعياد الدينية الإسلامية؛ السياسة الاستعمارية؛ الصحافة الإصلاحية.

Abstract:

The Islamic religion is the main pillar in the life of Algerian society, therefore, French colonialism made it the main objective and subdued it to all kinds of distortion, and this Wrapping around the Islamic religion may be an obstacle to the ambitions of the colonial administration, for that France, along with its colonial war, launched a Crusade, turning most of the mosques into churches, military barracks and sanatoriums, And Religious holidays to normal days.

The religious life of the colonial period of Algerians has been a strong bond in maintaining their identity and history, because colonialism tried to undermine the factors of their cohesion, when he failed to realize his colonial project he tried to transform their cultural and spiritual destination.

Keywords: Feasts And events Religious؛ Politics Colonialism؛ the movement Reformist.

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

لقد عملت الإدارة الاستعمارية على محاربة كل عوامل الوحدة والترابط بين الجزائريين، زيادة على هذا راقبت التعليم الديني والزوايا وحددت الشروط لإنشاء المدارس القرآنية وأغلقت الكثير منها، مما أدى إلى انتشار الجهل والامية بينهم وانهايار مستوى التعليم واللغة العربية، كما راقبت رجال الدين والعلماء والفقهاء واضطرتهم للهجرة خارج البلاد، وفرضت رقابة على مناسك الحج وحددته برخصة، ولم تكثف بهذا فكونت طبقة رسمية من رجال الدين الموالين لها، وأوكلت إليهم إدارة المساجد والمرافق الدينية والأوقاف وألزمهم بالتعاون مع إدارات الشرطة والجيش الاستعماري ضد إخوانهم من الجزائريين، كما فعلت عملية التنصير بكل وسائلها خاصة في المناطق المعزولة، ونشرت البدع والخرافات البالية بين الجزائريين من خلال تشجيع الزوايا المنحرفة وتحجيم دور الزوايا الأصيلة التي رفضت التعاون مع الاستعمار.

من هذا الطرح نورد الإشكالية الآتية:

- إلى أي مدى قد ساهم البعد الروحي لشعيرة الصيام والأعياد الدينية الإسلامية في مجابهة السياسة الاستعمارية من خلال الصحافة الإصلاحية؟

كما واصلت فرنسا أعمالها القمعية بإصدارها عدة قوانين ومراسيم منها قرار 25 جوان 1911 القاضي بتأسيس اللجنة الوزارية للشؤون الإسلامية، وأوعزت إلى رجال الدين الموالين لها بتكوين لجان دينية لتحل محل اللجان الراضية لمسيرة الطرح الاستعماري في الجزائر من خلال استحداث لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية الكبيرة سنة 1941، وألحقت الأعياد والمناسبات الدينية الإسلامية بلجنة تنظيم شؤون الحج لتسهيل عملية تسييرها وطمس معالم خصوصيتها الإسلامية.

1- رمضان ومكانته الاجتماعية والدينية في ظل السياسة الاستعمارية:

1-1- الاهتمام برمضان وتوحيد المناسبات الدينية: يعد ترقب الهلال ورؤيته في نهاية شهر شعبان وبداية رمضان من الأمور التي يهتم لها الشعب الجزائري، وهي من بؤادر الخير لمكانته الاجتماعية والدينية في قلوب الناس، ورؤيته تعد إعلاناً عن بداية مناسبة اجتماعية عظيمة للأمة الإسلامية قاطبة والجزائر بصفة خاصة، لهذا خصصت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مكاتب تتبع قدوم هذا الشهر الفضيل رغم قلة الوسائل وصعوبة الاتصال والتواصل، ومع ذلك فقد استطاعت المحافظة على القيمة الروحية لهذا الشهر الفضيل وتحقيق وحدة الأمة الجزائرية بتوحيد بداية الصيام ويوم العيد، وجاء في هذا الصدد بالعدد الخامس في جريدة الصراط السوي بتاريخ 25 ديسمبر 1933 مقالا يفسر كيفية تتبع ثبوت الرؤية ما نصه «وقد كان مكتب رئاسة الجمعية قد خاطب رؤساء شعبها بالقطر كله، في العناية بالرؤية كما نشرناه بعدد مضى من هذه الجريدة»¹.

كما عاتب صاحب المقال جريدة النجاح على عدم ذكر فضل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الاعتناء بهلال رمضان، من خلال الأخبار التي نشرتها وادعت أن الفضل يعود إليها في إعلان قدوم شهر الصيام وتكوين لجنة خاصة لهذا الغرض، والتي أنكر وجودها وبين الكيفية التي يتم بها الإعلان عن بداية الصيام، فمجرد رؤيته من طرف العُدول يتم إبلاغ الشعب التابعة للجمعية والتي تبقى أبوابها مفتوحة على مدار الساعة وتسخر لذلك خطوط هاتفية، وبعد الإبلاغ عن رأيت الهلال تُعرض على القاضي الشرعي القريب من المكان، الذي يتحرى بدوره في الأمر عن طبيعة الأشخاص الذين أعلنوا رؤيته وأخلاقهم، وبعد أن يتم ذلك تحرر وثيقة الثبوت، وترسل إلى مقر رئاسة الجمعية، وبعدها تعلن هذه الأخيرة عن بداية

شهر رمضان بكل الوسائل المتاحة من جرائد وخطوط هاتفية وتسخير المداحين في الأسواق لإعلان هذا الخبر، كما تُنصب محاكم شرعية بكامل القطر الوطني يرأسها في العاصمة القاضي محمد بن الساسي حسب صاحب المقال².

يتخلل في الكثير من الأحيان اجتماع الناس بالعلماء في مثل هذه المناسبات إلقاء دروس الوعظ والإرشاد لتعميم الفائدة على الحضور، في انتظار إعلان بداية الصيام وتحريير وثيقة ثبوت الرؤية حسب المذهب المالكي، الذي يحدد ثلاث مواطن لدخول شهر رمضان، الشرط الأول رؤية العدول لهلال رمضان، والثاني هو رؤية الجماعة المستفيضة أو بكمال شهر شعبان، إن غمت الرؤية لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر «إذا رأيتموه فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، فإن غم عليكم فاقدروا له» وفي رواية أخرى «فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»، والتقدير بمعنى الإتمام³.

لقد كانت مجهودات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تتميز بالشمولية وبعدها المغربي في توحيد أيام المناسبات الدينية، وبصفة خاصة مسألة بداية الصيام ورؤية الهلال، وتوحيد أيام الأعياد ويوم عرفة بين مختلف أقطار المغرب العربي، وشكلت كتابات الجرائد الإصلاحية أبرز الركائز في هذا الصدد من خلال دعوتها كل المهتمين بهذا الجانب والمواطنين بان يترقبوا هلال رمضان، بعد الدعاية الاستعمارية التي كانت تروج لخلق الأقليات العرقية في الجزائر من خلال تركيزها على المسائل الدينية والاختلافات القائمة فيها بين مختلف المناطق عبر الوطن، إذ كتبت في سنة 1928 بعض الصحف التابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين عدة مقالات تحث فيها كل المغاربة على أن يقطعوا الشك والاختلاف في ثبوت الرؤية، ونشرت معلومات فلكية تحدد نطاق بداية شهر شعبان، ففي تونس قد حددته يوم الاثنين 30 رجب 1346 هـ الموافق 23 جانفي 1928م وموقع طلوع الهلال بعد الغروب وتوقيتته لتسهيل عملية الرصد والرؤية، وفي الجزائر وفاس كان الاختلاف في موقع طلوع الهلال والتوقيت الذي تكون فيه الرؤية متاحة، والملاحظ أن المعلومات الفلكية التي نشرتها جريدة الشهاب في العدد الثالث الخميس 26 رجب 1346 هـ الموافق 19 جانفي 1928 كان الهدف منها توحيد يوم الصيام وضرب الدعاية الاستعمارية، التي كانت تروج إلى أن الاختلافات القائمة راجعة إلى التباين في التوجهات الفكرية والسياسية والدينية بين مختلف شعوب المغرب العربي⁴.

في الواقع كانت الدعوة لترقب شهر شعبان في كامل الأقطار المغربية تهدف إلى إثباته شرعا، وهلال شعبان لم يكن مقصودا لذاته وإنما هو وسيلة للصيام بإتمام العدة الخاصة بهذا الشهر أو ثبوت الرؤية، وعليه يمكن تجنب الاختلاف بين القضاة الشرعيين والأئمة والمدرسين في إثبات يوم الصيام، ويرجع هذا الحراك الإصلاحي إلى أهمية المناسبة ومكانتها الاجتماعية في نفوس المسلمين⁵، كما أن الأقطار الإسلامية كلها دار واحدة فحيثما ثبتت الرؤية قامت بذلك الحجة على الجميع، وتعلق بهم الحكم صوما وإفطارا، ولا عبرة بما هو شائع من اختلاف بين تلك الأقطار، فالإعلان عن رمضان يكون من طرف القاضي الشرعي بشرط أن لا يكون القاضي نفسه مسلوب الحرية والعدالة⁶.

لقد شكل توحيد يوم الصيام والإفطار هاجسا قويا لدى مسيري شعب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في تلك الفترة، لأنهم قد أدركوا مجهودات الاستعمار في تشتيت رأي الأمة وتفريق شملهم، ولذا دعا أحد أعضاء فرع الجمعية بتبسة بتاريخ 12 ماي 1952 كل القائمين على مدارسها ورؤساء شعبها وكل العدول من الأمة الجزائرية أن يترقبوا هلال رمضان، ووضعت تحت تصرفهم ثلاث مكاتب

رئيسية في وهران والعاصمة وقسنطينة، وأعطى توضيحات في هذا الصدد بخصوص الكيفية التي يتم بها الصيام فقال: «فإذا كانت الرؤية في الجزائر فإنها تجري بما تقتضيه هذه المناسبات من إجراءات، وإذا كانت الرؤية من خارج الوطن فوجب الصوم على صوم القطر الإسلامي الذي له قضاة شرعيون معينون من طرف السلطة الشرعية كمصر وتونس والمغرب، فإن اتفقوا على رؤية واحدة وجب علينا الصوم، وإن اختلفوا فنحن مع الأغلبية لا مع الواحد منهم، وإن لم يتفقوا تبعنا أقرب القضاة إلينا وهو قاضي تونس»⁷.

1-2- خصوصية الشهر الفضيل وطابعه الاجتماعي: يختلف شهر رمضان عن بقية المناسبات الدينية الأخرى لمكانته الاجتماعية وفضائله بين المسلمين ويقوم القائم على الشؤون الدينية بإبلاغ السلطات الإدارية الاستعمارية ببدء شهر رمضان المبارك حتى تسمح بتعيين أحد الجنود الفرنسيين بمراقبة عملية ضرب المدفع لشهر رمضان⁸، كما تعد هذه المناسبات فرصة لتهديب النشء بإحياء الحفلات الترفيهية، وكانت شُعب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تحرص على هذا، فقد قامت جمعية الشبيبة الإسلامية بتنظيم ثلاث حفلات بتاريخ 27 ديسمبر 1935م، اثنان منها تم تخصيصهما للنساء بإشراف معلمات الجمعية، وخاطبهم الطيب العقبي بهذه المناسبة وكانت قاعة لالير (lalir) بالعاصمة مقرا لهذا الاحتفال، أما الحفلة الثالثة فخصصت للرجال بالمسرح البلدي حضرها جمع غفير من رجال الإصلاح، وألقى فيها رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين محاضرة حثّ من خلالها الشباب الجزائري على التمسك بمقومات الهوية الوطنية والدين الإسلامي، وإحياء اللغة العربية، وتبعه الطيب العقبي بمدخلة أكد فيها واجبات المسلم نحو دينه ووطنه، وشارك بهذه المناسبة أحمد توفيق المدني وألقى كلمة بالمناسبة، كما ساهم أيضا محمد العيد آل خليفة بقصيدة شعرية تصب في نفس النهج، وانتقل هذا الاحتفال لنادي الترقى في اليوم الثاني وشارك الحضور بعض الأطفال بإحياء مسرحية تاريخية، وختم بآيات من القرآن الكريم⁹.

الملاحظ على هذه الاحتفالات بنظامها الإصلاحي أنها أداة تعارف وتواصل وربط ما لم تنتهياً لهم أسباب الاجتماع إلا فيها، فهي تشكل منبر للخطب وفائدتها الإيجابية تكمن في تلاقح الأفكار وإيقاظ الهمم ورفع درجة التفكير من المستوى العامي إلى خطاب النخب، كما يتسنى لمجموعة من الشباب التمرس على استعراض الآراء واستجماع القدرة على الإقناع وزوال الدهشة من لقاء الناس، أن هذه الاحتفالات بمثابة دروس تطبيقية للذين حرموا من التعليم في المدارس النظامية، فقد تتفاوت قيمتها بتفاوت سمو المعاني التي قامت لأجلها فبقدر سمو السبب وعموميته تكون قيمة الاحتفال، فأسمى هذه الأسباب ما يذكر الشعب الجزائري بأمجاده التاريخية ومفاخره القومية¹⁰، وتميزت مدرسة السعادة بحي بلكور وغيرها من المدارس الإصلاحية بإحياء ليالي رمضان¹¹، وترتكز الاحتفالات بكامل المناطق الجزائرية في العشرة الأواخر من الشهر، لأجل خلق جو تسوده القيم الدينية عكس ما أرادت فرنسا، وما تحرص عليه الجمعية في هذه الاحتفالات هو الفصل بين الرجال والنساء¹².

في الحقيقة لقد تعودت جمعية العلماء منذ نشأتها على سنة حميدة جعلتها من صميم أعمالها، وهي تكثيف الجهود الإصلاحي في شهر الصيام بنشاطها في مجامع المسلمين ومدارسهم ونواديهم بل وفي ديارهم، لأن الأماكن الوقفية كانت تهيمن عليها الإدارة الاستعمارية، فقد ألزمت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المعلمين المقيمين في مراكزها التعليمية أن يقوموا بدورهم في إطار محاربة البدع والآفات الاجتماعية، ووزعت عليهم منشور في هذا الصدد هذا نصه «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد

فإن أشرف عمل تتقربون به إلى الله وتخدمون به دينكم وأمتكم في هذا الشهر المبارك هو إحياء لياليه بدروس الوعظ والإرشاد وتذكير إخوانكم المسلمين بما ينفعهم في دينهم ودنياهم، وإن جمعية العلماء تعلم أنكم قائمون بهذا الواجب في بلدانكم ولكنها تذكركم وتوصيكم بأن لا تفرطوا فيه ليلة واحدة من ليالي هذا الشهر، وأن تخصصوا بالعناية المواضيع الراجعة إلى إصلاح الأخلاق، فمن فساد الأخلاق أتيت أمتكم ومن ثغور الأخلاق دخل شياطين الإنس والجن إلى نفوسها فأفسدوها»¹³.

لقد تحملت النخبة الإصلاحية مسؤولية إصلاح ما أفسدته السياسة الاستعمارية لأن هذه الأخيرة قد ركزت منذ البداية على أحكام السيطرة وتسيير هذه المناسبات، وفي هذا الصدد وصف الرحالة فاغندر (Fagner) شهر رمضان فيقول «إن الإعلان عن بدء شهر الصيام يتم بإطلاق مائة طلقة من مدفع كبير أقيم في الميناء، وليست هذه الطلقات إحسانا من جانب الحكومة الفرنسية، ذلك أن السلطات المدنية تحتم على المسلمين أن يدفعوا خمسة فرنكات لكل طلقة، في مقابل هذه التحية، وبعد هذه الطلقات توعد مصابيح كثيرة فوق منارات المساجد تضيء الهلال الذي يتوج رؤوسها، ويقف المؤذن وسط أضواء المصابيح ويرفع العلم الأبيض ثم يدعو المؤمنين إلى الصلاة»¹⁴.

كما أن ليلة السابع والعشرين من هذا الشهر لها طابع اجتماعي خاص، فتعم الاحتفالات بالمساجد التي يختم فيها القرآن الكريم من بعض طلابها وتنشط بها النوادي والجمعيات لجمع التبرعات لصالح الفقراء، وتكون هناك حملات تحسيسية للحث على فعل الخير والتكافل الاجتماعي، ويزداد نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بانتشار خطابها على كافة مناطق الوطن للوعظ والإرشاد، وتحفيز الناس على طلب العلم وإحياء اللغة العربية بإرسال أبنائهم للمدارس الخاصة التي أنشأتها، وتكون خاتمة هذه الاحتفالات أناشيد وطنية تزيد من تجذر حب الوطن في نفوس الجزائريين، ويشارك في هذه الاحتفالات بعض النواب للعمليات المحلية والمالية، لإضفاء الطابع الرسمي عليها، ويحضرها بعض الأعيان من مختلف الجهات لقداسة المناسبة¹⁵.

في الحقيقة أن هذه الاحتفالات التي تخصص في العشر الأواخر من رمضان هي من العادات التي لم يستنكرها العلماء وتعود الشعب الجزائري على إحيائها وتقام في المساجد بعد صلاة العشاء والترابيح، ولهذا كانت عدة نوادي وجمعيات تحرص عليها خاصة في ليلة السابع والعشرين من كل رمضان، فكانت سنة 1936 حافلة بها للتأكيد على قداسة المناسبة، فقد أحيها نادي النجاح بسيدي بلعباس وشعبة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وجمعية شبان الآداب المسلمين والجمعية الدينية الإسلامية، والملاحظ عليها أنها ذات طابع ديني وكانت حافلة بالحضور وصبت أهدافها الإصلاحية في معالجة بعض المظاهر الاجتماعية والعادات والتقاليد البالية¹⁶.

كما أن الليالي العشر الأواخر من رمضان تسودها بعض الاعتقادات في أوساط المجتمع الجزائري، فهناك من عوام الناس من يفرقون بين ليلة القدر والليلة المباركة التي ذكرها القرآن، ويعتقدون أن هذه الأخير تكون في منتصف شعبان، وتقسم فيها الأرزاق على الخلق، وسادت في ليلة القدر خرافات كان سببها الجهل، وورد في إحداها أن هناك عائلات غنية قد أدرك أحد أفرادها هذه الليلة وسأل الله أن يجعل نسله وماله خيرا من نسل ومال الناس، والشرع يؤكد على أن طلب الدنيا يكون بأسبابها المشروعة، ومن بين المعتقدات البالية أيضا، فهناك من كان يؤمن بأن ليلة القدر تنشق فيها السماء وتظهر فيها ألوان من نور وكل واحد منها منفردا عن الآخر، وهذه الحالة الاجتماعية التي كانت سائدة مردها إلى السياسة

الاستعمارية ، لأن هذه الليلة من أفضل الأوقات للعبادة فغمرها المستعمر بالخرافات لصرف الناس عن فضائلها¹⁷.

فعلى الرغم من الفقر والفاقة التي كان المجتمع الجزائري يعيش فيها إلا أنه قد حافظ على الاحتفالات بالمواسم الدينية ولم تخلو بيت من بيوت الجزائريين من هذه الاحتفالات¹⁸، وإعلان العيد يحتفل الجزائريين كغيرهم من الأمة الإسلامية وتزين له المدن والأحياء، ويلبس فيه الأولاد ألبسة جديدة وتضبط فيه مظاهر الاحتفال، وتكثر به الأعمال الخيرية وتزين فيه المواسم بمختلف الحلويات التقليدية الخاصة بكل منطقة، وتفتح فيه المدارس التعليمية لأداء الخطب، هذا بالإضافة إلى نشاط المساجد في الجانب الاجتماعي والديني¹⁹.

رغم مظاهر الاحتفال البادية في أوساط المجتمع والمجهودات المبذولة من طرف النخبة الجزائرية وصحافتها الإصلاحية، في الحفاظ على هذا الطابع الاحتفالي الديني والاجتماعي، فقد أحدثت السياسة الاستعمارية في الجزائر بعض التحولات، فعم الجهل وتأثر بعض الشباب بالمدينة الغربية وطغت على بعض الزوايا مظاهر الدروشة والعادات البالية وهناك من الشباب من يجعل يوم العيد مناسبة ليقضيها في الحانات، ورغم كل هذه الظروف الصعبة فإن الاحتفالات بيوم العيد ظلت ذات مكانة اجتماعية ودينية يهيم على الناس أنفسهم لإحيائها²⁰.

2- مجهودات الإدارة الاستعمارية في طمس معالم الشهر الفضيل

2-1 السياسة الاستعمارية اتجاه المناسبات والأعياد الدينية: لم تختلف أساليب تسيير شؤون الدين الإسلامي بالجزائر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عما كانت عليه منذ سنة 1871، فقد حافظت على أوضاعها رغم الضغوطات الإدارية التي تعرضت لها، وتصاعدت حمى العداوة الصريحة ضد رجال الدين في أوساط الرأي العام الفرنسي، فحاولت الإدارة الاستعمارية تشكيل الاكليروس الإسلامي بتوظيف 149 إمام موالين للسياسة الفرنسية في الجزائر هذا مع مطلع القرن العشرين، لكن بالنظر للاعتمادات المالية المخصصة لشؤون الديانة الإسلامية في سنة 1907، قبيل تطبيق قانون الفصل بين الكنيسة والدولة والمقدرة بحوالي 356,900 فرنك مقابل 812,200 فرنك والتي كانت تدفع لشؤون الديانة الكاثوليكية، فإننا نلاحظ أن هذه القيمة لا تكفي لإقامة الشعائر الدينية للمسلمين أمام عدد السكان الذي ظل يتضاعف في كل مرة، مقارنة بعدد الأوروبيين الذين كانوا لا يشكلون إلا الجزء القليل من التركيبة السكانية في الجزائر²¹.

رغم أن الحكومة الاستعمارية الفرنسية كانت تعلن أنها تلتزم الحياد في الشؤون الدينية وحرية المعتقد، فإنها كانت تبدي غير ما تعلن، وبالرجوع إلى سنة 1887 فإن توزيع الميزانية على الأديان الثلاثة في الجزائر كانت بالشكل الآتي: الإسلام 216.340 فرنك، المسيحية 986.400 فرنك، اليهودية 26.600 فرنك، ويمكن مقارنة ذلك بعدد السكان عندئذ فالمسلمين كانوا ثلاثة ملايين، والمسيحيين 35 ألف، واليهود أقل من 36 ألف، ولا ننسى أن بعض الأموال المعطاة لغير الإسلام إنما هي من أوقاف المسلمين²².

إن سر تسلط الاستعمار على الدين الإسلامي وتمسكه بالتحكم في تسييره ليس من حيث أنه دين يجب أن يحافظ عليه، بل كان يرى أنه جزء من العمل الاستعماري الذي يهدف إلى القضاء على كل ما له صلة بالأهالي، وإضعاف قوة تماسكهم المتمثلة في الدين الجامع، وغاية فرنسا من هذه الأساليب هي

تكوين إسلام جزائري مقطوع الصلة بماضي الإسلام الحقيقي، وتكوين مسلمين موالين لها وتشكل طائفة من رجال الدين يعينونها لبلوغ غايتها وهي زوال الدين الإسلامي والأمة الجزائرية²³.

بقدر ما عملت السلطات الاستعمارية على إضعاف الدين الإسلامي وتحطيم كيانه، جددت في تشجيع نشر الديانة المسيحية والحركات التبشيرية واستغلت صدور قانون 27 سبتمبر 1907 المستمد من الإجراءات القانونية التي اتخذت في فرنسا لسنة 1905 وفصل بموجبها الدين عن الدولة، وتم تخصيص لها ثلاث أرباع ما خصصته لشؤون الدين الإسلامي، في عام 1930 أنشأت الإدارة الاستعمارية بالجزائر لجانا استشارية لشعائر الدين الإسلامي في كل مقاطعة برئاسة شخص أوروبي وعضوية ممثل من الشرطة الاستعمارية، والملاحظ على هذه الإجراءات أنها كانت تهدف إلى إطلاق العنان للتبشير المسيحي في الجزائر²⁴.

في الواقع لقد كان القانون الخاص بفصل الدين على الدولة وإعطاء الناس حرياتهم كاملة في كل ما يتعلق بديانتهم أمر يعني المسلمين دون غيرهم، لأنهم هم الذين كانوا محرومين من تلك الحرية، لكن ما وقع بعد ذلك أن هذا القانون لم يطبق عليهم وخصص لغيرهم من الديانات الأخرى وبقيت الإدارة الاستعمارية في الجزائر تتصرف في المساجد وأوقافها وموظفيها وتقضب بيد من حديد على كل الوظائف والمناسبات والأعياد الدينية²⁵.

إن الأسماء التي فرضت في الوظائف القضائية والدينية من طرف الاستعمار ليست أعلام من المسلمين جاؤوا لخدمة الإسلام، إنما هم أعلام أجناس لمعانٍ استعمارية، والشعب الجزائري ظل يحارب الأفكار التي كانوا يمثلونها لأنهم رضوا أن يكونوا بوقا من أبواق الاستعمار، وفي ظل هذا الصراع رأت الحكومة الاستعمارية إلحاق الصوم والأعياد الدينية بالإدارة الاستعمارية²⁶.

بحلول سنة 1933 صدر قرار تأليف لجنة الأهلّة للإشراف على مراقبة رؤية الهلال وتحديد الأعياد الدينية وتنظيم شؤون الحج، كان كل أعضائها من الموالين للإدارة الاستعمارية، هذا بالإضافة إلى تشديد الرقابة على الأئمة والمفتيين وإحكام السيطرة عليهم وعلى نشاطهم الديني والاجتماعي²⁷، وتوغل رجال الكنيسة داخل المجتمع القبائلي، ونصبوا أنفسهم أوصياء عليه، وقاموا بفرض نظام قضائي وتعليمي على المنطقة مخالفا لما كان سائدا، ففتحوا بها الكنائس وفرضوا على أهلها النظام العرفي بدل الشريعة الإسلامية، واستعمال اللغة الفرنسية بدل اللغة العربية في المحاكم، وألغوا نظام الجماعات التي كان الشعب القبائلي يحتكم إليها، وجعلوا الحكم الفرنسي مباشرا واتخذوا مختلف الإجراءات لتمييز أهل الزواوة عن بقية السكان، ولم تكن هذه السياسة خاصة بسكان القبائل بل أن الفرنسيين اتبعوها كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا، مع كامل سكان المناطق الأخرى ولم تسلم جهة أو منطقة من عملية الطمس والتفرقة الاستعمارية²⁸.

كانت الإجراءات الاستثنائية التي طبقت على الجزائريين تهدف إلى زعزعة التماسك الشعبي والتفافه حول الدين الإسلامي، لأن هذا الأخير عقيدة وليدة الإيمان بالقضاء خيره وشره، ولم تقف أبدا في طريق مبداه العلم ومنتهاه العمل الصالح، لكن التمدن الذي يدعو إليه الاستعمار، فجل ما كان يريد الوصول إليه هو ضرب مقومات الهوية الوطنية وتشتيت الشعب الجزائري، وتمرير مشاريعه الاستيطانية الرامية إلى تغليب العنصر الأوروبي على المحلي وزيادة عدد المستوطنين وتشجيع الفساد الأخلاقي والرذيلة والبدع، وإضعاف البنية الاجتماعية للشعب الجزائري²⁹.

لقد تأثر المجتمع الأهلي بالحياة الغربية في بعض جوانبها وأصبح بعض شبابنا لا يدرك الحكمة من الصيام رغم وضوحها، فهي قبل أن تكون عبادة فإنها عامل لتقوية العزيمة والإرادة وكبح النفس والشهوات، وضبط نزغ الشباب وتمهيدا لحسن التبصر، ورغم ذلك فقد كانت هناك تجاوزات، ولم يحي بعض الشباب الجزائري هذا الركن من الدين، وظل هؤلاء يملؤون المنتزهات والملاهي لأنهم لم يكونوا متشبعين بالعقيدة الصحيحة، وكانوا من ذوي الإرادة الضعيفة وغرتهم المدنية الغربية³⁰.

فهؤلاء الشباب قد جرتهم السياسة الاستعمارية لأن يسترسلوا في مجونهم وشهواتهم، فلا هم يتعلمون ليزاحموا بالعلم، ولا هم يحملون أفكارا وطنية للإسهام بها في رفع الغبن على أبناء جلدتهم، ولا هم محافظون على الدين قائمين بواجباته وحسبهم ترديد الشعارات، بالمقابل فإن الاستعمار يعمل على تعطيل الدين بإفساد الأخلاق ونشر الجهل بينهم³¹، لأن الدعوة للوحدة وجمع الشمل نابعة من صلب الدين فالجماعة تتقوى بالفرد وهو كذلك يتقوى بها، ومثلما نجد الاتحاد بين أفراد الشعب في كل ما يزيده قوة، نجده أيضا في صوم رمضان الذي هو أيضا من مظاهر الخصوصية الإسلامية³².

إن في الصيام ثورة على هواجس الشهوات وملذات الدنيا التي تجري من الإنسان مجرى الدم، فهي ثورة على الحيرة والشك والجهل وكل الأنظمة الاستعمارية البالية التي قامت على عبادة المال والخضوع للشهوات، وأمام هذه المغالطات الغربية التي كانت تدعو لإطلاق الحريات الفردية ضاعفت الأمة الجزائرية مجهوداتها الإصلاحية، في إنماء عاطفة الدين ومقومات الهوية الوطنية، لأن بعض شبابنا تأثر بالثقافة الأوروبية مما عاد بالأثر السيئ على حياتهم الروحية، وشهر الصيام فرصة للمجتمع الجزائري في تلك الفترة لتنشيط وتفعيل دروس الوعظ والإرشاد وزيادة التكافل الاجتماعي، وربط أواصر التراحم والمودة بين فئات المجتمع³³.

إن تعاليم الدين الإسلامي قد ساهمت بشكل فعال في التخفيف من الحالة المزرية التي كان الشعب الجزائري يعيشها، فحاربت الأمراض الاجتماعية التي انتشرت في المجتمع، لأن الاستعمار قد ضرب طوق على المساجد والمدارس القرآنية وشجع الزوايا المنحرفة، وأرغم الأصيلة منها على السكوت، وترك الشعب يعيش في حالة من البؤس والفقر والجهل، فكانت الزكاة كنظام اقتصادي تدفع للحد من هذه الظاهرة، والصيام كأسلوب وعبادة يساهم في تعويد النفس على الصبر وجعل الفرد الجزائري يتمسك بالمثل العليا طبعاً لا تكلفاً، وهذه العبادات الغاية منها تحقيق الوحدة الاجتماعية وزيادة الوازع الديني³⁴.

2-2- لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية الكبيرة: لم يستنسخ الاستعمار نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وكعادته لا يفوت فرصة ولا مناسبة إلا استغلها وطمس معالم خصوصيتها الدينية لتصبح مجرد إجراء يخضع للقوانين الاستعمارية، فأوعز هذا الأخير لبعض القضاة لتشكيل لجنة أطلق عليها «لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية الكبيرة»، وبرر القائمين على هذا العمل من الموالين للاستعمار أنه موروث ثقافي، ومن تراتيب بعض الحكومات الإسلامية القديمة التي كانت تنصب قاضي خاص بالأهلة، لكن هذا السند انقطع وأن مفهوم قاضي للأهلة غير مفهوم رئيس الأهلة والأعياد الإسلامية³⁵.

كما ذكر قاضي حكومي بجريدة الوزير الموالية للاستعمار بتاريخ 01 أوت 1946، أن لجنة الأهلة والمواسم الإسلامية في جميع أقطار الأمة هي من خطط القاضي المالكي، والملاحظ على هذا الكلام أنه صحيح إذا كان هذا الأخير يتمتع بالحرية في أداء مهمته العدلية، ويجمع في يده إقامة الحدود الشرعية ودرء المظالم، لكن هذا المنصب في ظل الجزائر المستعمرة ليس كذلك بل القاضي يسير وفق ما سطره له الاستعمار، ولم يبق له من صلاحيات سوى ما تعلق بأحكام النكاح والمواريث وأموال المحاجر، وفي

نهاية الأمر تخضع كل تلك الأحكام التي يصدرها إلى سلطة القاضي الفرنسي، وفيما يتعلق برؤية الهلال الخاص بالصيام والإفطار، فقد ذكر القاضي الحكومي أن إقرار الرؤية يخضع للشهادة والأصل أنه قد أخلط بين الخبر والشهادة، لأن رؤية الهلال هي من باب الخبر وليست من باب الشهادة، وكل من سمع الخبر تعلق به حكم وجوب الصيام، وأن الهدف من وراء إنشاء هذه الهيئة هو زرع التفرقة بين الناس، فقد كتبت جريدة صدى قسنطينة الموالية للاستعمار خبرين متناقضين بنفس السنة، أحدهما أن قاضي قسنطينة أثبت الصوم والثاني أن قاضي الجزائر قال عكس ذلك، هذا بالإضافة إلى إقصاء العمل الإصلاحية في الاهتمام بالمسائل الدينية³⁶.

هذه السياسة ليست وليدة تلك المرحلة الظرفية بل كانت ضمن الأهداف المسطرة من طرف الإدارة الاستعمارية، فبالرجوع إلى سنة 1917 فقد فصل الحاكم العام لوتو (Loto) الهيئة الدينية المسلمة عن الدولة، وكتب رسالة إلى وزير الداخلية الفرنسي يذكره فيها قائلاً «يجب أن تصب جميع جهودنا على تحريرهم من القرآن بدل ربطهم به...، هذه هي السياسة الإسلامية التي يجب أن ننتجها»³⁷.

إن عمل هذه اللجنة الدينية الحكومية يدخل في تحويل وجهة الدين وتجريده من معانيه السامية وطمس معالم قومية الفرد الجزائري، التي تعد من أبرز الركائز الاجتماعية، ومن أهم مقومات التكافل بين طبقات المجتمع، ولهذا فإن الاستعمار قد أدرك سر تماسك المجتمع الجزائري وزرع الشك في أبسط الأمور التي تتعلق بالدين، وأصبح في القرية الواحدة عدة فرق متنافرة، وبذلك ضرب الوحدة الوطنية، ويعود سبب هذا البلاء إلى فقدان الأمة الجزائرية للمرجعية الدينية، التي تجمع الأمة على وحدة الصف والتماسك الاجتماعي³⁸.

لقد اعتمدت لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية على مرصد بوزريعة الحكومي، لكن الشعب الجزائري لم يكن يثق في ذلك المركز لأنه أعد خصيصاً لتفريق الشعب وتشتيته، فالرصد علم لم يبلغ الجمود بالشعب الجزائري أن ينكره، لكن الاستعمار يفسد العلم بإفساد العلماء، ويعطل مصالح الجزائريين من خلال سن القوانين التي تقضي باعتبار الأعياد الإسلامية أعيادا تعطل فيها المصالح والأعمال، فالقصد من إنشاء مثل هذه المراكز هو العبث بالأعياد الإسلامية والتحكم في شعائرها، بواسطة لجان مثل لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية، وسبق أن كتب الشيخ أبو القاسم البيضاوي وهو أحد رجال الحركة الإصلاحية في الجزائر مقالا في العدد الثامن عشر من جريدة البصائر، يكشف فيه تلاعب الإدارة الاستعمارية بمقومات الهوية الوطنية وثوابتها³⁹.

أما عن مساهمة هذا العلم في بقية الأقطار الإسلامية، فإن نتائجه كانت مرضية إلى حد بعيد، فقد عولت تركيا في إثبات دخول شهر رمضان على المرصد الفلكي، وصدرت فتوى من رئيس الشؤون الدينية بذلك، وأعلن بعض الأتراك الأغنياء من المحسنين في إحدى الصحف دعوى لمن أراد الإفطار في مواعيدهم من الفقراء كسابقة على زيادة التكافل الاجتماعي في هذا الشهر⁴⁰.

إن الاختلاف بين المسلمين في مواقيت الأعياد والمناسبات الدينية يساهم في الترويج للدعاية الاستعمارية، ويترك مجال لنشاط البعثات التبشيرية التي اعتبرت أن التقسيمات السياسية والجغرافية عامل مهم في بث التفرقة بين مختلف الشعوب العربية، ويساهم في إعطاء الفرصة لتدخل الإدارة الاستيطانية في فرض سياستها التنصيرية، وتحديد مواقيت المناسبات والأعياد الدينية الإسلامية، مثلما فعل الحاكم العام مارسيل ادمونو دنايجلان (Marcel Edmond Naegelen)، وهذا وفق ما تقتضيه

المصلحة الاستعمارية، والأصل أن مثل هذه المناسبات تخضع لضوابط شرعية تترتب عنها تحديد أيام تدخل في إقامة الشعائر الإسلامية منها يوم عرفة وغيرها من الأيام التي تختص بها الأمة الإسلامية⁴¹.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة نستطيع أن نستخلص عدة نتائج نوجزها فيما يلي:

- الأعياد والشعائر الدينية الإسلامية قد أضفت الطابع الشمولي والبعد المغربي في ظل السياسة الاستعمارية وبذلك تكون قد حافظت على مقومات الهوية الوطنية.
- شكلت مجهودات الصحف الإصلاحية دورا بارزا في بعث القيم الدينية ودحض الدعاية الاستعمارية التي كانت تسعى لإطلاق الحريات الفردية داخل المجتمع الجزائري بدعوى نشر الحضارة الغربية ومحاربة التعصب الديني.
- كانت الشعائر والأعياد الدينية فرصة لتكثيف التظاهرات الثقافية والعلمية من خلال تفعيل عمل النوادي والجمعيات والمدارس الإصلاحية في ظل القوانين الاستثنائية التي هيمنت على أملاك الأوقاف وسعت إلى تقنين الروابط الاجتماعية وتماسك المجتمع الجزائري.
- استغلال مناسبة شهر رمضان في تكثيف دروس الوعظ والإرشاد ومحاربة البدع والخرافات والتصدي للمشروع التنصيري، الذي سعت فرنسا لنشره في ظل الظروف المعيشية المزرية جراء السياسة الاستعمارية التي انتهجتها في الجزائر.
- الطابع الوحدوي الذي اتسم به شهر رمضان من خلال توحيد يوم الصيام والإفطار، رغم الدعاية الفرنسية التي أرادت أن تجعل من هذه المناسبة منبر لبث التفرقة، واعتبار الشعب الجزائري أقليات عرقية بالتركيز على التباين في يوم الصيام والأعياد الدينية.
- إن الأعياد الدينية وشعيرة الصيام ظلت الهاجس الذي يعمل الاستعمار على التخلص منه لفاعليته في تكافل المجتمع الجزائري وزيادة التمسك بخصوصيات العقيدة الإسلامية.
- الصيام من المناسبات الدينية الإسلامية التي تزيد من صلات الترابط بين الأقطار العربية والإسلامية وتكون المساجد والزوايا فيها عامرة، وهذا ما يشكل لحمة اجتماعية ووسيلة للدعاية والإرشاد ومحاربة الآفات التي تفتت في المجتمع.

الهوامش:

- 1- (صاحب المقال دون توقيع)، «الاعتناء بالهلال»، جريدة الصراط السوي، العدد 15، قسنطينة الاثنين 08 رمضان 1352 هـ الموافق لـ 25 ديسمبر 1933، ص 06.
- 2- عبد الحميد بن باديس، «العناية بهلال رمضان»، جريدة البصائر، المجلد الأول، العدد 2، الجمعة 25 شوال 1354 هـ الموافق لـ 01 جانفي 1936م، ص 7.
- 3- محمد الرزقي الشرفاوي الأزهري، «إثبات هلال رمضان»، جريدة البصائر، المجلد الأول، العدد 40، الجمعة 07 شعبان 1355 هـ الموافق لـ 23 أكتوبر 1936م، ص ص 06-07.
- 4- المولود بن الصديق الحافظي الأزهري، «انتظروا هلال شعبان»، جريد الشهاب، المجلد الثالث، العدد 131، الخميس 26 رجب 1346 هـ الموافق 19 جانفي 1928، ص ص 619-620.
- 5- (صاحب المقال دون توقيع)، «انتظروا هلال رمضان بالأقطار الثلاثة تونس الجزائر مراكش»، جريد الشهاب، المجلد الثالث، العدد 135، الخميس 24 شعبان 1346 هـ الموافق 16 فيفري 1928، ص ص 712-713.
- 6- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج 2، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2015، ص 405.
- 7- العربي بن بلقاسم التبسي، «ثبوت شهر رمضان»، جريدة البصائر، العدد 190، السنة الخامسة من السلسلة الثانية، الاثنين 24 شعبان 1371 هـ الموافق لـ 19 ماي 1952م، ص 77.

البعد الروحي لشعيرة الصيام والأعياد الدينية في مجابهة السياسة الاستعمارية

- 8- محمد البشير الإبراهيمي، «وحدة الصوم والإفطار»، جريدة البصائر، العدد 84، السنة الثانية من السلسلة الثانية، الاثنتين 24 شعبان 1368، الموافق لـ 30 جوان 1949، ص ص 305-306.
- 9- محمد البشير الإبراهيمي، «لجنة الأهلة والأعياد الإسلامية»، جريدة البصائر، العدد 45، السنة الثانية من السلسلة الثانية، الاثنتين 27 رمضان 1367 هـ الموافق لـ 02 أوت 1948، ص ص 353-354.
- 10- شارل روبيير أجرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، دار منشورات عويدات، بيروت، 1982، ط1، 1982، ص 287.
- 11- محمد البشير الإبراهيمي، «هلال رمضان»، جريدة البصائر، العدد 162، السنة الرابعة من السلسلة الثانية، الاثنتين 28 رمضان 1370 هـ الموافق لـ 02 جويلية 1951 م، ص 209.
- 12- أحمد طالب الإبراهيمي، ج2، المصدر السابق، ص ص 226-227.
- 13- (صاحب المقال دون توقيع)، «رمضان في تركيا»، جريدة الشهاب، المجلد الأول، العدد 22، الخميس 02 شوال 1344 هـ الموافق لـ 15 أفريل 1926 م، ص 430.
- 14- أحمد طالب الإبراهيمي، ج2، المصدر السابق، ص ص 405-406.
- 15- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 1، المرجع السابق، ص ص 587-588.
- 16- الطيب العقبي، «الإسلام والتقدم العصري»، جريدة السنة النبوية المحمدية، العدد 1، الاثنتين 08 ذي الحجة 1351 هـ/ الموافق لـ 03 أفريل 1933 م، ص 04.
- 17- المحامي شكري أباضة، «رمضان»، جريدة الشهاب، المجلد 1، العدد 21، الخميس 25 رمضان 1344 هـ/ 08 أفريل 1926، ص ص 414-415.
- 18- مولود عويمر، تراث الحركة الإصلاحية الجزائرية، ج1، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2011، ص ص 70-73.
- 19- باعزيز بن عمر، «طابع رمضان الاجتماعي»، جريدة البصائر، العدد 85، السنة الثانية من السلسلة الثانية، الاثنتين 08 رمضان 1368 هـ/ الموافق لـ 04 جويلية 1949 م، ص 314.
- 20- (صاحب المقال دون توقيع)، «الصيام في نظر العلم»، جريدة البصائر، المجلد 4، العدد 141، الجمعة 03 شوال 1357 هـ/ الموافق لـ 25 نوفمبر 1938 م، ص 10.
- 21- بن الشيخ حكيم، مدينة الجزائر الأوضاع الاجتماعية والانثروبولوجية 1945-1954، دار هومة، الجزائر، 2013، ص ص 171-172.
- 22- (صاحب المقال دون توقيع)، «حفلات مدرسة الشبيبة الإسلامية بمناسبة رمضان»، جريدة البصائر، المجلد 3، العدد 93، قسنطينة 28 شوال 1356 هـ/ الموافق لـ 31 ديسمبر 1937 م، ص 04.
- 23- احمد طالب الإبراهيمي، ج1، المصدر السابق، ص 328.
- 24- (صاحب المقال دون توقيع)، «ماذا في هذا الشهر المعظم بالعاصمة»، المصدر السابق، ص ص 04-05.
- 25- (صاحب المقال دون توقيع)، «حفلات مدرسة الشبيبة الإسلامية بمناسبة رمضان»، المصدر السابق، ص 04.
- 26- أحمد طالب الإبراهيمي، ج2، المصدر السابق، ص ص 293-294.
- 27- بن الشيخ حكيم، المرجع السابق، ص 173.
- 28- مولود عويمر، المرجع السابق، ص ص 370-372.
- 29- مصطفى بن حلوش، «ليلة 27 رمضان»، مجلة الشهاب، المجلد 11، العدد 11، قسنطينة ذي القعدة 1354 الموافق فيفري 1936 م، ص ص 705-706.
- 30- (صاحب المقال دون توقيع)، «آثار وأخبار»، جريدة الصراط السوي، العدد 14، الاثنتين 22 رمضان 1352 هـ/ الموافق لـ 08 جانفي 1934، ص ص 1-2.
- 31- كمال كاتب، أوروبيون أهالي ويهود بالجزائر 1830-1962 تمثيل وحقائق السكان، ترجمة رمضان زيدي، دار المعرفة، الجزائر، 2011، ص 122.
- 32- يحي بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية ال جزائرية 1830-1954، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 66.
- 33- عبد الحفيظ الجنان، «حفلة تدشين مدرسة حياة الشباب بميلة»، جريدة البصائر، المجلد 3، العدد 94، 05 ذي القعدة 1356 هـ/ الموافق لـ 07 جانفي 1938 م، ص 04.

- 34- بلكلول عبد الله بن موسى، «العيد»، مجلة الشهاب، المجلد 13، العدد 12، الجمعة 16 محرم 1357 هـ الموافق 18 مارس 1938 م، صص 574-575 .
- 35- شارل روبيير أجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا، ترجمة حاج مسعود وآخرون، ج2، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007، صص 469-470.
- 36- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2009، صص 354.
- 37- أحمد طالب الإبراهيمي، ج3، المصدر السابق، صص 120-122.
- 38- يحي بوعزيز، المرجع السابق، صص 86-87.
- 39- الشيخ محمد خير الدين، مذكرات محمد خير الدين، ج1، مؤسسة الضحى، الجزائر، ط2، 2002، صص 112.
- 40- احمد طالب الإبراهيمي، ج3، المصدر السابق، صص 113-114.
- 41- يحي بوعزيز، المرجع السابق، صص 87.

دور احمد ميلودي في تفعيل النشاط السياسي في منطقة وادي سوف انتخابات المجلس الجزائري 1948 أنموذجا

Ahmed Meloudi's role in activating political activity in the Wadi Souf region, the Algerian Council elections in 1948, is a model

طالب دكتوراه عيسى بوقلقول* المشرف أ.د/ يوسف قاسمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

مخبر الانتماء: التاريخ للأبحاث والدارسات المغربية

gasmiyouceff66@yahoo.fr

boukelkoulaisa05@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/16

تاريخ الإرسال: 2020/10/12

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز الدور السياسي للمناضل احمد ميلودي في منطقة وادي سوف، من خلال ترشحه باسم حركة الانتصار في انتخابات 1948م، وكونه كذلك احد واضعي اللبنة الأولى للكشافة الإسلامية في منطقة الوادي والعمل على تنشئة الجيل الجديد هناك، حيث لم يكن الرجل منعزل عن الحياة السياسية فقد بدا اتصالاته الأولى برجال السياسية والمناضلين وهو مازال في مقتبل العمر، عندما كان مع أبيه الذي كان يعمل خياطاً في احد الأسواق في الوادي، وتزامنا مع نشاط المناضل احمد ميلودي في العمل السياسي وربطه علاقات وطيدة مع مناضلي الحركة الوطنية، تم تأسيس أول خلية لحزب الشعب الجزائري بالوادي سنة 1943م، ومن هنا سوف ينفذ على رجال السياسة والمناضلين في صفوف الحركة الوطنية، حيث سيتصل بالمناضل محمد بلوزداد ويكلفه بمهمة جلب السلاح، ونتيجة لهذا النشاط المتواصل للأحمد ميلودي، فقد تم ترشيحه كمرشح عن حركة الانتصار الحريات الديمقراطية في انتخابات المجلس الجزائري 4 افريل 1948م، والذي سوف يحقق فيها احمد ميلودي فوزا ساحقا على خصمه، لكن خوف الإدارة الاستعمارية من تزايد نفوذ حركة الانتصار وتغلغلها في الأوساط الشعبية عملت على إقصاء مرشحها في هذه الانتخابات.

الكلمات المفتاحية: الانتخابات؛ الحركة الوطنية؛ احمد ميلودي؛ المجلس الجزائري؛ وادي سوف.

Abstract:

This study aims to highlight the political role of the militant Ahmad Melody in the Wadi Souf region, through his candidacy in the name of the victory movement in the 1948 elections, and being one of the authors of the first block of Islamic scouts in the valley and working on raising the new generation there, as the man was not isolated from life Politics His first contacts appeared with politicians and militants while he was still in his prime, when he was with his father, who was working as a seamstress in a market in the valley, and coinciding with the activism of the militant Ahmed Melody in political work and his close ties with the militants of the national movement, the first cell of the party was established The Algerian people in the valley in 1943 AD, and from here it will open up to politicians and militants in the ranks of the national movement, as it will contact the fighter Mohamed Belouizdad and

* المؤلف المرسل.

assign him the task of bringing weapons, and as a result of this continuous activity of Ahmed Miloudi, he was nominated as a representative of the Victory Movement for Democratic Freedom in the Algerian Council elections 4 April 1948 AD, my father will achieve a landslide victory in Ahmed Melody over his opponent, but the colonial administration's fear of the increasing influence of the victory movement and its penetration into popular circles worked to exclude a candidate Behold this election.

Key words: elections; the national movement; Ahmed Melody; the Algerian Council; Wadi Souf.

مقدمة

يندرج هذا البحث التاريخي في إطار المساهمة في كتابة تاريخ السير والتراجم، لبعض المناضلين والناشطين السياسيين الذين تزخر بهم الجزائر إبان فترة الاستعمار الفرنسي، وغايتنا في ذلك هو إبراز دور هؤلاء في الحياة السياسية ونفض الغبار عليهم، فكثير من الشخصيات الوطنية التي كان لها دور كبير في تاريخ الحركة الوطنية بصفة خاصة وتاريخ الجزائر بصفة عامة، لا تزال مغمورة وفي طي النسيان يجب إمطة اللثام عليها حتى نكتشف ما مدى الدور الذي لعبه في سبيل استقلال الجزائر، حتى لا تبقى مجرد أسماء تعلق على جدران المؤسسات التعليمية والحكومية، فالحركة الوطنية الجزائرية بكل اتجاهاتها واديولوجياتها، كان رجالها كثر ويعملون وينسقون جنباً إلى جنب، وكان لكل واحد منهم دوره ومجاله السياسي الوطني الذي يعمل فيه لصالح المجتمع الجزائري، بهدف التخلص من قبضة المستعمر الذي جثم على صدر وجسد هذه الأمة ردحا من الزمن، حيث كان المناضل احمد ميلودي من بين هؤلاء الذين برز نشاطهم مبكراً في الحركة الوطنية الجزائرية. ومن أجل التعرف أكثر على نشاطه السياسي في الحركة الوطنية ما بين 1947-1962، نطرح الإشكالية التالية: إلى أي مدى ساهم احمد ميلودي في تفعيل النشاط السياسي في منطقة وادي سوف؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية أسئلة فرعية.

كيف كانت علاقة احمد ميلودي بمناضلي الحركة الوطنية؟

كيف كان دوره في انتخابات المجلس الجزائري سنة 1948م؟ وهل حقق نتائج؟

وللإجابة على هذه الإشكالية والأسئلة الفرعية فقد اعتمدت على المنهج التاريخي في سياقه العام، وتطعيمه بالبيانات النقد والتحليل في بعض جوانب المقال.

أ- مولده ونشأته:

هو احمد ميلودي بن عمار، وأمه السيدة الزهرة بنت محمد، من مواليد عام 1917م، بحي اولاد احمد بمدينة الوادي، نشأ وتربى بين أحضان والديه وسط عائلة عريقة ومحافظة على دينها ولغتها، فهو إذن ابن أسرة أمت المسجد العتيق (سيدي مسعود الشابي) بوسط سوق في الوادي، ثلاثة أجيال متعاقبة، حيث كان جده احمد بن ميلود إماماً ثم خلفه سي عمار بن ميلود ثم سي العروسي ميلودي، شهيد المنبر الثائر والذي سقط شهيداً تحت التعذيب يوم 6 جويلية 1959 بالعاصمة.

تشبع بالتعليم القرآني ومبادئه في صغره، ثم التحق بهدف مواصلة تعلمه في اللغة العربية بالمدرسة العصرية، التي أنشأها الشيخ عبد العزيز الشريف بالزاوية القادرية بالوادي، مع عدد من زملائه منهم عبد القادر العمودي، والنويلي العروسي، والريمي الهاشمي.

ب- انخراطه في العمل السياسي:

غادر احمد ميلودي مقاعد الدراسة مبكرا، لينتقل بدكان والده الذي كان يعمل خياطاً وسط سوق في وادي سوف، ومن هذا المكان بدأت اتصالاته الأولى برجال السياسية والنضال وهو مازال في مقتبل العمر، حيث كلف في بداية الأمر ببيع الجرائد والمجلات ونشرها، حيث كانت هذه الجرائد تصل من تونس القريبة لهذه المنطقة وكذلك من المشرق العربي، حيث زاده هذا العمل تشبعا بالسياسية وانفتحت عليه أفكار جديدة، شارك ميلودي عام 1938م، في الانتفاضة الكبرى التي قادها الشيخ عبد العزيز ضد الأوضاع المزريّة، التي تسببت فيها الإدارة المحلية للاستعمار الفرنسي في المنطقة، وعفت هذه الانتفاضة وقتها بجهة اعميش الثانية، ونظرا لهذا النشاط والانخراط السريع في العمل النضالي، تم نفيه بعد أن القي القبض عليه والتحق بالعاصمة، حيث احتك هناك برجال الحركة الوطنية، وأعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عن طريق أخيه ميلودي العروسي والشيخ حمزة بوكشة.

عاد إلى وادي سوف بعد ما تعرضه من تضيق وتهجير من قبل الإدارة الاستعمارية 1940 م، بعدما قضى منفاه 1938-1940م، ليستأنف مهنة الخياطة في محل والده ويحقق حلمه لممارسة السياسة والنضال من سبيل الوطن⁽¹⁾.

وتزامنا مع نشاط المناضل احمد ميلودي في العمل السياسي وربطه علاقات وطيدة مع مناضلي الحركة الوطنية، تم تأسيس أول خلية لحزب الشعب الجزائري بالوادي سنة 1943م، ويرجع الفضل في هذا التأسيس إلى المناضل والشهيد اونيبي الهاشمي، الذي تربطه علاقة صداقة ببعض المناضلين في بسكرة منهم الشهيد العمودي يوسف، حيث احمد ميلودي من المساهمين والحاضرين لإنشاء هذه النواة الأولى برفقة المناضلين عبد القادر العمودي، والشافعي قدارة.

حيث جعل من محله نقطة لقاء مع مناضلي الحركة الوطنية ورجال العمل السياسي في الجزائر، فتم اختياره لتولي الإشراف على أول خلية لحزب الشعب، رغم محاصرته ودوام مراقبته من طرف الأمن العسكري الفرنسي، فانتقل إلى مدينة بسكرة واستقر بها بداية عام 1946م، وبقي على اتصال بمدينةته وبالمناضلين هناك.

خلال هذه السنة قام بتأسيس فرع لحركة الانتصار الحريات الديمقراطية، حيث كان يعمل مباشرة في المجال السياسي مع المناضل محمد عصامي عضو اللجنة المركزية لحزب الشعب.

ومن اجل مواصلة وبث الدعاية للحزب في منطقة وادي سوف، لجا وبأمر من القيادة إلى تحويل المكتب السياسي سنة 1947 إلى فروع وأفواج كشفية، حيث ربط الاتصال والتعرف على المرشد الكشفي، صالح علوي عن طريق المناضل خزار الطيب لإنشاء فوج كشفي بمدينة الوادي، وبعد جهد طويل تحصل على رخصة وتم تأسيس فوج الرمال الكشفي، واتخذ منزل عبد الرحمان مياسي مقرا له، والشهيد عيادي علي قائدا⁽²⁾.

لكن هذا العمل السياسي المستمر والنشيط، لم يكن غائبا على أعين الإدارة الاستعمارية، حيث أحست بالدور الكبير الذي يلعبه الفوج الكشفي ورجاله، فقررت اعتقالهم بأمر عسكري، لكن تم إخبارهم وإنقاذهم في الوقت المناسب من طرف المناضل الحسين زيبيدي الذي تظن مبكرا للمؤامرة.

رغم هذا التضيق من قبل الإدارة المحلية للسلطة الاستعمارية، والعمل على تفكيك المناضلين وإفشال العمل السياسي وتمزيق شتات المناضلين الوطنيين، إلا أن هذا النشاط ظل متواصلا ولم ينقطع، ففي نفس عام 1947م، قام ميهي محمد بالحاج، والعمودي عبد القادر، وبن موسى البشير، بإنشاء الجمعية

الرياضية بناء على توصية من الشهيد العربي بن مهيدي، والتي اتخذت اسم (-OEO- اولمبي الوادي)، كان أول رئيس لها المرحوم سروطي إبراهيم بن صالح.

وفي نفس العام أيضا 1947م، تمت دعوته من طرف القائد محمد بلوزداد رئيس المنظمة الخاصة (O.S)، بواسطة محمد عصامي عضو اللجنة المركزية للحزب المقيم في بسكرة، ومن خلال تم اللقاء بين الرجلين ونزلا سويا إلى الوادي من مراقبة التنظيم، والبحث عن السلاح، ثم دعي للمرة الثانية حيث تم التفاهم على شراء الأسلحة، وسلمت الأموال على دفعتين (مليون فرنك)، وكلف هو بدوره الشهيد ميهي محمد بالحاج عضو حزب الشعب، بالتوجه إلى ليبيا قصد الحصول على الأسلحة، وقام ميهي بالمهمة على أحسن وجه، فامن الشاحنة حتى وصولها إلى الوادي حيث تكفل بها المناضل احمد ميلودي دخل احمد ميلودي غمار الانتخابات المجلس الجزائري في 4 افريل 1948م، مرشحا عن حركة الانتصار الحريات الديمقراطية، وممثل أهالي وادي سوف في هذه الانتخابات، وقد فاز احمد ميلودي بالا نتخابات إلا أن الإدارة الاستعمارية أبت عكس ذلك، وقامت بإلغاء الانتخابات لأنها لم يعجبها فوز احد عناصر الحركة الوطنية⁽³⁾.

كما ترشح في انتخابات مجلس بلدية الوادي، التي أجريت يوم 17 أكتوبر 1948م، معية رفيق نضاله الشهيد ميهي محمد بالحاج، لكن لم تعلن نتائج تلك الانتخابات.

أصبح بعد ذلك في مشادات ومضايقات من قبل الإدارة الاستعمارية في مدينة بسكرة، فما كان منه إلا مغادرتها والانتقال إلى الجزائر العاصمة عام 1951 م، لمزاولة مهنته الأساسية الخياطة.

بعد انطلاق الثورة التحريرية في الفاتح من نوفمبر 1954م، انضم إلى صفوف جبهة التحرير الوطني بداية من عام 1955م مناضلا، تعرض لعملية اغتيال من طرف أعوان مصالي الحاج، فتم تهريبه إلى فرنسا وقضى هناك عدة شهور مخفيا عن أعين المراقبة، ثم عاد إلى ارض الوطن مواصلا كفاحه ونضاله بطريقة سرية، إلى غاية الاستقلال سنة 1962م.

لم يتوقف عن ممارسة السياسة والنضال إلى غاية وفاته يوم 26 ديسمبر 2002م بالجزائر العاصمة ودفن بمقبرة سيدي يحيي رحمه الله⁽⁴⁾.

1/ النشاط السياسي لأحزاب الحركة الوطنية بمنطقة وادي سوف

لقد عملت الإدارة الاستعمارية منذ احتلالها المنطقة، قمع الحريات السياسية لإفراد والأحزاب، بهدف القضاء على أي عمل ونشاط يؤدي على الثورة على النظام الاستعمار القائم، ولكن نتائج وإفرازات الحرب العالمية الثانية، وما ترتب عنها من انعكاسات ساهمت في ظهور الانفراج السياسي، وتراجع ملحوظ في قمع واضطهاد الأحزاب السياسية، وتجلي هذا في إصدار الإدارة الاستعمارية قانون العفو العام في افريل من عام 1946م، وترتب على هذا القانون إطلاق صراح المساجين والزعماء السياسيين، الذين كانوا قابعين في سجون الاحتلال الفرنسي كما نص كذلك قانون 20 سبتمبر 1947، على إزالة الحكم العسكري على أراضي الجنوب، وبعد هذا الانفراج الملحوظ، سوف تعرف منطقة وادي سوف نشاطا سياسيا ملحوظا لمختلف تيارات الحركة الوطنية⁽⁵⁾.

نشاط التيار الاستقلالي بوادي سوف:

لقد سارع المناضلون في منطقة وادي سوف، إلى الانضمام إلى العمل السياسي في حزب نجم شمال إفريقيا منذ سنة 1933م، حيث بدا عقد الاجتماعات واللقاءات بين المناضلين من أهالي المنطقة في سرية تامة، نظار للمراقبة الاستعمارية المشددة عليهم، ونظرا كذلك لعيون الإدارة الاستعمارية الموزعة

في كل الجهات، بهدف إفشال أي تكتل أو أي عمل وحدوي في المنطقة من شأنه أن يهدد مصالح الإدارة الاستعمارية هناك، ونظرا لهذا الوضع لم تكن هناك قائمة وبرنامج مضبوطة للاجتماعات، إنما كانت اللقاءات حسب ما تستدعيه الضرورة الملحة فقط، وبالرغم من غياب مواعيد الاجتماعات واللقاءات بين المناضلين، إلا أن عدد المنخرطين والاشتراكات المالية المقدمة للحزب لم تتوقف، بل شهدت تطورا بارزا في الفترة الممتدة بين 1933-1945م، وهي فترة تميزت بالهجمة الشرسة التي قادتها الإدارة الاستعمارية ضد أحزاب الحركة الوطنية ومناضليها في جميع المناطق، متتبعتا في ذلك سياسة القمع والاضطهاد والسجن، وما طال المناضلين في صفوف الحركة الوطنية في أحداث 8 ماي 1945م خير دليل على همجية المستعمر في إسراع القضاء على الوعي الوطني وقتله في مهده⁽⁶⁾.

وبحلول سنة 1943م، استطاع المناضلون الوطنيون هيكلة النظام السياسي بصفة منتظمة ومرتبطة، حيث تم وضع الخلية الأولى لحزب الشعب الجزائري، بطلب وإلحاح من يوسف العمودي المناضل بالحزب في بسكرة، بالتنسيق مع المناضل احمد ميلودي⁽⁷⁾.

وكنتيجة للتنسيق بين أعضاء المناضلين السياسيين، تم الاجتماع السري في منزل المناضل الهاشمي ونيسي، برئاسة احمد ميلودي، وبحضور عبد القادر العمودي⁽⁸⁾ وكذلك البشير ميهي⁽⁹⁾، وبشير بن موسى⁽¹⁰⁾.

وبعد وضع اللجنة الأولى والخلية الأساسية، تحرك المناضلون في توسيع نشاط الخلية بهدف جلب عدد اكبر من الإتياع والمريدين، ولقي هذا النداء صدى كبير وانضم إليهم كل من، الكيلاني الأرقط⁽¹¹⁾ ومحمد سلطاني وغيرهم⁽¹²⁾، ونظرا لعدم وجود مقر للخلية يقومون فيه اجتماعاتهم، تحول محل الخياطة ل احمد ميلودي إلى مقر لهذه الخلية النشيطة في وادي سوف، وأصبح مركز ونادي يقصده المناضلون في الحزب من اجل اقتناء الجرائد، الواردة من المدن الجزائرية والاطلاع على أخبار السياسية التي تدور في الجزائر، وكذلك الاطلاع على رأي الصحف الفرنسية وتصريحاته ونظرتهم لنشاط الحركة الوطنية⁽¹³⁾.

وبهذا التأسيس للخلية الأولى في منطقة وادي سوف، توسع النشاط السياسي والتوعوي، وأصبح لا يقتصر على منطقة وادي سوف وحدها، بل تعداها إلى تقرت والمغير وورقلة⁽¹⁴⁾، وظلت الخلية تعمل وفي نشاط مستمر وبشكل سري بعيد عن أعين الإدارة الاستعمارية، تعمل على توعية الشباب ببرنامج الحزب وأهدافه المنشودة، وتكوين المناضلين سياسيا إلى غاية تأسيس حركة أحباب البيان والحرية في سنة 1944م، ليزداد العمل السياسي والنضالي أكثر مما كان عليه، نحو مزيد من الانتشار والاستقرار⁽¹⁵⁾، ونتيجة لهذا التطور السريع في العمل السياسي زار محمد بلوزداد، وادي سوف عدة مرات حيث عقد العديد من الاجتماعات مع المناضلين⁽¹⁶⁾، لكن هذه التحركات والنشاطات لم على أعين الإدارة الاستعمارية، فردوا على الحراك السياسي بمجازر 8 ماي 1945م البشعة⁽¹⁷⁾، والتي عمدت فيها قوات الاحتلال إلى تكثيف الاعتقالات والاعتداءات، ضد المناضلين الذين شاركوا إخوانهم بالتجمهر والاحتجاج في اولاد حمد بمدينة الوادي، حاملين الراية الوطنية والشعارات المطالبة بالاستقلال والحرية، ولمنددة في نفس الوقت بالسياسات الاستعمارية الجائرة ضد أهالي المنطقة، وكذلك التضييق الممارس ضد النشاط السياسي من ممثلي الحركة الوطنية، وهذه الاحتجاجات التي قام بها سكان الوادي ضد تعسف الإدارة الاستعمارية، ما هي إلا تلبية للأوامر التي تأتيهم من قيادات الحزب المركزي تدعوهم إلى القيام بالمظاهرات، وان يكونوا مستعدين لأي طارئ محتمل⁽¹⁸⁾، فقامت سلطة الاحتلال باعتقال كل من الهاشمي ونيسي من حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، والبشير بن البردي عن جمعية العلماء

المسلمين الجزائريين، وهذا دليل أن كانت لها نشاطات سياسية مكثفة في منطقة وادي سوف⁽¹⁹⁾، أما احمد ميلودي فانه فقد محله التجاري الذي كان يعمل فيه، ولجا مؤقتا إلى تونس في انتظار أن تهذا الأوضاع التي تسمح بعوده إلى منطقتة ومباشرة عمله كما كان في السابق⁽²⁰⁾.

وبعد اصدار العفو العام من قبل الإدارة الاستعمارية في مارس 1946م، أطلق من خلاله على المعتقلين السياسيين، فكانت أماما لأحزاب السياسية الوطنية الظهور بوجه جديد لاستكمال العمل السياسي، فتأسست حركة الانتصار الحريات الديمقراطية في شهر نوفمبر من نفس العام، كغطاء لحزب الشعب الذي بقي يعمل في سرية تامة، خوفا من بطش الإدارة الاستعمارية خصوصا بعدما تعرض له أنصاره بعد حوادث 8 ماي 1945م⁽²¹⁾.

2/ مشاركة احمد ميلودي في انتخابات 1948.

وبعد تكوين فرع لحركة الانتصار الحريات الديمقراطية بوادي سوف، أسس احمد ميلودي مكتب الحركة بالوادي بمعوية كل من ميهي البشير، وعبد القادر العمودي، والبشير بن موسى⁽²²⁾، حيث كانت مهمة هذا المكتب هو العمل على فك الحصار المطوق على المنطقة، بالمشاركة في انتخابات 4 افريل 1948م، من اجل تبليغ مبادئ الحزب والعمل على ترسيخ فكرة الاستقلال الوطني، وإيصال انشغالات أهالي المنطقة إلى هذا المجلس، بهدف تشكيل رأي عام وطني يطلب بالاستقلال والحرية⁽²³⁾، ومن اجل التحضير لهذه الانتخابات و التوعية لها وإيجاد الإلتباع والمناصرين لحزب حركة الانتصار الحريات الديمقراطية، حل بوادي سوف السيد عبد الحميد مهري⁽²⁴⁾، الذي عقد جمعيات شعبية بقمار شرح من خلالها برنامج الحزب والأهداف المنشودة التي يسعى إلى تحقيقها من خلال المشاركة في هذه الانتخابات⁽²⁵⁾، كما زار المناضلان احمد بودة⁽²⁶⁾ ومسعود بو قادوم أيضا المنطقة، وترأس عدة اجتماعات جمعتهم بالمناضلين، توجت بترشيح احمد ميلودي عن حركة الانتصار الحريات الديمقراطية كمثل لهل في انتخابات 4 افريل 1948م⁽²⁷⁾، وكان شعار الحملة الانتخابية الذي رفعه أنصار احمد ميلودي هو " يا اللي حاب تعيش للأبد فوتي عن ميلودي احمد"⁽²⁸⁾.

حيث كانت تشكيلة القائمة النهائية للمرشحين على مستوى الجنوب كما يلي:

- احمد ميلودي : ممثل حركة الانتصار الحريات الديمقراطية.
- احمد غريب من باتنة : ممثل عن الزاوية التيجانية.
- القائد السنوسي من جامعة: مرشح عن فرنسا.
- ابن قانة من أولاد جلال: أحزاب المساواة مع فرنسا⁽²⁹⁾.

حيث أسفرت نتائج هذه الانتخابات في الدور الأول عن فوز مرشح حركة الانتصار الحريات الديمقراطية، احمد ميلودي بنسبة 95 %، وهو فوز ساحق لمرشح حركة الانتصار ودليل على اقتناع المنتخبين ببرنامج الحزب، وأهدافه الاستقلالية التي سطرها خلال حملاته الانتخابية⁽³⁰⁾.

إن هذا الفوز الذي حققه مرشح حركة الانتصار في الدور الأول من انتخابات 4 افريل 1948م، لم يعجب السلطة الاستعمارية وإدارتها، وكرد فعل منها على فوز احمد ميلودي، قامت بإلغاء نتائج الانتخابات وفصل احمد ميلودي، وقامت كذلك بحملة من الاعتقالات في صفوف حركة الانتصار الحريات الديمقراطية، مست كل من الوطنيين كالبشير ميهي، البشير بن موسى، العروسي ميلودي⁽³¹⁾ وغيرهم كثير من المناضلين ..⁽³²⁾

وهكذا فقد تقرر إعادة الانتخابات في دورة ثانية في 11 افريل 1948م، وطلبت السلطات الفرنسية من شيخ الزاوية التيجانية احمد التيجاني التماسيني، الترشح بدل احمد غريب لاستقطاب أقطاب الطريقة

التيجانية⁽³³⁾، فزورت إدارة الاحتلال نتائج الانتخابات كما عاداتها من اجل دعم مرشحيها، كما قامت بإرهاب المنتخبين أمتوجيهم لصناديق الاقتراع، وهددتهم باستخدام السلاح كما طوقت المراكز الانتخابية بالأسلحة الثقيلة، والدبابات نهيك على طائرات الهليكوبتر التي كانت تحلق فوق مراكز الاقتراع، بهدف بث الخوف والرعب في نفوس و أوساط المنتخبين حتى يصوتوا على الموالين لها في هذا الدور الانتخابي⁽³⁴⁾.

لكن رغم عمليات التزوير الممنهجة التي اتخذتها الإدارة الاستعمارية ضد ممثلي الحركة الوطنية، إلا أن الحركة استمرت في نضالها السياسي ولم تستسلم لأمر الواقع ولعراقيل الإدارة الاستعمارية، بل بقي مناضلو الحركة ينشطون سرا في إطار المنظمة الخاصة، وذلك بتوعية الشباب وجمع الأموال وشراء الأسلحة، كما كان مسؤولوا الحركة الوطنية يحرسون على حضور الاجتماعات العامة، التي كانت تتم في بسكرة والجزائر، كاجتماع بلكور 1948م، الذي حضره ميهي البشير وعدد من المناضلين⁽³⁵⁾.

3/ الحزب الشيوعي الجزائري:

لقد تعرض الشيوعيون في الجزائر إلى الاضطهاد والاعتقال، خصوصا أثناء حكومة فيشي التي لم تكن لها علاقة طيبة مع روسيا الشيوعية، مما أدى إلى حل الحزب وظلت الفترة من 1940-1942م، فترة العمل السري ولم يواصل الشيوعيون نشاطهم إلا في نهاية سنة 1942م، بعد نزول الحلفاء سنة 1942 في الجزائر⁽³⁶⁾، وقد رفض الحزب الشيوعي الجزائري دعوة فرحات عباس في الانضمام إلى حركة أحباب البيان والحرية في 14 مارس 1944م، وذهب إلى ابعده من ذلك حيث أنكر الطابع الثوري لإحداث 8 ماي 1945 م، وحصرها في التظاهر من اجل لقمة العيش، والبحث عن فرص العمل لأغير ولم يكن سوى شريكا في الحركة التي تزعمها الجنرال ديغول⁽³⁷⁾ بهدف القضاء على الحركة الوطنية وتشتيتها⁽³⁸⁾. وأمام هذا التنكر للطابع الثوري وللذات الجزائرية، فان الحزب كان له تواجد محدود في الوطن وبالأخص في منطقة وادي سوف.

لكن رغم هذا تمكن الحزب الشيوعي الجزائري من فتح فرع له بالوادي في سنة 1946م، حيث وجد قبولا معتبرا في الأوساط الريفية وكذلك عند البدو، فبدا بتوجيه الانتقادات للإدارة الاستعمارية وقادة الأهالي عبر صحيفة الحزب LIBERTE، التي جعلت جل قضاياها واهتماماتها هي قضية السكان المادية والحالة الاقتصادية والاجتماعية المزرية، التي يعيش فيها السكان وتبنت هذه الصحيفة الدفاع عن مشاكلهم اليومية، التي تتعلق بالتموين بالمواد الغذائية⁽³⁹⁾.

وقد شارك الحزب الشيوعي الجزائري في انتخابات الجمعية الجزائرية في 4 افريل 1948 م، ورشح ممثله المحامي من باتنة العيد محمد العمراني، كما شارك كذلك في انتخابات المجلس الجزائري لسنة 1954م مرشحا في هذه المرة عبد الحميد بوضياف من قسنطينة⁽⁴⁰⁾.

4/ الكشافة الإسلامية

إن التفكير في تأسيس أو فرع للفوج الكشافة الإسلامية في منطقة وادي سوف، يعود إلى الشهيد العربي بن مهيدي عام 1946م الذي أو عز إلى المناضل احمد ميلودي بالإشراف عليه ومراقبته⁽⁴¹⁾ الذي عمل منذ أن أسندت إليه مهمة الإشراف على الفوج، على مواجهة السياسات الاستعمارية في المنطقة، حيث تنقل إلى العاصمة من اجل الحصول على ترخيص للفوج بمزاولة بعض النشاطات التي سطرها في برنامج السنوي، وحتى يمكن لأعضاء الفوج ممارسة عملهم بعيدا عن مضايقات الإدارة الاستعمارية، التي لم يسلم منها أعضاء الفوج خصوصا فيما يخص مراقبة الأنشطة التي يقومون بها، وكذلك مراقبة ما

مدى حضور الجانب السياسي في خطابات الفوج⁽⁴²⁾، وبالرغم هذا كله استطاع المناضل احمد ميلودي تشكيل أول فوج كشفي تحت اسم " فوج الرمال" بوادي سوف حيث ضم ما يقارب 70 شابا في بداية العمل الكشفي، حيث اشرف تاطيرهم وتدريبهم المناضل والمرشد صالح علوي من بسكرة⁽⁴³⁾، حيث كان الاجتماع التأسيسي في ربيع 1947م، في بيت المناضل بزيان بشير كمقر للفوج في المرحلة الأولى، ثم انتقلوا إلى منزل آخر وهو ملك للمناضل مياصي عبد الرحمن⁽⁴⁴⁾.

وقد أسفر هذا الاجتماع التأسيسي، وخلص إلى تعيين الهيكل المنظم للفوج على النحو التالي:

- عيادي علي على رأس الفوج.
- علوي صالح مرشد ومدرّب.
- بوبلي العروسي قائد فئة الأشبال.
- عبيدي القروي قائد فرقة الجوّالة.

بالإضافة إلى مجموعة من القادة المؤسسين : على رأسهم احمد ميلودي، عبد القادر العمودي، ميهي البشير، العروسي ميلودي، بشير بن موسى، إبراهيم علوي، وغيرهم كما تم إنشاء صندوق مالي، بهدف جمع اكبر عدد من التبرعات المالية من اجل تغطية نشاطات الفوج والتكفل بإفراده⁽⁴⁵⁾.

وقد باشر الفوج في تطبيق برامج الثقافية والتربوية والسياسية التي سطرها في برنامجها على النحو

التالي:

- تأسيس الشيخ العروسي ميلودي مدرسة، يقدم فيها يوميا للشباب الدروس العلمية والتوجيهات السياسية الواجب التقيد بها والعمل على تطبيقها، ثم يقوم بعد ذلك بإرسال الطلاب إلى مقر الفوج بحي اولاد حمد للتدريب والتكوين السياسي على يد المناضل صالح علوي⁽⁴⁶⁾

- برمجت جولات عبر تراب وادي سوف، بهدف تأسيس وتكوين المزيد من الخلايا والفروع الكشفية. كما قاموا بحملة تأيد لمرشح حركة الانتصار الحريات الديمقراطية احمد ميلودي، في انتخابات 4 افريل 1948م⁽⁴⁷⁾.

إقامة مجموعة من المخيمات في مناطق مختلفة من الوطن، مسبقة بحملات توعية وتحسيسه من طرف بعض المناضلين أمثال ميهي البشير، والهاشمي حسني .

القيام بمسرحيات هادفة وذات مغزى، من شأنها رفع مستوى الشعور الوطني لدى الجماهير المتتبعة للحملة الانتخابية للمرشح احمد ميلودي⁽⁴⁸⁾.

الخاتمة

نستخلص في الأخير ومن خلال ما سبق.

لقد انخرط المناضل احمد ميلودي في السياسة مبكرا، والفضل يعود لوالده الذي كان يعمل خياطا حيث يستقطب إليه جميع طوائف المجتمع بحكم مهنته، وهنا استغل احمد ميلودي الفرصة وبدا يتقرب من بعض رجال السياسة ويربط معهم علاقة، خصوصا اطلاعه المستمر على الجرائد والمجلات التي يوزعها وتحمل الأخبار السياسية وما يدور في العالم من حوادث وخصوصا ما يدور في بلده، هذا حفزه أكثر وبدا في ربط علاقات مع المناضلين هناك، خصوصا بعد تأسيس أول خلية لحزب الشعب في الوادي سنة 1943م، حيث تولى الدعاية للحزب والتعرف به في الأوساط الشعبية مما جعله محل سخط الإدارة الاستعمارية، التي بدأت في مضايقته وحتى اعتقال

ونتيجة لنشاطه السياسي المستمر، نال ثقة أعضاء الحركة الوطنية في منطقة وادي وتم ترشيحه في انتخابات المجلس الجزائري في 4 افريل 1948م، حيث فاز في هذه الانتخابات بالأغلبية الساحقة، لكن الإدارة الاستعمارية سارعت إلى إنهاء هذا الفوز للأنصار حركة الانتصار الحريات الديمقراطية وإلغاء نتائج الانتخابات واعتبرتها مزورة، وقررت إجراء دورة ثانية حيث المرشح احمد ميلودي منها، إلا أن نشاط المناضل احمد ميلودي لم يتوقف فقط عند انتخابات افريل 1948م، فقد التحق بالثورة التحريرية وناضل رفقت رفاقه ضد العدو الفرنسي.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- عبد الحميد نصر، الأمجاد من أبناء سوف، سامي للطباعة والنشر، الجزائر، وادي سوف، نوفمبر 2019، الجزء الأول، ص52.
- 2- عبد الحميد نصر، الأمجاد من أبناء سوف، المرجع نفسه، ص52.
- 3- عبد الحميد بسر، الطالب العربي قمودي احد قادة الكفاح المغربي المشترك 1956-1957، محاضرة بمناسبة إحياء ذكرى استشهاده الطالب العربي، الجزائر، الوادي، 2007، ص5.
- 4- عبد الحميد نصر، مرجع سابق، ص54.
- 5- عبد الرحمان ابن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرة معاصر الفترة الثانية 1947-1954، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، الجزء الثالث، ص ص 40-43.
- 6- الإمام بريك، الثورة الجزائرية في وادي سوف 1954-1962، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة 8 ماي 1945 قالمة، 2013-2014، ص 44.
- 7- المرجع نفسه، ص 45.
- 8- عبد القادر العمودي، ولد عبد القادر لعمودي سنة 1925 بالوادي، وانخرط في صفوف حزب الشعب سنة 1943، ليشكل خلية سرية للحزب بمسقط رأسه مع الهاشمي لونيبي وبن ميلودي أحمد إلى جانب محمد بلحاج. حضر اجتماع 22، وانضم إلى المنظمة الخاصة منذ نشأتها، وكان ينشط بين الواد وبسكرة إلى غاية عين توتة بباتنة، وكان من ضمن المناضلين الذين تم إلقاء القبض عليهم في الفاتح نوفمبر 1954، ليطلق سراحه في ربيع 1955، ويعود بعدها إلى العاصمة برفقة الشهيد سي لحواس ليحاول الاتصال بالثورة التحريرية ليلقي القبض عليه مجددا نهاية 1955 ويوضع بسجن بربروس، انظر، محمد عباس، ثوار عظماء، شهادات 17 شخصية وطنية، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2004، ص259.
- 9- البشير ميهي بن عبد القادر، المدعو "محمد بلحاج" من مواليد 1919 بمنطقة الوادي، من حي اولاد احمد ترعرع وسط عائلة ميسورة الحال، حفظ بعض من القرآن الكريم في صغره ثم ادخله والده إلى المدرسة العربية، وهي مدرسة الشيخ عبد العزيز الشريف، أحب جمعية العلماء المسلمين وشارك في التظاهرات التي اقيمت بمناسبة زيارة الشيخ عبد الحميد ابن باديس لوادي سوف سنة 1937، وفي سنة 1947م، كلف من طرف محمد بلوزداد بمهمة جمع السلاح وربط الاتصالات، مع منطقة بسكرة التي كان المسؤول عنها العربي بن مهيدي، تم تصفيته ليلة 21 أوت 1962م بسبب تعاطفه مع الحكومة المؤقتة ضد جيش الحدود. انظر: <http://ouadisoufnew.blogspot.com/visite-19-09-2020-heure-10.222013/4/30-10>
- 11- علي عون، مساهمة وادي سوف في تفجير الثورة التحريرية بالسلاح والعتاد، محاضرات الندوة الفكرية الخامسة محمد الأمين العمودي، الجمعية الثقافية محمد لامين العمودي، الوادي، 1992، ص23.
- 12- علي بوصبيح العايش، الحركة الوطنية بوادي سوف، محاضرات الندوة الفكرية الخامسة محمد الأمين العمودي، الجمعية الثقافية محمد لامين العمودي، الوادي، 1991، ص8.
- 13- محمد عباس، من رواد الحركة الثورية بالوادي، الشروق اليومي، العدد 671، الجزائر، 31 جانفي 2003، ص7.
- 14- علي عون، مرجع نفسه، ص23.
- 15- سعد العمامرة والجيلاني العوامر، شهداء حرب التحرير بوادي سوف، مطبعة النخلة، الجزائر، وادي سوف، د ت، ص 20-19.
- 16- الإمام بريك، مرجع سابق، ص47.
- 17- محمد عباس، ثوار عظماء، مرجع سابق، ص ص 255-259.
- 18- الإمام بريك مرجع نفسه، ص47.
- 19- علي عون، مرجع سابق، ص24.
- 20- محمد عباس، من رواد الحركة الثورية بالوادي، مرجع سابق، ص7.
- 21- عمار عمورة، موجز في تاريخ الجزائر، دار ربحانة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2002، ص ص 182-183.
- 22- سعد العمامرة والجيلاني العوامر، شهداء حرب التحرير بوادي سوف، مرجع سابق، ص19.
- 23- علي غنابزية، مجتمع وادي سوف من الاحتلال الفرنسي إلى بداية الثورة التحريرية 1882-1954، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2008-2009، ص81.
- 24- ولد عبد الحميد مهري سنة 1926 في منطقة الخروب ولاية قسنطينة، انخرط في صفوف حزب الشعب الجزائري بقيادة الأب الروحي للثورة الجزائرية "مصالي الحاج" ثم انضم لحركة انتصار الحريات الديمقراطية، غداة اندلاع الثورة التحريرية في خريف 1954. اعتقل مهري وبقي في السجن لغاية افريل 1955. بعد أشهر من إطلاق سراحه عين ضمن وفد جبهة التحرير الوطني بالخارج، وشغل منصب عضو في المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ثم في لجنة التنسيق والتنفيذ. عند تشكيل الحكومة المؤقتة شغل منصب وزير شؤون شمال إفريقيا في الأولى، ومنصب وزير الشؤون الاجتماعية والثقافية في التشكيلة الثانية، كما عرف مهري بمشروع يسمى باسمه "مشروع مهري" للرد على مشروع ديغول واصل نضاله بعد الاستقلال لبناء دولة الفاتح من نوفمبر، فنتقل منصب وزير الثقافة والإعلام عام 1979، ثم سفير الجزائر في باريس (فرنسا) بين أعوام 1984 و1988، ثم سفير لدى المملكة المغربية، على إثر أحداث 1988 تولى مسؤولية الأمانة الدائمة للجنة المركزية لحزب جبهة

- التحرير الوطني ثم أميناً عاماً للحزب من ديسمبر 1929 إلى جانفي 1996. انظر، نور الدين ختال، عبد الحميد مهري الحكيم الذي سبق عصره، جريدة الحوار، العدد 2147، 18 مارس 2015، ص 1
- 25- الإمام بريك، مرجع سابق، ص 48.
- 26- بودة أحمد، من مواليد 3 أوت 1907م، كان عاصمياً في تكوينه وتعليمه، في 1939 أصبح مديراً لجريدة البرلمان الجزائري التي صدرت باسم المناضلين الذين كانوا مسجونين في ميزون كاري، كان مسؤولاً عن فرع حزب الشعب الجزائري في بلكور، شارك في المؤتمر الأول للحزب سنة 1948م، أما في سنة 1948، انتخب ممثلاً لميزون كاري في انتخابات المجلس الجزائر ويعرف بـند خولته باللغة العربية، بعد اندلاع الثورة التي عليه القبض وسجن، ثم أطلق صراحه سنة 1955م، حينها التحق بالثورة وأصبح ممثلاً جبهة التحرير في العراق وليبيا، انظر
- Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens 1926—1954.
L'Harmattan.paris.1985. pp 275-276.
- 27- علي عون، مرجع سابق، ص 24-25.
- 28- بن علي محمد صالح، إعادة انتخاب المجلس الوطني الجزائري 11 افريل 1948م، جريدة الجديد، الجزائر، عدد، 2013/04/13، ص 1.
- 29- سعد العمامرة والجيلاني العوامر، مرجع سابق، ص 25.
- 30- علي عون، مساهمة وادي سوف في تفجير الثورة التحريرية بالسلاح والعتاد، مرجع سابق، ص 25.
- 31- ولد العروسي بن عمار ميلودي سنة 1909 بمدينة وادي سوف، حفظ القرآن الكريم في صغره في جامع سيدي مسعود، وفي سنة 1939 توجه نحو جامع الزيتونة لطلب العلم، وبعد تخرجه سنة 1943م عين إماماً للمسجد الكبير، وعند تشكيل فوج الرمال بالوادي سنة 1947م شارك في الاجتماع التأسيسي للفوج وعين قائداً وموجهاً لشباب المنطقة، وفي انتخابات 1948 اعتقل بسبب دعمه لمرشح حركة الانتصار أحمد ميلودي، ثم أطلق صراحه سنة 1951، وفي سنة 1955 أعادت قوات الاستعمار القبض عليه لدعمه للثورة إلى أن استشهد في 6 جويلية 1959م جراء التعذيب: انظر
- http://ouadisoufnew.blogspot.com/2013/02/5_visite-19-09-2020-heure-00.57
- 32- سعد العمامرة وعلي عون، الحركة الوطنية بمنطقة وادي سوف بداية من الحرب العالمية الثانية إلى عشية اندلاع ثورة نوفمبر، د ط، الجزائر، وادي سوف، 1983، ص 6.
- 33- الإمام بريك، مرجع سابق، ص 49.
- 34- علي عون، مرجع نفسه، ص 49.
- 35- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، جزء 5، ص 106.
- 36- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 4، 1992، ج 2، ص 294، 347.
- 37- شارل ديغول (1898-1971م)، وهو مفكر وكاتب له العديد من المؤلفات، التي عالجت الكثير من الميادين، الفكرية والسياسية والحربية... وعسكري، تخرج من مدرسة سان سير العسكرية المعروفة، وتدرج في الرتب العسكرية إلى وصل إلى رتبة جنرال، التي أصبحت لصيقة باسمه، وسياسي تولى مهمة المقاومة الفرنسية للألمان خلال مرحلة الحرب الإمبريالية الثانية (1939-1945)، وكان أول رئيس دولة لبلاده بعد دحر القوات الألمانية منها خريف سنة 1944، إلى أن استقال في جانفي 1946، ولم يعد للسلطة إلا في سنة 1958، بعد انقلاب الـ 13 ماي من تلك السنة، الذي قاده ضباط في الجيش الفرنسي في الجزائر، وبقي في سدة الحكم إلى غاية سنة 1969. حيث قدم استقالته بعد مظاهرات الطلبة ضده وفشله في الاستفتاء، ليتفرغ حتى مماته إلى كتابة مذكراته. انظر، لزه بديدة، السياسة الديغولية تجاه الجزائريين بين الأمس واليوم، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة الجزائر 2 قسم التاريخ، عدد 11، 11 جوان 2015، ص 27.
- 38- محمد العربي زبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999، ج 1، ص 225-230.
- 39- علي غنازبية، مجتمع وادي سوف من الاحتلال الفرنسي إلى بداية الثورة التحريرية 1882-1954م، مرجع سابق، ص 54.
- 40- الإمام بريك، مرجع سابق، ص 53.
- 41- علي عون، مرجع سابق، ص 24.
- 42- عبد القادر العمودي، أهداف الكشافة الإسلامية الجزائرية، الندوة الوطنية الأولى حول تاريخ الكشافة الإسلامية الجزائرية، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 1999، ص 95.
- 43- سعد العمامرة وعلي عون، مرجع سابق، ص 5.
- 44- علي غنازبية وآخرون، مفكرة نهاية القرن العشرين، المطبعة العصرية الوادي، 1999-2000، ص 110.
- 45- عبد القادر العمودي، مرجع سابق، ص 95-99.
- 46- سعد العمامرة والجيلاني العوامر، مرجع سابق، ص 151.
- 47- علي غنازبية وآخرون، مرجع سابق، ص 110.
- 48- علي عون، مرجع سابق، ص 24-25.

التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة) 1952-1955م Historical documentation of the School "Dar al-Qur'an" In The Beni Hdiyel Area (Ain Ghoraba) 1952-1955

د. عمر جمال الدين دحماني

كلية العلوم الإنسانية – جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس
histoire134000@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/05/16 تاريخ القبول: 2020/11/14

الملخص:

كان لظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر الأثر الكبير في تبلور الوعي الوطني والثقافي، هذا الأخير الذي جسّدته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مدارسها التعليمية التي انتشرت بشكل واسع، فكانت الروابط التعليمية محطة هامة في مواصلة مسيرة الحركة الإصلاحية، ومن خلالها يتم تثبيت الهوية الوطنية التي شكّلت حلقة هامة في بناء النهضة الوطنية.

ومن هذا المنطلق تظهر أهمية هذه المدارس التعليمية الحرّة، التي سعى من خلالها جيل رجال الإصلاح إلى إيصال الفكر الثقافي إلى الشعب الجزائري، مبرزين في ذلك المبادئ والقيم الدينية، الثقافية والاجتماعية. وهذا ما كانت عليه مدرسة " دار القرآن " بمنطقة بني هديل (عين غرابة) بتلمسان، أين سعى فيها أبناء المنطقة إلى إبراز وحدتهم الثقافية والاجتماعية، متأثرين في ذلك بالتعليم الإصلاحي الذي كان يُقام بمدرسة " دار الحديث " بتلمسان، هذا التأثير الذي بدا واضحا في تلك الدروس التعليمية والنشاطات الثقافية التي كان يواظب عليها أبناء المنطقة.

شكّل هذا النشاط الإصلاحي مصدر قلق للإدارة الاستعمارية التي كانت ترى فيه خطرا على مشروعها الاستعماري في الجزائر، وبهذا فرضت كل أنواع العقوبات والتضييق على أنشطة مدارس التعليم العربي، ونصب كل العوائق والصعوبات لإفشال مشروع بنائها وتأسيسها، وبالرغم من ذلك إلا أن جمعية العلماء المسلمين واصلت مشروعها القائم على بناء مدارس التعليم العربي ليس بالمدن فقط وإنما حتى في بعض المناطق والقرى، وهذا ما كانت عليه حالة مدرسة " دار القرآن " التي حملت على عاتقها مسؤولية إحياء الهوية الوطنية بالمنطقة. **الكلمات المفتاحية:** الحركة الإصلاحية؛ منطقة بني هديل (عين غرابة)؛ التوثيق التاريخي؛ مدرسة دار القرآن.

Abstract:

It was the emergence of the reformist movement in Algeria The great impact of the crystallization of national and cultural awareness, The latter, embodied by the Association of Algerian Muslim Scholars in its educational schools That's spreading widely, Educational links were an important station In continuing the reform movement Through which the national identity is established which formed an important link in the building of the national renaissance.

From this point of view, the importance of these free schools is evident, That's where most reformers have sought it To convey cultural thought to the Algerian people, Highlighting religious, cultural and social principles and values.

And this is what the school of "Dar al-Qur'an" in The Beni Hdiyel area (Ain Ghoraba) in Tlemcen, Where the people of the region sought to highlight their cultural and social unity, Affected by correctional education The one who used to be at Dar al-Hadith school in Tlemcen, This effect that was evident in those educational lessons and cultural activities That was attended by the people of the region.

This reform activity was a concern for the colonial administration which she saw as a danger to her colonial project in Algeria, And so i imposed all kinds of sanctions and restrictions On the activities of Arab education schools, And set up all the obstacles and difficulties to thwart the project of building and establishing, Nevertheless, the Association of Muslim Scholars continued its project to build Arab education schools Not only in cities, but even in some areas and villages, And that's what the case of "Dar al-Qur'an" school was like Which took responsibility for reviving the national identity of the region.

key words: The Reform Movement; Beni Hdiyel Area (Ain Ghoraba); Historical Documentation; Dar al-Qur'an School.

مقدمة:

عدت منطقة بني هديل (عين غرابة) من بين أولى المناطق التي احتضنت الحركة الإصلاحية بتلمسان، كون أن معظم أبنائها قد تبناوا الفكر الإصلاحي الذي بدأ ينتشر بمدرسة "دار الحديث"، فكانت فرصة سانحة لإيصال مدّ هذا الوعي الإصلاحي والثقافي داخل منطقتهم منذ سنة 1949م، وما زاد في ترسيخ هذا الوعي هو تواجد الشيخ "مصباح حويذق" والسعي إلى تأسيس مدرسة تعليمية عُرفت باسم مدرسة "دار القرآن" هذه الأخيرة التي استطاع من خلالها أبناء المنطقة مواكبة مسيرة الحركة الإصلاحية التي من خلالها تمّ بثّ الوعي الفكري والثقافي ليس في المنطقة فقط بل حتى في القرى المجاورة لها.

شكّلت مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل مركز إشعاع ثقافي يتوسّط الناحية الجنوبية لتلمسان، فكانت نموذجا احتذت به جُلّ المناطق المحاذية لها ك: سبدو، صبرا، بوحلو وغيرهم، هذا المركز الثقافي أعطى للمنطقة أيضا بعداً اجتماعياً تمثّل خصيصاً في محافظة أبنائها على الهوية الوطنية بالرغم من المضايقات الاستعمارية المستمرة خصوصاً من طرف (المسيّر الإداري لبلدية سبدو).

كل هذا صعّب من نشاط أولئك المصلحين الذين حملوا على عاتقهم مسؤولية إيصال الفكر الإصلاحي الذي تماشى مع مجريات الحركة الوطنية، وبذلك فإن مدرسة "دار القرآن" مثّلت منبع الحركة الوطنية، حيث استمدّ منها معظم أبناء المنطقة نشاطهم السياسي وكذا النشاط الثوري. أعطت هذه المكانة لمدارس جمعية العلماء المسلمين ميزة خاصة، إذ من خلالها تمّ التصدي للمشروع الاستعماري الهادف إلى طمس الهوية الوطنية والإبقاء على حالة الجهل والامية داخل أوساط أفراد الشعب الجزائري.

عموماً يُمكن الإشارة إلى أنه بفضل تواجد الشيخ "مصباح حويذق" بالمنطقة وتعاونه مع خيرة أبنائها، فإن مساهمتهم كانت قوية في التأسيس للأرضية الإصلاحية سواء منها الدينية أو الثقافية، فكان لظهور منارة العلم مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة) أكبر انجاز ووجهت به مخطّطات العدو الفرنسي.

ومن هنا أمكننا التساؤل عن الأهمية التي حظيت بها مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة)؟ وفيما تمثّلت إسهامات الشيخ "مصباح حويذق" في دعم الحركة الإصلاحية بالمنطقة؟

أهداف البحث: نسعى من خلال بحثنا هذا إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تبيان المحطات التاريخية التي مرّت بها مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة).
- العلاقة التي ربطت الشيخ "مصباح حويذق" بمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابة)، وتبيان نضاله الإصلاحي.

أهمية البحث: تكمن أهمية بحثنا هذا في تبيان تلك المحطات التاريخية التي مرت بها مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية)، في ظل وجود الشيخ "مصباح حويذق" وتدريسه بها.

أولا- التعريف بمنطقة بني هديل (عين غرابية):

تعدّ منطقة بني هديل (عين غرابية) من بين أهمّ البلديات التابعة لدائرة المنصورة بولاية تلمسان، حيث تقع في الجهة الجنوبية الغربية من تلمسان⁽¹⁾، تبعد عن هذه الأخيرة بحوالي 23 كلم⁽²⁾، تحدها من الجهة الشمالية منطقتي صبرا وتيرني، أما من الجهة الغربية فتحدها منطقتي بني بحدل وسيدي مجاهد، أما عن الجهة الشرقية فتحدها منطقتي مريح ودار الشيخ، وأيضا من الجهة الجنوبية فتحدها منطقتي مقنافة ومرشيش⁽³⁾.

تتربّع منطقة بني هديل (عين غرابية) على مساحة 200 كلم²، هذا ما أعطى لها بعدا استراتيجيا طبيعيا تختلف به عن باقي المناطق المجاورة لها، إذ احتوت على تضاريس جبلية وعرة كان من أهمها "جبل نوفي" الذي تعلوا قمته حوالي 1000م و"جبل موطاس"، إضافة إلى السلاسل الجبلية التي تمتد من ودّانة والرفصة وتغاليمت وبني هلال إلى القادوس ودار الشبي⁽⁴⁾خ.

عُرفت المنطقة بعدة تسميات تاريخية، كان منها أولا: (بني هديل) نسبة إلى القبيلة العربية التي سكنت هذه المنطقة⁽⁵⁾، وقد قيل فيها (بني هديل وَنَمَّ الزَيْشُ يُقِيلُ). ثانيا: (السادات) نسبة إلى الأضرحة الأربعة والأربعين لأولياء الله الصالحين الذين يحقون المنطقة، ومن أهمهم ضريح "سيدي أحمد الشريف بن علي بن مسعود"⁽⁶⁾. ثالثا: (المطمز) نسبة إلى تلك المطامير التي حفروها سكان المنطقة وذلك لادّخار حبوبهم فيها، والتي كانت في بعض الأحيان تبقى أكثر من عامين⁽⁷⁾. رابعا: (عين غرابية) وهو الاسم الذي تُعرف به المنطقة حاليا، وقد أطلقت الإدارة الاستعمارية الفرنسية على المنطقة اسم (عين الغرابية) وهو اسم عين تقع في الشمال الغربي للمنطقة⁽⁸⁾.

امتازت منطقة بني هديل (عين غرابية) بمناخها الحار والشبه جاف في فصل الصيف والبارد الممطر في فصل الشتاء، هذا المناخ الشديد هو ما جعل سكان المنطقة يفضلون التنقل إلى أعالي جبال المنطقة في فصل الصيف، وكذا التنقل مرة أخرى إلى المنخفضات والسهول في فصل الشتاء، وهذا كله لتجنب قساوة الطبيعة. ومن بين الأماكن التي شهدت أنواع الزراعة من طرف السكان، نجدها منتشرة عبر وادي بوحسون، ووادي بوقايلة ودهمانة، وكذا القطع المنتشرة في الجبال⁽⁹⁾.

كما احتوت المنطقة أيضا على معالم طبيعية وتاريخية زاخرة، وتجدر بنا الإشارة إليها في أماكن معينة، ك: (مغارة الشقة، مغارة بردزعة "بئر تسعة"، غار بومعزة، مغارة الناظور (بني هلال)، مغارة بوشرايف (تهميش: تقع بقريّة تغاليمت (تالتيرني)⁽¹⁰⁾).

شهدت منطقة بني هديل (عين غرابية) ظهور الوعي الفكري والسياسي الذي أسس للنهضة الوطنية منذ ترسيخ الاستعمار الفرنسي أقدامه بالمنطقة سنة 1842م، هذا الوعي الذي تشكل في إطار الحركة الوطنية التي بانّت معالمها في الأنشطة الثقافية والاجتماعية والسياسية، فالانتشار الواسع للأحزاب السياسية الوطنية كان له الأثر الكبير على سكان المنطقة، خصوصا إذا ما سلطنا الضوء على حزب الشعب الجزائري الذي تكونت خلية سرية له بالمنطقة منذ سنة 1942-1943م⁽¹¹⁾، أضف إلى ذلك ظهور خلية حركة الانتصار للحريات الديمقراطية منذ سنة 1950م⁽¹²⁾، وفرع حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري سنة 1946م⁽¹³⁾. إضافة إلى هذا كله هو وجود تلك الأرضية الخصبة لنشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بإشراف الشيخ "مصباح حويذق" الذي كان لتحركاته الإصلاحية وأحاديثه الدينية

والأخلاقية والاجتماعية الأثر الأكبر في اجتماع الناس حوله، وعلو همتهم لبناء المدرسة⁽¹⁴⁾ التعليمية التي سميت بـ "دار القرآن".

ومع اندلاع الثورة التحريرية يلاحظ أن سكان منطقة بني هديل (عين غرابة) قد هبوا للانخراط في صفوف الثورة التحريرية المجيدة، مدافعين عن قضيتهم الوطنية، هذه القضية التي جندت من أجلها خيرة رجال ونساء المنطقة، هؤلاء الذين خاضوا معارك كبرى ضد العدو الفرنسي الذي أذاق الشعب الجزائري معاناة الإبادة والتشريد والتعذيب.

ثانيا- التوزيع الجغرافي لمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتلمسان:

كان لنشاط الحركة الإصلاحية دورا هاما داخل الوسط الاجتماعي الجزائري، إذ مثلت ذلك الرابط المتمثل في إنتاج الوحدة الفكرية التي احتضنته كافة مدارس التعليم العربي الحر، فمنذ بداية 1946م سعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى تكثيف نشاطها الثقافي بتأسيسها للمدارس التعليمية عبر أنحاء الوطن، فخطت بذلك خطوات تاريخية هامة⁽¹⁵⁾ بالرغم من وجود العوائق والحوادث التي تمنع من ظهورها.

أضف إلى ذلك أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين واستنادا إلى مشروعها الإصلاحي⁽¹⁶⁾ ترى من الضروري أن تُصلح حال المجتمع والأفراد بنشر المبادئ والقيم الإسلامية⁽¹⁷⁾.
ومن هذا المنطلق فرضت الإدارة الاستعمارية مراقبة على كل نشاطات هذه المدارس وفرض عقوبات على جلّ مُعلميها، إذ كانت دوما تشكل في تحركات الجمعية التي من شأنها أن " تغذي الدعاية ضد فرنسا"⁽¹⁸⁾.

ولكن مع هذا كله واصلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مشوار نشاطها القائم على بناء المدارس⁽¹⁹⁾ التعليمية الحرة، فقد كان توسيعها لدائرة المدارس التعليمية هدفها الأسمى، وفي هذا الصدد يقول الشيخ البشير الإبراهيمي: « ... كانت فاتحة أعمالها تنشيط حركة إنشاء المدارس، فأنشأت في سنة واحدة ثلاثا وسبعين مدرسة في مدن وقرى القطر كله، كلها بأموال الأمة وأيديها، واخترت لتصميمها مهندسا عربيا مسلما فجاءت كلها على طراز واحد لتشهد للأجيال القادمة أنها نتاج فكرة واحدة... »⁽²⁰⁾. ذلك ما كان واضحا في الانتشار الواسع للمدارس التعليمية بمدينة تلمسان وضواحيها، وهذا ما يدل على البعد الإصلاحي الذي حاولت جمعية العلماء المسلمين أن تنشره لأبنائها، لتكوين رؤى جديدة تحمل على عاتقها إحياء الهوية الوطنية من خلال غرس فكرة المواطنة.

الجدول رقم 01: يوضح عدد المدارس التي أنشأتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتلمسان.

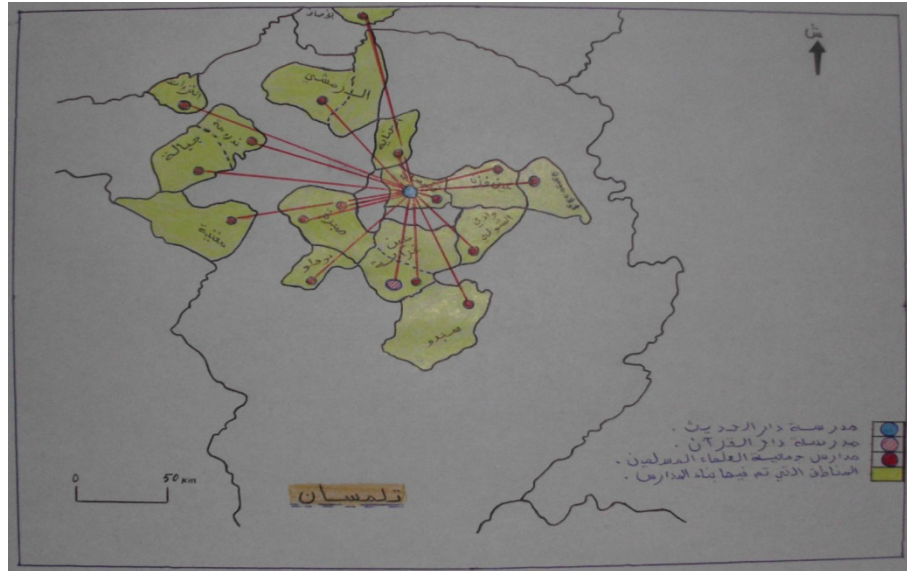
موقع المدرسة	مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.	تأسيس المدرسة
منطقة تلمسان.	مدرسة دار الحديث.	1937م.
	مدرسة عائشة.	1953م.
منطقة بني صاف.	مدرسة التعليم العربي.	1938م.
منطقة الغزوات.	مدرسة التربية والتعليم.	1948م.
منطقة أولاد ميمون.	مدرسة التعليم العربي.	1948م.
منطقة ندرومة.	مدرسة عبد المؤمن بن علي.	1949م.
	مدرسة أدراريس للتعليم الحرّ (جبالة).	1951م.
منطقة الرمشي.	مدرسة التربية والتعليم.	1943م.
منطقة الحنايا.	مدرسة دار الآداب.	1950م.

التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية) 1952-1955م

منطقة مغنية.	مدرسة التربية والتعليم.	1951م.
منطقة الواد الأخضر.	مدرسة أولاد سيدي الحاج.	1952م.
منطقة عين غرابية.	مدرسة دار القرآن.	1952م.
	مدرسة التربية والتعليم (أولاد سيدي خالد- بوحسون)	1953م.
منطقة سبدو.	مدرسة الإرشاد والتعليم.	1953م.
منطقة بوحلو.	مدرسة التربية والتعليم.	1953م.
منطقة صيرة.	مدرسة التربية والتعليم.	أبريل 1954م.
	مدرسة التربية والتعليم (أولاد عدوّ- قريعن).	/
منطقة عين فزة.	مدرسة أم العلوّ	فبراير 1955م.

المرجع: عمر جمال الدين دحماني، الحركة الوطنية بمنطقة تلمسان فيما بين 1919-1954، أطروحة دكتوراه في تاريخ الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، قسم العلوم الإنسانية جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس 2017-2018م، ص ص 334-402.

الشكل رقم 01: يوضح التوزيع الجغرافي لمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتلمسان.

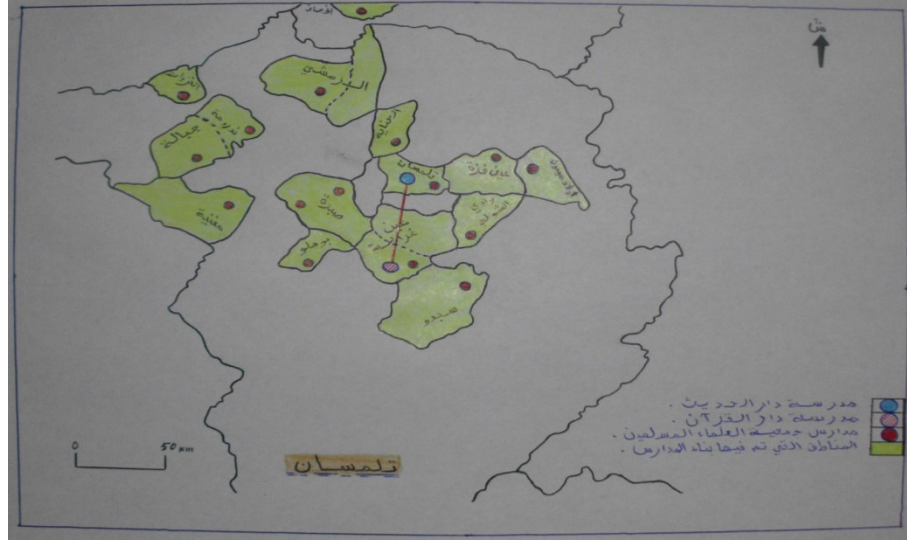


المرجع: الباحث عمر جمال الدين دحماني (2017م).

ثالثا- التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية):

تجدر الإشارة أن سكان منطقة بني هديل (عين غرابية) قد تأثروا بالحركة الإصلاحية التي انتشرت مسيرتها بمدينة تلمسان على يد مشايخ وعلماء أمثال: "الشيخ عبد الحميد بن باديس"⁽²¹⁾ و "الشيخ محمد البشير الإبراهيمي"⁽²²⁾ و "الشيخ محمد مرزوق"⁽²³⁾ منذ سنة 1937م – فترة تأسيس مدرسة دار الحديث – هذه الحركة التي ستلقى أرضية خصبة بمنطقة بني هديل، أين سيخرج "شباب المنطقة سيرا على الأقدام في الشارع الرئيسي وصولا إلى ملتقى الطرق يطالبون بحقهم في تأسيس مدرسة والتأكيد على الشخصية الوطنية"،⁽²⁴⁾ هذا الحراك الجديد خلق نوعا من الارتباط ما بين سكان منطقة بني هديل أنفسهم وما بين المدينة والدواوير الأخرى، فقد تكونت علاقة جديدة بينهم هي العلاقة الفكرية⁽²⁵⁾.

الشكل رقم 02: يوضح ذلك التقارب الحاصل بين مدرسة "دار الحديث" ومدرسة "دار القرآن".



المرجع: الباحث عمر جمال الدين دحماني (2017م).

1- موقع مدرسة "دار القرآن": تقع مدرسة "دار القرآن" ببلدية عين غرابة، وبالضبط في المكان المسمّى بـ (المَطْمَر) ويرجع سبب اختيار هذا المكان إلى (26):

- سهولة أراضيها لحفر (المَطَامِير).
- طبيعتها الجغرافية المنحدرة، فلا هي مستوية فتتجمع بها المياه ولا هي شديدة الانحدار.
- مكانها الاستراتيجي، حيث أنها تتوسط المنطقة.

لقي هذا المشروع الإصلاحي - المدرسة - استحسانا من طرف سكان المنطقة، وهو الأمر الذي دفع بهم إلى توحيد جهودهم في سبيل إظهار هذا المشروع إلى النور، فكانت البداية من سنة 1949م أين بدأت المشاركة في بناء هذه المدرسة التي اعتبرت كمنارة علمية، حيث بلغت مساحتها حوالي 4000م⁽²⁷⁾.

اللافت للانتباه أن موقع مدرسة " دار القرآن " جاء في مكان غير بعيد عن منزل (القَائِد) بحوالي 200م⁽²⁸⁾ فقط، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على أن المدرسة أدارت النشاط الثقافي والديني على مرأى ومسمع (القَائِد) بالرغم من تحريضه على عدم بناء هذا الصرح العلمي. وهذا كله إنما راجع إلى أولئك الرّواد الإصلاحيين بالمنطقة أمثال: سي "بشيري أحمد ولد قدور بن عبد الرحمن"⁽²⁹⁾ الذين أثبتوا للإدارة الاستعمارية تشبثهم القوي بالهوية الوطنية.

2- تأسيس مدرسة "دار القرآن" 1952م: من الواضح أن جمعية العلماء المسلمين قد بادرت إلى التعاون مع الإصلاحيين داخل منطقة بني هديل (عين غرابة)، هؤلاء الذين أبدوا رغبتهم في تبني مسيرة الحركة الإصلاحية منذ أن تأسست مدرسة دار الحديث بتلمسان سنة 1937م⁽³⁰⁾، وقد زادت هذه الرغبة وتوطدت أركانها بمجيء الشيخ "مصباح حويذق"⁽³¹⁾ إلى المنطقة والتفاف أهالي بني هديل حوله، فكانت فرصة سانحة لتأسيس مدرسة تعليمية تحت إشراف جمعية العلماء المسلمين، شارك في بنائها كل أبناء المنطقة نساءً ورجالاً " حيث ساهموا بكل أموالهم من أجل إكمال هذه المدرسة "⁽³²⁾.

التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية) 1952-1955م

لم يكن ليكتمل مشروع مدرسة "دار القرآن" لولا ثبات وإصرار بعض أبناء المنطقة الذين آمنوا بالفكر الوطني الإصلاحي، فوقفوا في وجه تلك المضايقات والتعسف الاستعماري الذي فرض على كل الشخصيات التي ساهمت في إنجاح هذا المشروع الثقافي التعليمي، فنرى أن الإدارة الاستعمارية وعلى رأسها (المسير الإداري لبلدية سيدو)⁽³³⁾ قد جندت (القائد) وبعض أعوانه بالمنطقة لعرقلة تقدم بناء المدرسة، وغلق الطريق أمام الشخصيات التي كانت تزور المنطقة من حين لآخر قصد إمداد إخوانهم بالمساعدات المادية والمعنوية، وهنا نقدم مثال: عن ما حصل مع المناضل "سي أحمد قرموش"⁽³⁴⁾ الذي مُنع من طرف (المسير الإداري الاستعماري والقائد) من مشاركة أبناء منطقة بني هديل في بناء المدرسة التعليمية، وحدث أنه في يوم الجمعة من سنة 1949م نزل "سي أحمد قرموش" إلى منطقة بني هديل قصد تقديم يد المساعدة، فإذا به يُمنع من التقرب إلى مكان تأسيس المدرسة، فاكتمت بعقد اجتماع في مزرعة "سي يحيوي علي" تحت مراقبة المسير الإداري لبلدية سيدو والقائد ومجموعة من مساعديه⁽³⁵⁾. حظيت مدرسة "دار القرآن" بدعم خيرة أبناء المنطقة آنذاك أمثال: سي قدور قريش (صالح)⁽³⁶⁾، سي علي يحيوي، سي بوركبة، سي أحمد قرموش⁽³⁷⁾، سي محمد العرابوي، سي عبد القادر بومديني، سي العربي بومديني، سي محمد البشير، سي محمد مكوي، سي محمد بو عبد الرحمن، سي عبد القادر قريش، سي قدور بو عبد الرحمن، محمد جطي⁽³⁸⁾. هذا الدعم الذي قابله رفض وتعنّت ليس من طرف الإدارة الاستعمارية وحدها بل حتى من طرف بعض "الشيوخ الطرقيين الذين كانوا من ألد الأعداء للحركة الإصلاحية"⁽³⁹⁾. ولكن في مقابل هذا كله نرى تلك الخطابات لنساء المنطقة يرددنها على مسامع قرية بني هديل وما جاورها: ("ديروا كأولاد سيدي أحمد أبناء مدرسة وجيبوا شيخ"، "ديروا كأولاد بني هديل أبناء مدرسة وجيبوا شيخ")⁽⁴⁰⁾.

كما عبرت نسوة بني هديل أيضا بفرحة بناء المدرسة بقولهن⁽⁴¹⁾:

مَا بَقِيَ الرَّبْحُ غَيْرَ بِالْعُلَمَاءِ *** وَأَنَا عَلَّاشٌ نَدِيرَ رَاسِ الْمَالِ.
عَلَى غُنَانِكُمُ الْبِرَاهِمِيَّةِ *** نَزُورُ الْوَالِيَّ وَأَنْخَسِرُ الْمَالِ.
يَا حَسْرَاهُ مَنِئِنُّ كُنَّا عَشْمًا *** كُنَّا نَعْبُدُ الْخَوِيطَ.

تجدر الإشارة أن مع اكتمال بناء مدرسة "دار القرآن"، فقد استحدثت فيها كل ما يليق بمقام التدريس والإقامة فيها، فتربعت على موقع "تحفة حدائق غناء، باسقة الأغصان، منهمة المياه"⁽⁴²⁾ واحتوت فيه على قاعتين للتدريس وقاعة لمكتبة ومسكن خاص بالمعلم⁽⁴³⁾ وأحيطت بسور⁽⁴⁴⁾ خارجي، فكانت أول مدرسة تفتح أبوابها أمام تعليم الصبيان والصبيات⁽⁴⁵⁾. وعليه كان من اللازم أن ينظّم سكان منطقة بني هديل (عين غرابية) موعدا لافتتاحها، فسعى بذلك الشيخ "مصباح حويذق" إلى تنظيم حفل لافتتاح المدرسة في يوم 28 سبتمبر 1952م لتكون منارة للعلم بالمنطقة، حضره جمهور المصلحين من داخل المنطقة وحتى من المناطق المجاورة⁽⁴⁶⁾، ومن بين الحاضرين كان الشيخ "السعيد الزموشي" ممثل جمعية العلماء بعمالة وهران، والشيخ "عبد الوهاب بن منصور" مدير مدرسة عبد المؤمن بن علي بندرومة، والشيخ "محمد الصالح رمضان" مدير مدرسة دار الحديث. حظي وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين باستقبال من طرف سكان منطقة بني هديل (عين غرابية) والشخصيات الإصلاحية، حيث تقدم الشيخ "مصباح حويذق" نيابة عن سكان المنطقة بإلقاء كلمة الترحيب⁽⁴⁷⁾، وبعده مباشرة تقدم الشيخ "السعيد الزموشي" بإلقاء خطاب شرح فيه قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ فَاتَمَمَهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 124). ثم شرع في جمع

التبرعات التي تجاوزت 335 ألف فرنك⁽⁴⁸⁾، كما نوّه بأعمال الجمعية في بناء المدارس ونشر الإسلام واللغة العربية، ثم تقدم بالشكر لأهل المنطقة وأثنى على جهودهم في إنجاز هذا المشروع، حاثاً إياهم على رعاية هذا المشروع⁽⁴⁹⁾.

بعد صلاة الظهر تقدّم الشيخ "عبد الوهاب بن منصور" بإلقاء خطاب مطولاً بيّن فيه أهداف الإصلاح وشرح فيه مراحل كفاح جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وفي ختام هذا الحفل تقدّمت تلميذات مدرسة دار الحديث بإلقاء أناشيد وطنية تحت إشراف الأستاذ "محمد بابا أحمد" والأستاذ "محمد ملوكة"⁽⁵⁰⁾.

وبهذا الافتتاح⁽⁵¹⁾ باشرت مدرسة "دار القرآن" باستقبال طلبتها (إناثا وذكورا) من داخل المنطقة وخارجها، وعقدت على إتمام مهامها التعليمي تحت إشراف الشيخ "مصباح حويذق" وبعض المعلمين أمثال: سي الأخضر حفيظ، سي محمّد بن الحسين، سي أحمد بو عبد الرحمن⁽⁵²⁾، سي بومدين بن دحمان⁽⁵³⁾.

أما عن النظام التعليمي داخل المدرسة، فنذكر المجاهدة "خليدة قرموش"⁽⁵⁴⁾ أن التعليم كان يشتمل على⁽⁵⁵⁾:

- تعليم اللغة العربية الفصحى.
 - تعاليم الدين الإسلامي.
 - تعليم الأناشيد الوطنية (نشيد من جبالنا - نشيد حيّوا الشباب)⁽⁵⁶⁾.
 - إنارة العقول ومحاربة الجهل والامية بجميع صفاتها وأشكالها⁽⁵⁷⁾.
- كل هذه الدروس كانت تُأخذ مباشرة من المُعلّم والشيخ الذي كان يبيّن فيهم روح الوطنية، من الساعة الخامسة مساءً إلى الساعة السادسة والنصف مساءً⁽⁵⁸⁾، فقد مثّلت مدرسة "دار القرآن" نموذج لترسيخ مبادئ الحركة الوطنية، وهنا تذكر أيضا المجاهدة "خليدة قرموش": « .. في هذا المكان [المدرسة] عرّفنا مفاد الحركة الوطنية وما الاستعمار الفرنسي، وأن الجزائر ليست موطننا للفرنسيين، وأن علينا أن نحررها من قبضة المستعمر...⁽⁵⁹⁾».

3- بطاقة التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية) 1952م:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية بطاقة التوثيق التاريخي	
يوم: 20 / 12 / 2017م	المنطقة: بلدية عين غرابية / دائرة منصورة / ولاية تلمسان
الرقم: (م / 01)	
الموقع (×) الواقعة () : مدرسة " دار القرآن " .	
الإطار الزمني/ الموقع (×) الواقعة () : 1952 - 1955م.	
الإطار المكثي/ الموقع (×) الواقعة () : تقع بمكان يُسمى (المطمز) ببلدية عين غرابية.	
حالة / الموقع (×) الواقعة () :	
- يعيد معاينة مكان تواجد مدرسة " دار القرآن " ببني هديل (عين غرابية) تبين لنا ما يلي: * تم إعادة ترميم جزء من السور الخارجي للمدرسة. * تم إعادة ترميم مسكن المعلم (الشيخ مصباح حويذق) وتزيين واجهته. - تعود ملكية المدرسة اليوم إلى بلدية عين غرابية، بحكم أنها تعدّ معلّم تاريخي للمنطقة.	
وصف / الموقع (×) الواقعة () :	
تعدّ مدرسة " دار القرآن " من بين أهم مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالغرب الجزائري، كونها شهدت نشاط تعليمي وثقافي وحتى السياسي منه الذي كان يهدف إلى ترسيخ مبادئ الحركة الوطنية في نفوس أبناء المنطقة، ويتواجد الشيخ " مصباح حويذق " في المنطقة أعطى دفع قوي للحركة الإصلاحية التي دافعت عن الهوية الوطنية، وفي مقابل ذلك وقفت في وجه كل المخططات الاستعمارية التي كان هدفها القضاء على الشخصية الجزائرية وطمس الهوية الوطنية.	
تتكوّن مدرسة " دار القرآن " من قاعتين كبيرتين للتدريس وقاعة مكتبة ومسكن خاص بالمعلم، كل هذا من أجل تعليم اللغة العربية والتعاليم الإسلامية، وكذا الأناشيد الوطنية التي كانت تبعث روح الوطنية في نفوس أبناء المنطقة.	
المعلومات التاريخية:	
أبدوا هؤلاء الإصلاحيين بمنطقة بني هديل، رغبتهم في تبني مسيرة الحركة الإصلاحية منذ أن تأسست مدرسة دار الحديث بتلمسان سنة 1937م، وقد زادت هذه الرغبة بمجيء الشيخ "مصباح حويذق" إلى المنطقة، فكانت فرصة سانحة لتأسيس مدرسة تطهيمية تحت إشراف جمعية العلماء المسلمين، شارك في بنائها كل أبناء المنطقة نساءً ورجالاً، وقد لقي هذا المشروع الإصلاحي استحساناً من طرف سكان المنطقة، وهو الأمر الذي دفع بهم منذ سنة 1949م إلى توحيد جهودهم في سبيل إظهار هذا المشروع إلى النور باعتباره منارة علمية.	
إعداد: الدكتور عمر جمال الدين دحماني.	

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
بطاقة التوثيق التاريخي
*** مُلحق ***

يوم: 20 / 12 / 2017م
الرقم: (م / 01)

المنطقة: بلدية عين غراية / دائرة مقصورة / ولاية تلمسان
الموقع (×) الواقعية () : مدرسة " دار القرآن " .

صور/ الموقع (×) الواقعية () : مدرسة " دار القرآن " .



مخطط/ الموقع (×) الواقعية () : مخطط تقريبي لمدرسة " دار القرآن " .



المصادر:
- بن دحمان محمد، عين غراية بني هديل وتورة نوفمبر 1954 - 1962، المكتب الولائي للمنظمة الوطنية لأبناء الشهداء، تلمسان 1993م.
- قريش محمد، العهد - ذكريات صالح قريش قدور، دار القصبة للنشر، الجزائر 2002م.
- GUERMOUCHE Khalida, Mémoires et souffrances d'une Famille militante durant la révolution, éditions ANEP, Alger 2019.

إعداد: الدكتور عمر جمال الدين دحماني.

المراجع: الباحث عمر جمال الدين دحماني (2017م).

رابعاً- إغلاق مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غراية) 1955م:

مع انطلاقة الثورة التحريرية في الفاتح من نوفمبر 1954م، والتفاف الشعب الجزائري حولها مشكلاً بذلك حزاماً قوياً ضد سياسة الاستعمار الفرنسي القمعية والتعسفية في حق (الأهالي) الجزائريين. رأت الإدارة الاستعمارية خطورة هذا الوضع القائم، فلجأت إلى فرض القيود والقوانين التعسفية وتسليط العقوبات على كل من يمكن أن تكون له صلة بالثورة التحريرية.

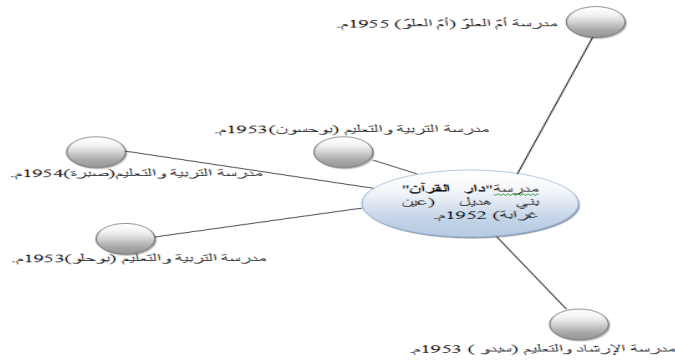
إن كان ممن فرضت السلطات الاستعمارية العقوبات عليها هي مدارس جمعية العلماء المسلمين عبر كافة القطر الجزائري وتقيد مهامها، كما فرضت حالة التضييق على أنشطة مشايخها وعلمائها، وهذا كله بعد أن أدركت الإدارة الاستعمارية خطورة دروس وتعاليم جمعية العلماء.

وعليه ستوضع مدارس جمعية العلماء المسلمين تحت مراقبة شديدة، وهذا ما كانت عليه حالة مدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غراية)، أين فرضت الرقابة على بعض الشخصيات الإصلاحيين وحتى سكان المنطقة، كيف لا والإدارة الاستعمارية كانت تعلم أن (أهالي) المنطقة هم من بين الأوائل الذين احتضنوا الحركة الإصلاحية وكذا الوطنية.

التوثيق التاريخي لمدرسة "دار القرآن" بمنطقة بني هديل (عين غرابية) 1952-1955م

أضف إلى ذلك أن ما أفلق الإدارة الاستعمارية هو ذلك الانتشار الواسع للمدارس التعليمية في بعض المناطق والقرى المجاورة لـ: بني هديل (عين غرابية)، فكان تأثير مدرسة "دار القرآن" واضحا وكبيراً على أبناء تلك المناطق والقرى المجاورة. وفي الشكل الموالي سنتطرق إلى بعض المدارس التعليمية التي تم تأسيسها إقتداءً بمدرسة "دار القرآن" بني هديل (عين غرابية).

الشكل رقم 03: يوضح عدد المدارس التي تم تأسيسها، اقتداءً بمدرسة "دار القرآن".



المرجع: الباحث عمر جمال الدين دحماني (2017م).

وما إن حلت سنة 1955م حتى أوقفت كل النشاطات الثقافية والتعليمية بمدرسة "دار القرآن"، وتم إلقاء القبض على الشيخ "مصباح حويدق" وأودع بالمعتقل⁽⁶⁰⁾، ولم تكن الإدارة الاستعمارية بهذا الفعل فقط بل أقدمت على غلق المدرسة في أوجه أولئك الطليعة الناشئة من أولاد وبنات تلك المنطقة، وتم تحويلها إلى مدرسة ابتدائية لتعليم اللغة الفرنسية تحت إشراف الجيش الفرنسي⁽⁶¹⁾. وهذا ما جرى على كل المدارس التعليمية الأخرى، فقد لقيت نفس مصير الغلق وملاحقة مُعلميها ومشايخها وتشريد طلبتها وتلامذتها.

خاتمة:

شهدت منطقة بني هديل (عين غرابية) كغيرها من المناطق المجاورة، حركة ونشاط إصلاحية كثيف على يد إصلاحيين آمنوا بالفكر الوطني والنهضة الثقافية، التي بانّت معالمها تزامناً مع الانتشار الواسع لمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عبر أنحاء الوطن.

توطدت ركائز هذه النهضة الثقافية بُناءً على مساعي ومجهود أولئك الرجال الإصلاحيين الذين أصروا على تبيان مسيرة الحركة الإصلاحية داخل المدارس التعليمية الحرّة، وهذا ما كانت عليه منطقة بني هديل (عين غرابية) أين احتضن فيها هذا المشروع الثقافي والتعليمي، وذلك بفضل جهودات سكان المنطقة من جهة وتواجد الشيخ "مصباح حويدق" الذي حلّ فيهم ضيفاً سنة 1949م. ومن هنا ستشهد المنطقة نشاط ثقافي وتعليمي سيتأسس من خلاله أهم معلم إصلاحي وهو بناء مدرسة "دار القرآن" عام 1952م.

بناءً على هذه المدرسة فإنه قد ارتسمت خطوط مسيرة الحركة الإصلاحية داخل المنطقة وحتى داخل القرى المجاورة لها، هذه الخطوط التي مَحّت أركان الجهل والامية الذي سعى الاستعمار الفرنسي إلى تثبيتها في الأمة الجزائرية.

ومن هذا المنطلق سعت الإدارة الاستعمارية إلى فرض حالة التضييق على سكان المنطقة ومراقبة الإصلاحيين، بُغيت التخلص من الفكر الإصلاحي الذي كانت ترى فيه نقطة تحوّل في النهضة الثقافية لدى غالبية

سكان المنطقة. ومع مجيء سنة 1955م أقدمت السلطات الاستعمارية على غلق مدرسة "دار القرآن" واعتقال شيخها سي "مصباح حويذق" وتشريد طلابها وتلامذتها.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب باللغة العربية:

- 1- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م.
- 2- بن رمضان محمد شاوش، الغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان، ج 4، مجلد 2، 2005م.
- 3- خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان آثار ومواقف 1907-1931-1956 وملحق، دار زمורה للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة، 2013م.
- 4- خالد مرزوق، يقظة الروح الوطنية الثقافية 1908-1939 قصص وشهادات، تلمسان (مخطوط مرقم 257 صفحة).
- 5- علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر من 1925 - 1940 بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، تر: محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007م.
- 6- لحسن جاكرو، الحركة الوطنية في معسكر 1930-1954، منشورات دار القدس العربي، وهران، 2015م.
- 7- محمد الحسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر بالجزائر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1998م، ج4.
- 8- محمد بن دحمان، عين غرابة بني هديل وثورة نوفمبر 1954-1962، المكتب الولائي للمنظمة الوطنية لأبناء الشهداء، تلمسان، 1993م.
- 9- محمد صالح قريش، عام الجراد، ج1، ج2، (مخطوط باللغة العربية مرقم، عدد صفحاته 733 صفحة من الحجم الكبير).
- 10- محمد قريش، العهد زكريات صالح - قريش قدور -، دار القصبه للنشر، الجزائر 2002م.

المجلات:

- 1- أحمد زروقي، محمد بومديني، دور المنطقة الخامسة في الثورة التحريرية منطقة بني هديل أنموذجا 1962-1954، أعمال الملتقى الوطني حول الأرياف التلمسانية ودورها في الثورة التحريرية الجزائرية 1962-1954، المركز الجامعي مغنية، يوم 25 أفريل 2018م.
- 2- الطاهر بلقاسم، الرائد فراج مسيرة ونضال 1960-1954، أعمال الملتقى الوطني حول الأرياف التلمسانية ودورها في الثورة التحريرية الجزائرية 1962-1954، المركز الجامعي مغنية يوم 25 أفريل 2018م.
- 3- محمد البشير الإبراهيمي، أنا، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، العدد 87، السنة 15، 1985م.
- 4- محمد بومديني، الحركة الإصلاحية في منطقة عين غرابة من خلال نشاط المدارس التعليمية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين مدرسة التعليم والتهديب - مدرسة التربية والتعليم، مجلة القرطاس، جامعة تلمسان، العدد الخامس، جوان 2017م، ص 267.

الجراند:

- 1- جريدة البصائر، الجزائر، العدد 180، السنة الرابعة، 1951-1952م.
- 2- جريدة المنتقد 1925م، دار العلا للنشر والترجمة والتوزيع، مليلة الجزائر، العدد 01، ج1، 2015م.

الكتب باللغة الفرنسية:

- 1- BELLAHSENE BALI, Années de feu 1955- 1959 L'Épopée d'une Jeunesse saignée à blanc, Tlemcen 2009.
- 2- Khalida GUERMOUCHE, Mémoires et souffrances d'une Famille militante durant la révolution, éditions ANEP, Alger, 2019.

الهوامش:

- 1- محمد بن دحمان، عين غرابة بني هديل وثورة نوفمبر 1954-1962، المكتب الولائي للمنظمة الوطنية لأبناء الشهداء، تلمسان، 1993م، ص 11.
- 2- أحمد زروقي، محمد بومديني، دور المنطقة الخامسة في الثورة التحريرية منطقة بني هديل أنموذجا 1962-1954، أعمال الملتقى الوطني حول الأرياف التلمسانية ودورها في الثورة التحريرية الجزائرية 1962-1954، المركز الجامعي مغنية، يوم 25 أفريل 2018م، ص 51.
- 3- محمد بن دحمان، عين غرابة... (م.س)، ص 11.

- 4- (م.ن)، 12.
- 5- قبيلة بني هديل قبيلة عربية مضرية تنحدر من هذيل بن مدركة بن الياس، وقد هاجرت من الحجاز ورافقت بني هلال في المغرب في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري)، استقرت بين البحر وباجة وامتزجت هناك ببربر هواره حتى صارت اليوم تعد في قبيلة هواره البربرية. ينظر إلى: ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م، ص 434.
- 6- محمد بن دحمان، عين غرابية... (م.س)، ص 15.
- 7- محمد قريش، العهد ذكريات صالح - قريش قدور-، دار القصبه للنشر، الجزائر 2002م، ص 44.
- 8- ألفرد بل، الفرق الإسلامية... (م.س)، ص 434.
- 9- محمد بن دحمان، عين غرابية... (م.س)، ص 13.
- 10- (م.ن)، ص 16.
- 11- (م.ن)، ص ص 20- 21.
- 12- الطاهر بلقاسم، الرائد فراج مسيرة ونضال 1960- 1954، أعمال الملتقى الوطني حول الأرياف التلمسانية ودورها في الثورة التحريرية الجزائرية 1962- 1954، المركز الجامعي مغنية يوم 25 أبريل 2018م، ص 48.
- 13- أحمد زروقي، محمد بومديني، دور المنطقة الخامسة... (م.س)، ص 53.
- 14- خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان آثار ومواقف 1907-1931-1956 وملحق، دار زمورة للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة خاصة، 2013م، ص 410.
- 15- محمد الحسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر بالجزائر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1998م، ج4، ص 27.
- 16- للتفصيل أكثر في الأعمال الإصلاحية للجمعية، ينظر إلى: محمد البشير الإبراهيمي، أنا، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، العدد 87، السنة 15، 1985م، ص 31.
- 17- جريدة المنتقد 1925م، جريدة سياسية تهذيبية انتقادية، دار العلاء للنشر والترجمة والتوزيع، مليلة الجزائر، العدد 01، ج1، 2015م، ص ص 5- 6.
- 18- علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائري من 1925 - 1940 بحث في التاريخ الديني والاجتماعي، تر: محمد بحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007م، ص 437.
- 19- لحسن جاك، الحركة الوطنية في معسكر 1930-1954، منشورات دار القدس العربي، وهران، 2015م، ص 195.
- 20- محمد البشير الإبراهيمي، أنا، (م.س)، ص ص 27- 28.
- 21- هو الشيخ عبد الحميد بن مصطفى بن باديس الصنهاجي القسنطيني، تلقى معلوماته الأولى بمسقط رأسه ثم ارتحل إلى تونس وأخذ عن مشايخ الزيتونة وأجيز بالأزهر، وحينما رجع إلى الجزائر بدأ يلقي دروسه بالجامع الكبير ثم بالجامع الأخضر، أسس بالجزائر العاصمة سنة 1930م جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي أخذت على عاتقها نشر اللغة العربية وتعاليم الدين الإسلامي في جميع أنحاء القطر الجزائري. ينظر إلى: بن رمضان محمد شاوش، الغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان، ج 4، مجلد 2، 2005م، ص 575.
- 22- هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ولد يوم الخميس 14 جوان 1889م، حفظ القرآن الكريم في الثالثة من عمره، وبعد بلوغه سن السابعة تولى أمر تربيته عمه، بعد ذلك شرع في تدريس العلوم التي درسها عن عمه عن عمر ناهز أربع عشر سنة، وبعد سن العشرين هاجر الشيخ إلى المدينة المنورة سنة 1912م، وبعد رجوعه إلى الجزائر أسس هو والشيخ عبد الحميد بن باديس وإخوانهم المصلحين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931م. ينظر إلى: محمد البشير الإبراهيمي، أنا، (م.س)، ص ص 11- 22.
- 23- الشيخ "محمد مرزوق" من مواليد 21 جانفي 1884م بمنطقة سيدو ولاية تلمسان، تلقى تعاليمه الأولى بزواية الشيخ "محمد بن بلس شاوش" حيث حفظ القرآن الكريم، وبعدها وفي سنة 1901م التحق بالمدرسة (العربية - الفرنسية) بـ "دار مبخوت، أين تتلمذ فيها. ينظر إلى: خالد مرزوق، يقظة الروح الوطنية الثقافية 1908-1939 قصص وشهادات، تلمسان (مخطوط مرقم 257 صفحة)، ص ص 26- 27.
- 24 - Khalida GUERMOUCHE, Mémoires et souffrances d'une Famille militante durant la révolution, éditions ANEP, Alger, 2019, p 31.
- 25- محمد صالح قريش، عام الجراد، ج1، ج2، (مخطوط باللغة العربية مرقم، عدد صفحاته 733 صفحة من الحجم الكبير)، ص 87.
- 26- محمد قريش، العهد...، (م.س)، ص 44.
- 27 - Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 33.
- 28 - ibid. p 33.
- 29- محمد بومديني، الحركة الإصلاحية في منطقة عين غرابية من خلال نشاط المدارس التعليمية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين مدرسة التعليم والتهديب - مدرسة التربية والتعليم، مجلة القرطاس، جامعة تلمسان، العدد الخامس، جوان 2017م، ص 267.
- 30- افتتحت في يوم 27 سبتمبر 1937م. ينظر إلى:

BELLAHSENE BALI, Années de feu 1955- 1959 L'Épopée d'une Jeunesse saignée à blanc, Tlemcen 2009, p 6- 7.

³¹ - الشيخ مصباح حويذق: هو من بين أهم المشايخ الذين ساهموا في تطور الحركة الإصلاحية بالجزائر، إذ لظالمًا اهتم بالتدريس في مدارس التعليم العربي التي أنشأتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عبر ربوع الوطن، وعلى هذا الأساس سيتم تنصيب الشيخ " مصباح حويذق " على مدرسة "دار القرآن " بمنطقة بني هديل (عين غرابية) من 1952 - 1955م. فقد عمل " ... بكل ما أعطاه الله من قوة وإيمان للقيام بتعليم وتربية ليس الأطفال فقط وإنما كان يُنير بُدروسه وخطبه عقول الكبار من رجال ونساء الذين كانوا يتوافدون عليه أفواجا، أفواجا من كل مداخل بني هديل المنتشرة في الجبال... ". ينظر إلى: محمد قريش، العهد...، (م.س)، ص 16.

³² - محمد صالح قريش، عام الجراد، (م.س)، ص 88.

³³ - Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 32.

³⁴ - كان "سي أحمد قرموش" دائم الزيارة لسكان منطقة بني هديل (عين غرابية) وتقديم يد المساعدة في بناء مدرسة "دار القرآن". ينظر إلى:

Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 29- 32.

³⁵ - ibid, p 32.

³⁶ - محمد قريش، العهد...، (م.س)، ص 16.

³⁷ - Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 29- 32.

³⁸ - محمد بومديني، الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص ص 269 - 270.

³⁹ - قريش محمد صالح، عام الجراد، (م.س)، ص 81.

⁴⁰ - (م.ن)، ص 88.

⁴¹ - محمد بن دحمان، عين غرابية...، (م.س)، ص 20.

⁴² - فصل مبارك على العمالة الوهرانية ثلاثة مدارس في ثلاثة شهور، جريدة البصائر، الجزائر، العدد 180، السنة الرابعة، 1951-1952م، ص 354.

⁴³ - Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 33.

⁴⁴ - خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص 410.

⁴⁵ - محمد قريش، العهد...، (م.س)، ص 16.

⁴⁶ - فصل مبارك...، جريدة البصائر، (م.س)، ص 354.

⁴⁷ - خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص 410.

⁴⁸ - فصل مبارك...، جريدة البصائر، (م.س)، ص 354.

⁴⁹ - خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص 410.

⁵⁰ - فصل مبارك...، جريدة البصائر، (م.س)، ص 354.

⁵¹ - بعد افتتاح مدرسة "دار القرآن" وقعت حادثة بأول يوم من رمضان كان مسجد المنطقة فارغا في وقت صلاة المغرب والعشاء وصلاة التراويح بينما استقبلت المدرسة المئات من المصلين. ينظر إلى:

Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 31.

⁵² - خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص 411.

⁵³ - محمد صالح قريش، عام الجراد، (م.س)، ص 80.

⁵⁴ - المجاهدة خليفة قرموش هي إحدى تلميذات مدرسة " دار القرآن"، تذكر أيضا أن من بين زميلاتها الذين درسوا معها في هذه المدرسة هن: حميدو خديجة، حميدو مريم، مشيش فضيلة، مشيش فاطمة وغيرهما. شهادة المجاهدة خليفة قرموش، مأخوذة عن طريق مكالمة هاتفية أجريت معها في فيفري 2020م.

⁵⁵ - Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 29.

⁵⁶ - كان الفتيان والفتيات يرددون هذه الأناشيد حتى خارج المدرسة، لم تكن لتمرّ وتذهب هذه الأناشيد مع الرياح وإنما كانت تهزّ النفوس الحيّة. ينظر إلى: محمد صالح قريش، عام الجراد، (م.س)، ص 80.

⁵⁷ - محمد قريش، العهد...، (م.س)، ص ص 15 - 16.

⁵⁸ - كانت هذه الدروس تقدّم داخل قاعة تحتوي على أربع مقاعد خشبية طويلة وصبورة صغيرة. ينظر إلى:

Khalida GUERMOUCHE, op. cit, p 29.

⁵⁹ - ibid. p 30.

⁶⁰ - خالد مرزوق، المختار بن عامر، مسيرة الحركة الإصلاحية...، (م.س)، ص 411.

⁶¹ - محمد بن دحمان، عين غرابية...، (م.س)، ص 19.

نشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة 1954-1958

Activity of the external delegation of the National Liberation Front in Cairo 1954-1958

طالبة دكتوراه: سعاد خالدي* إشراف: أ.د/ علي آجقو
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر الانتماء: الأبحاث والدراسات متعدد التخصصات في القانون، التراث والتاريخ
souadkhaldi06@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/03 تاريخ القبول: 2020/10/06

الملخص:

يجمع المؤرخون بأن النشاط الثوري ومنذ انطلاق الثورة التحريرية الجزائرية في أول نوفمبر إلى غاية تأسيس الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في 19 سبتمبر 1958 كان بحاجة إلى دعم دبلوماسي ولوجيستي خارجي، كون الفترة من سنة 1954 إلى 1958 أهم وأحرج سنوات الثورة التحريرية الجزائرية، حيث كان الرهان على نجاحها واستمرارها، لذلك كان نشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة الشريان الذي مد الثورة بالدعم رغم الصعوبات التي واجهها أعضاؤه، لكنهم لم يدخروا جهدا وبمساعدة الجمهورية العربية المصرية لدعم الثورة دبلوماسيا ولوجيستييا.

الكلمات المفتاحية: الوفد الخارجي؛ الدعم اللوجيستي؛ النشاط الدبلوماسي؛ أحمد بن بلة.

Abstract:

Historians argue that revolutionary activity, from the beginning of the Algerian liberation revolution on November 1 until the establishment of the provisional government of the Republic on September 19, 1958, need diplomatic and external diplomatic support. The period from 1954 to 1958 was the most important and embarrassing of the years of the Algerian liberation revolution. The activity of the external delegation of the National Liberation Front in Cairo, the artery that supported the revolution despite the difficulties they faced, but they spared no effort and with the assistance of the Arab Republic of Egypt to support the revolution diplomatically and logistically.

Keywords: External Delegation; Logistics Support; Diplomatic Activity; Ahmed Ben Bella.

مقدمة:

لا يخفى على الباحثين في تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية، أهمية نشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة، لأن هذا النشاط كان بمثابة الشريان الرئيسي الذي مد الثورة التحريرية الجزائرية بأهم مقومات العمل الثوري وهما الحراك الدبلوماسي والدعم اللوجيستي، اللذان كانا بلا شك أهم الأعمال على الصعيد الخارجي والتي دعمت الثورة داخليا، وكرست الفعل الثوري لدى قادتها،

* المؤلف المرسل.

وأكسبتها شرعية دولية عالمية رغم الآلة الإعلامية والدبلوماسية والترسانة العسكرية التي جندتها الحكومات الفرنسية المتعاقبة للقضاء عليها .

كما يقر الباحثون بأن النشاط الثوري ومنذ انطلاق الثورة الجزائرية في ليلة الفاتح من نوفمبر 1954 وإلى غاية وقف إطلاق النار في 19 مارس 1962، كانت بحاجة إلى دعم خارجي، وتعتبر الفترة الأولى من تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية من سنة 1954-1958 أهم وأخرج سنوات الثورة التحريرية الجزائرية، التي كانت تراهن على تحقيق النجاح والاستمرار رغم جميع الصعوبات على المستويين الداخلي والخارجي وهذا ما أدركه قادة جبهة التحرير الوطني بالقاهرة، الذين لم يدخروا جهدا برغم المعوقات السياسية والدبلوماسية والتغيرات الأيديولوجية في العالمين العربي والغربي، والرهانات التي انساقوا إليها من ضرورة إيجاد دعم للثورة من قبل الأشقاء العرب والأصدقاء.

لقد وجد قادة جبهة التحرير الوطني ضالتهم لدعم الثورة خارجيا في الحكومة المصرية التي نسق رئيس مخابراتها فتحي الديب مع أحمد بن بلة لإيجاد قنوات فاعلة وفعالة لمد الثورة بالسلاح انطلاقا من القاهرة والتحرك إعلاميا ودبلوماسيا لكسب التأييد الدولي لهذه القضية العالقة منذ سنة 1830، والواقع لم يكن الطريق معبدا سواء في القاهرة أو خارجها، ورغم التغيرات على المستويين الإقليمي كاستقلال المغرب وتونس سنة 1956، والوحدة ما بين مصر وسوريا سنة 1958 إلا أن نشاط هذا الوفد لم يتوقف رغم دخوله في رهانات وحسابات إستراتيجية عربية ودوليا، وضغوطات دولية واصل عمله بوتيرة متفاوتة خضعت للظروف الدولية في الفترة الممتدة من سنة 1954 إلى سنة 1958.

لقد أعطى استمرار الثورة داخليا حسا لدى ممثلي جبهة التحرير الوطني الجزائري بالقاهرة حيث نجحوا في أداء دور بارز على الصعيدين الإعلامي والدبلوماسي واللوجستي كذلك للتحسيس بعدالة القضية الجزائرية، ولم يتوانوا في المشاركة في أي مناسبة دولية لفضح الممارسات الوحشية الفرنسية في حق الشعب الجزائري.

وللإمام بنشاط جبهة التحرير الوطني بالقاهرة من سنة 1954-1958 إرتأينا الإجابة على التساؤلات التالية:

- 1- هل ساعدت الظروف الدولية وخاصة انتشار الفكر التحرري في إفريقيا وآسيا في طرح القضية الجزائرية و إيجاد دعم لها من قبل القاهرة؟
- 2- لماذا فشل الوفد الجزائري في مفاوضات جس النبض، وهل كانت هذه الخطوة مبكرة وفاشلة أم مناورة أنت بنتائج إيجابية على الثورة لاحقا؟
- 3- هل كانت حادثة القرصنة الجوية و خطف أعضاء الوفد الخارجي رحمة إلهية على الثورة التحريرية حالت دون تفجير صراع بين القادة خاصة وان مؤتمر الصومام فرض وفدا جديدا بالقاهرة؟
- 4- ما مدى نجاح أو إخفاق الوفد الخارجي في نشاطاته الإعلامية و الدبلوماسية من خلال المحافل الدولية؟
- 5- هل كانت التغيرات الأيديولوجية التي تبنتها كل من تونس و المغرب بعد استقلالهما سنة 1956 والضغوطات الفرنسية على القاهرة عوامل شجعت أعضاء الوفد الخارجي للبحث عن مصادر أخرى لإمداد الثورة بالسلاح خارج الرهانات العربية لإنجاح العمل اللوجستي الذي ساهم في نجاح الثورة واستمرارها ما بين سنوات 1954-1958؟

أولاً: علاقة الجزائريين بالقاهرة

I- التجربة النضالية الجزائرية في مكتب المغرب العربي بالقاهرة

تأسس مكتب المغرب العربي بقرار من مؤتمر المغرب العربي، وذلك بتاريخ 22 فيفري 1947م، وكان يهدف بالأساس إلى تنسيق نشاطات الوطنيين الجزائريين والمغاربة والتونسيين في نضالهم ضد الاستعمار، فعلى أثر نهاية فعاليات مؤتمر المغرب العربي المنعقد من 16 إلى 22 فيفري 1947م، قام ممثلو الأحزاب الوطنية المغاربية، بفتح دار لتوحيد مكاتبتهم المستقلة عن بعضها المتواجدة بالقاهرة، والانطلاق في مهمة موحدة وهي توحيد نضالهم، فاتفقوا على اللائحة الرسمية للمكتب والتي هي بمثابة نظام لتسيير المكتب وضمت ثلاثة أقسام وهي كما يلي:

القسم المراكشي: ويشرف عليه حزب الاستقلال مع حزب الإصلاح.

القسم الجزائري: ويشرف عليه حزب الشعب الجزائري.

القسم التونسي: ويشرف عليه الحزب الدستوري.

كما اتفقوا على أن يكون للمكتب مديراً منتخبا من قبل ممثلي الأحزاب المذكورة في جمعية عمومية تعقد كل سنة، وقد انتخب المناضل التونسي "الحبيب تامر" كأول رئيس للمكتب¹.

II- نشاط مكتب المغرب العربي لخدمة قضايا الجزائر، تونس، المغرب:

عمل مناضلو الأحزاب الوطنية الثلاث ضمن مكتب المغرب العربي، للتعريف بقضايا بلدانهم وبالتنسيق مع مكتب المغرب العربي الذي أسسه "يوسف الرويسي" سنة 1946م²، حيث شاركوا في عديد المؤتمرات على غرار مؤتمر الأطباء العرب الذي انعقد بمدينة حلب السورية بتاريخ 28 أوت 1946م، حيث أعطت أولوية الكلمة والاهتمام في المؤتمر لممثل مكتب المغرب العربي السيد "الحبيب بورقيبة" الذي أوضح للمؤتمرين حاجة دعم الإخوة في المشرق العربي لجهات رسمية وشعبية من أجل تحقيق استقلال هذه الأقطار الثلاث، كما تطرق إلى الجهد الذي يبذله مناضلو الحركات الوطنية في كل من الجزائر وتونس والمغرب لربط صلاتهم بالمشرق العربي، كما أعرب عن أمله في تبني هذه القضايا الثلاث ودعمها لقطع الطريق على السلطات الاستعمارية الفرنسية خاصة والتي سعت بكل الوسائل من أجل طمس الهوية العربية الإسلامية للمغرب العربي وجعله ضمن دائرة الاتحاد الفرنسي³.

إلى جانب ذلك قام ممثلو الأحزاب الثلاثة لمكتب المغرب العربي بإرسال برقية إلى رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة 1952م، من أجل اطلاعه على الوضع الإنساني الذي يعيشه أبناء المغرب العربي في ظل القمع والقهر المسلط عليهم من قبل الاستعمار الفرنسي ومما ورد في البرقية: ".... إن تجاهل الأمم المتحدة لما يجري وراء الستار الحديدي الذي يفصل إفريقيا الشمالية عن بقية العالم ورفضها الاستماع لصوت أقطار المغرب العربي المطالبة بحقها في الحياة والحرية قد أحدث في نفوس ثلاثين مليوناً من عرب المغرب العربي خيبة أمل في إخلاص الأمم المتحدة لمبادئها"⁴.

ومن المكاتب التابعة لمكتب المغرب العربي بالقاهرة، والتي ساهمت في التعريف بقضية المغرب العربي، مكتب نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو المكتب الذي ترأسه "المهدي بنونة" بالتعاون مع السيد "عبد الكريم عثمان" الذي كلف من قبل الحزب الدستوري الجديد وحزب الشعب الجزائري، للذان عملاً على العمل لصالح قضايا تحرير بلدان المغرب العربي والتعريف بقضيتهم ومعاناتهم لدى الصحافة الأمريكية والبعثات الدبلوماسية لدول العالم في الأمم المتحدة⁵.

ساهم مكتب المغرب العربي مساهمة فعالة في إيصال صوت شعوب المغرب العربي المضطهدة إلى مجيء السلام في العالم والمدافعين عن حق الشعوب المستضعفة في تقرير مصيرها في الولايات المتحدة الأمريكية والتي كانت منبرا مهما، تم من خلاله فضح ممارسات السلطات الفرنسية المشينة التي تنتافي وحقوق الإنسان التي يرفع شعارها العالم الحر وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، كما عبر مندوبو المكتب عن رفضهم الدمج ضمن إطار ما عرف بالاتحاد الفرنسي كونهم ينتمون إلى العالم العربي والإسلامي⁶.

لقد ساهم السيد "فرحات عباس" وبالتنسيق مع السيد "الحبيب بورقيبة"، بعد خروجه من السجن الفرنسي وتأسيسه لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، في خدمة القضية الجزائرية، وإن لم يكن من أعضاء المكتب إلا أنه لم يدخر جهدا لإحراج فرنسا وهذا ما أكدته الرسالة التي بعثها له "الحبيب بورقيبة" بتاريخ 29 جويلية 1946م: "... لقد تباحثت مطولا مع عديد من رجال السياسة في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية من السلك الدبلوماسي والصحفيين والنواب البرلمانيين، حيث أجمع كلهم على أهمية الشمال الإفريقي وتأسفوا على سوء الظروف الدولية التي تحول دون التنبيه إلى ما يجري في الأقطار الثلاث، وقصر الأمم المتحدة على اتخاذ إجراءات ضد فرنسا كونها عضوا دائما في مجلس الأمن الدولي، ... وأكد له عن تحركاته المقبلة لترتيب نشاطات مكتب المغرب العربي في كل من لندن وواشنطن...."⁷.

أما في باريس فتم افتتاح المكتب اثر زيارة وفد من حزب الاستقلال المغربي إلى فرنسا في أوت 1946م، برئاسة "عبد الرحيم بوعبيد" الذي ربطته علاقات مع الوطنيين الجزائريين من أمثال "الأمين دباغين" و"حسين حول" و"مصالي الحاج"، حيث دعم هذا المكتب نشاطات جمعية طلبة شمال إفريقيا، أما أهم حدث نشط فيه ممثلو المكتب هو انعقاد الجمعية العامة للأمم المتحدة بباريس سنة 1947م، حيث تقدم ممثلوه بثلاث مذكرات للوفود العربية المشاركة من أجل عرضها في الاجتماع، والتي تطرقوا فيها للوضع المأساوي الذي يعيشه كل من تونس والجزائر والمغرب، وطالبوا فيها باستقلال هذه الأقطار الثلاث⁸.

III- وحدة النضال المغربي ودورها في استمرارية نشاط مكتب المغرب العربي:

لقد كان مكتب المغرب العربي بالقاهرة، النواة الأولى التي وحدت بلدان المغرب العربي⁹ النضالية وجعلتهم قوة في وجه الاستعمار الفرنسي، بعدما كان كل طرف يناضل لوحده، حيث وحد الرؤى والأهداف كونه أصبح منظمة معترف بها رسميا من قبل الحكومات العربية وعديد التنظيمات والهيئات في العالم.

الواقع أن هذا المكتب شكل خطورة على التواجد الاستعماري في المنطقة، حيث توحد مناضلو حزب الاستقلال المغربي وحزب الشعب ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية الجزائري وحزب الدستور الجديد التونسي لمواجهة عدو مشترك، ولقد أنضجت تجربة الحزبين التونسي والمغربي اللذان لهما باعا طويلا في النضال السياسي التجربة الجزائرية ومنحت مناضليها قوة كنتيجة لتبني القضية الجزائرية من قبل الإخوة في المشرق العربي، وساعدهم في ذلك روحهم النضالية واستعدادهم للتضحية من أجل هدف الاستقلال وهو العامل المشترك الذي جمع قادة الأحزاب الثلاث، فوحدوا جهودهم من أجل قضايا أوطانهم، وتخلوا عن مصالحهم الشخصية وطموحاتهم السياسية الفردية والظرفية وما زاد من تماسك

وقوة المكتب بالقاهرة سيطرت التيار الودودي على رؤيته السياسية وأهدافه النضالية، في ظل ظهور أول هيئة وحدوية للعالم العربي، وهي جامعة الدول العربية التي انبعتت للوجود في 22 مارس 1945م¹⁰. لقد ساهمت المهام المشتركة لزعماء الحركة الوطنية لكل من الجزائر وتونس والمغرب سواء من الناحية السياسية أو الدبلوماسية في دفع النضال المشترك لعمل أعضاء مكتب المغرب العربي بالقاهرة، حيث تميز بالتنسيق والتخطيط والتنفيذ¹¹، حيث كان هذا النشاط موجهاً بالأساس إلى البعثات الدبلوماسية العربية عبر ممثلها المتواجدين بالجامعة العربية، وكذلك من خلال مشاركتهم الفعالة في الفعاليات والمؤتمرات الدولية سواء كانت سياسية أو علمية، لتحقيق المزيد من النجاحات على الصعيد الدبلوماسي والدعائي لقضية أوطانهم المغتصبة¹².

على العموم انطلق قادة الحركات التحررية في مهامهم من إيمانهم بعدالة قضيتهم لذلك توحدت جهودهم وتقاسموا المهام بينهم من أجل خدمة أوطانهم، فلم يختلفوا بينهم فانسجموا في قضاياهم كقضية واحدة فكانت أعمالهم متكاملة بين مناضلي هذه الحركات مثل أمحمد بن عبود من المغرب وعلي الحمامي من الجزائر وبورقيبة والحبیب ثامر من تونس، ذلك أن نشاطهم كان مبرمجاً ومنظماً لما تقتضيه ظروف القضية على الصعيد العربي والعالمي.

IV- تأسيس الجبهة المتحدة للعمل الشمال إفريقي 02 فيفري 1951:

لقد نشط مناضلو حركة انتصار الحريات الديمقراطية مع الحركتين الوطنيتين التونسية والمغربية من أجل تنسيق مواقفهم النضالية خاصة بعد النكسة التي تعرض لها زعماء الحركة الوطنية الجزائرية في حوادث 08 ماي 1945م، من سجن وملاحقة وحل لأحزابهم الوطنية، حيث زار وفد من حركة انتصار الحريات الديمقراطية سنة 1946م، برئاسة "الأمين دباغين" و"لمبارك فيلاي" المغرب، في إطار الجهود الرامية إلى وحدة المواقف مع الوطنيين في كل من تونس والمغرب، هذه الزيارة التي كللت بإمضاء اتفاقية من قبل حزب الاستقلال المغربي وحزب الدستور الجديد التونسي، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية الجزائرية، نصت على عدم تفاوض أي من هذه الأحزاب بصفة فردية ومستقلة مع السلطات الفرنسية.

وإيماناً بالعمل الودودي، قامت حركة انتصار الحريات الديمقراطية بعقد مؤتمر مع نهاية سنة 1948م، عرف بمؤتمر زدين والذي أقر فيه المؤتمرين على ما يلي:

- 1- التأكيد على وحدة إستراتيجية التضاريس والتاريخ والاضطهاد الاستعماري لدول المغرب العربي.
- 2- وحدة العمل التحرري بين أقطار دول المغرب العربي الثلاث.
- 3- الجزائر جزء لا يتجزأ من النضال المغاربي، وستنقل إذا وضعت من أسبقيات نضالها في العمل المنفرد.
- 4- التأكيد على التنسيق في العمل النضالي مع حزب الاستقلال المغربي وحزب الدستور الجديد التونسي كممثلين شرعيين لنضال الشعبين.

لقد عرضت حركة انتصار الحريات الديمقراطية تجربتها العسكرية منذ نشأة المنظمة الخاصة في فيفري 1947، التي تعتبر الجناح العسكري للحركة، وأكدت على استعدادها لإيفاد مسؤولين من الحركة متخصصين لإنشاء هيكل مشابه لها ومكاملة لعملها في كل من تونس والمغرب، بغية توحيد العمل المسلح في إطار جيش مغاربي لإعلان ثورة شاملة ضد الاستعمار الفرنسي والاسباني بالمنطقة.

الواقع أن مساعي حركة انتصار الحريات الديمقراطية من أجل إنشاء جبهة مغاربية مسلحة فشلت لكن مع ذلك واصل مناضلو الحركة الجزائرية جهودهم لتحقيق وحدة النضال المغربي، حيث أوفدت الحركة في جانفي 1950م، السيدين محمد خيضر والحاج محمد شرشالي، واجتمعوا بالمغرب مع السيدين علال الفاسي والمهدي بن بركة لكن تم رفض إنشاء تنظيمات مشتركة مسلحة وأكدوا على التمسك بالعمل السياسي.

لم ييأس المناضلون الجزائريون من توحيد النضال المغربي، حيث نجحوا في إعادة بعث أفكارهم تحت ضغط الأحداث التي عرفتها تونس بعد فشل المفاوضات المنفردة التونسية الفرنسية بتاريخ 15 أفريل 1950م، ونفي الحبيب بورقيبة إلى طبرقة واعتقال عديد من مناضلي حزب الدستور التونسي، الأمر الذي جعل ممثلي الأحزاب المغربية في القاهرة تدعوا لإنشاء جبهة موحدة ضد الاستعمار الفرنسي، والتي تم بعثها في 02 فيفري 1952 بباريس، ووقع عليها أحمد العلوي عن حزب الاستقلال في المغرب، ومصالي الحاج¹³ عن حركة انتصار الحريات الديمقراطية، والشيخ البشير الإبراهيمي عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الجزائر، ومحمد المصمودي عن حزب الدستور الجديد من تونس.

V- وفد رسمي لجبهة التحرير الوطني بمكتب المغرب العربي بالقاهرة :

لقد فرضت بعض الظروف التي مر بها مكتب المغرب العربي بالقاهرة تضارب المصالح بين قادة أحزاب الأقطار الثلاث، وحتى بين أبناء البلد الواحد والحزب الواحد، بل ووصل التنافر بين أعضائه إلى حد الاصطدام الشخصي بين مناضليه، وبالتالي غلق المكتب والتوقف عن النشاط وهذا ما أكدته رسالة بعث بها الأستاذ عبد المجيد جلون الذي انتخب بعد وفاة أحمد بن عبود مديرا للمكتب بالقاهرة، إلى الدكتور أحمد بن عبود أخ المرحوم، وعبر فيها عن تنامي خلافات أعضاء مكتب المغرب العربي وصلت حتى الصدامات بين المناضلين المغاربة والتونسيين والجزائريين حيث يقول فيها: ".... ليس هناك جديد سوى أن المكتب مغلق، وقد أغلق بعد قدوم الطيب والشاذلي المكي، وقد كسر الأول باب غرفة بورقيبة وكسر الثاني باب غرفة المرحوم بن عبود، فاضطررنا إلى استدعاء البوليس وغلق المكتب".

كما أن الخلافات الشخصية لم تقتصر على أعضاء المكتب فحسب بل وصل صداها إلى القيادات المغربية، فلقد كان زعيم حزب الدستور التونسي والأمين العام للجنة تحرير المغرب العربي "الحبيب بورقيبة" يكن الاحتقار لكل من يخالف سياسته، وخاصة المقاومين ذوو الأصول الشعبية والثقافة التقليدية والمستوى العلمي المحدود، وعلى رأسهم قيادي حزب الشعب الجزائري مصالي الحاج، كذلك وصل به الأمر إلى الاستخفاف ببطل ثورة الريف "بن عبد الكريم الخطابي"، وما زاد في تردي أوضاع المكتب، قلة الموارد المالية مقارنة بالمسؤوليات الملقاة على عاتقه، بحيث كانت مصادر تمويله لا تفي بمصاريف المكتب، حيث كان أغلبها من مخصصات جامعة الدول العربية للمكتب، إضافة إلى مساهمة ملوك دول الخليج العربي، وما تتبرع به بعض الحكومات العربية المستقلة، وما كان يجمعه أعضاء المكتب من خلال اتصالاتهم في إطار التضامن العربي، بينما كانت نشاطات المكتب تطور من أجل التعريف بقضايا المغرب العربي، كما أن السفريات المستمرة لممثلي المكتب كانت تقطع من إيرادات المكتب، بالإضافة إلى الندوات والمؤتمرات التي كانت يعقدها وينظمها المكتب ويستدعي إليها السلك الدبلوماسي العربي والإسلامي المتواجدين بالقاهرة، زد على ذلك أجور موظفي المكتب¹⁴.

لقد ظهرت خلافات مالية بين أعضاء مكتب المغرب العربي، نتيجة رغبة مناضلي الأقطار الثلاث تخصيص ما حصلوا عليه كل واحد لقضية بلده، وهذا ما يتعارض مع ميثاق المكتب الذي نص على أن ميزانيته مخصصة لمصلحة قضية المغرب العربي دون تمييز قطر على قطر آخر، هذا ما أشعل فتنة وأوقع أعضاءه في اتهامات متبادلة تخص الاستغلال المالي لميزانية مكتب المغرب العربي بالقاهرة¹⁵، حيث وصلت الاتهامات فيما بينهم حتى اتهم بورقيبة الأمين العام للجنة تحرير المغرب العربي لابن عبد الكريم الخطابي باختلاس أموال تبرع بها حكام عرب للمكتب في سنة 1948م، لصالح لجنة تحرير المغرب العربي¹⁶.

لقد أثرت الخلافات السياسية والمالية الخاصة على مسيرة مكتب المغرب العربي، وخاصة بعد اعتزال رئيس المكتب بن عبد الكريم الخطابي الذي فشل في حسم الخلافات بين أعضائه، كما فقدت لجنة تحرير المغرب العربي مصداقيتها وتأثيرها على مجريات الأحداث، وانفصلت قضايا المغرب العربي وأصبحت للمكتب ثلاث فروع مكتب تونس ومكتب المغرب ومكتب الجزائر، حيث أصبح هذا الأخير ممثلاً من قبل جبهة التحرير الوطني بعد إقصائها لممثلي حزب حركة انتصار الحريات الديمقراطية، والتحاق محمد خيضر وبن بلة، وآيت أحمد الذين جمعتهم علاقة طيبة مع الوطنيين المغاربة، وذلك نظراً لكونهم حديثي التجربة بالمكتب وغير معروفين في القاهرة ودول المشرق العربي¹⁷.

ثانياً: علاقة الوفد الجزائري بالحكومة المصرية:

I- بدايات اتصالات الوفد الجزائري بالقيادة المصرية والجامعة العربية:

شهدت بداية الخمسينيات من القرن الماضي تحولات وتطورات في الأداء السياسي العربي، خاصة في القاهرة، كانت لها انعكاسات ايجابية على أداء النضال المغربي، حيث عرفت دعماً أقوى من قبل جامعة الدول العربية، التي تصاعدت حدة لهجتها اتجاه الاستعمار في بلدان المغرب العربي، كما ساهم التحول السياسي الذي عرفته مصر بعد الانقلاب على الملك فاروق في 23 جويلية 1952م، ووصول الضباط الأحرار إلى سدة الحكم، وإعطاء دفعة قوية للقضايا التحريرية في العالمين العربي والإسلامي، فبحكم أهميتها كدولة فعالة داخل النظام الإقليمي العربي، حرصت الحكومة المصرية بالتعاون مع جامعة الدول العربية على ضرورة توحيد الجهود والهيئات والأحزاب في شمال إفريقيا، حيث قرر مجلس الجامعة العربية المنعقد بتاريخ 19 جانفي 1954 المصادقة على قرار اللجنة السادسة والذي ينص على إنشاء صندوق لتلقي المساهمات من قبل حكومات الدول العربية والصديقة بقصد مد يد العون لشعوب تونس والمغرب والجزائر.

يجمع المؤرخون بأن بداية اتصال الجزائريين بقيادة القاهرة تم في سنة 1953 عن طريق الوفد الذي أرسلته المنظمة الخاصة إلى القاهرة، للحصول على الدعم من القيادة المصرية، وفي هذا الصدد يذكر "توفيق المدني" بأن وفد المنظمة الخاصة الذي تواصل مع جمال عبد الناصر تشكل من "أحمد بن بلة"، محمد خيضر"، "محمد يزيد"، وحسين لحول، الذين تمكنوا من إقناعه بمشروعها الثوري الاستقلالي، وهي نفس الرواية التي قدمها "أحمد بن بلة" في مذكراته حول لقائه الأول بجمال عبد الناصر حيث يقول "سألني جمال عبد الناصر في لقائي الأول به عن حاجتنا فقلت له " حاجتنا الأولى والماسة للسلاح...."¹⁸.

يعود الفضل في تأييد الحكومة المصرية لنضال الشعب الجزائري إلى الجهود الكبيرة التي بذلها جمال عبد الناصر خاصة في ظل وجود تيار داخل الحكومة المصرية يعارض ربط علاقات مع الحركات

الوطنية المغاربية عامة، والثورة الجزائرية خاصة، متحججين بأن الثورة المصرية لازلت في بداياتها ولا يمكنها فتح جبهة مع فرنسا المدعومة بالحلف الأطلسي¹⁹.

لقد لعبت مصر دورا كبيرا في دعم الثورة التحريرية الجزائرية خاصة في الفترة الممتدة ما بين "1954-1956 من خلال المساعدات المادية واللوجيستية التي ارتكزت عليها جبهة التحرير الوطني الجزائري لتفجير الثورة، كذلك في دعمها الدبلوماسي من خلال الكتلة الأفروآسيوية في تدويل القضية الجزائرية في المحافل الدولية، كما كان لها الدور البارز في التعريف بالقضية الجزائرية إعلاميا من خلال صوت العرب بالقاهرة²⁰.

قبل الانطلاق في محاولة تسليط الضوء على المهمة التي تكفل بها بعض عناصر الوفد الخارجي في الفترة الممتدة من الانطلاقة إلى مؤتمر الصومام 1956 وتقييم الدور البارز في عملية إنقاذ النشاط الثوري من حالة الشتات والضياع التي تعرض لها نتيجة النقص الفادح في الأسلحة والذخيرة، من الأجر العود في هذا السياق إلى النواة الأولى التي ظهرت فيها أول تشكيلة لما أصبح يعرف بالوفد الخارجي.

II- التنسيق المصري والوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني:

لقد كان محمد خيضر أول من التحق بالقاهرة سنة 1950 بعد فراره من الجزائر بعد اكتشاف أمر المنظمة الخاصة من طرف المصالح الفرنسية، وسرعان ما أصبح عضواً بارزاً في لجنة المغرب العربي كمثل حركة انتصار الحريات الديمقراطية في صفوف اللجنة وبعد أكثر من عامين التحق به حسين آيت أحمد في 1952/07/22 في عضوية لجنة تحرير المغرب العربي²¹، أما بالنسبة إلى أحمد بن بلة فقد التحق بهما في عام 1953 حيث يذكر في هذا السياق علي مهساس رفيق بن بلة في سجن البليدة وفي عملية الفرار منه أنهما لم يكونا يرغبان في مغادرة التراب الوطني لكن قيادة حركة انتصار الحريات الديمقراطية التي كانت تشعر بالقلق من تجمع قدماء المنظمة الخاصة أرغمتها على اللجوء إلى فرنسا وهناك تم توجيه بن بلة إلى القاهرة²².

تمكن أحمد بن بلة بعد وصوله إلى القاهرة في صيف 1953 وانضمامه إلى مكتب تحرير المغرب العربي من الإقامة في مصر حيث لعب دوراً بارزاً قبل الانطلاقة في محاولة كسب تأييد الجامعة العربية وطلب المساندة المادية وعلى رأسها الأسلحة بالرغم من الظروف الصعبة التي عاشتها في بداية إقامته بالقاهرة حسب محمد البجاوي²³.

وبعد فترة وجيزة كللت جهود أحمد بن بلة بلقاء مع الرئيس المصري جمال عبد الناصر عن طريق فتحي الديب المسؤول عن الشؤون العربية بالمخابرات المصرية والمكلف بمتابعة تطورات الثورة الجزائرية. وقد تمكن بن بلة من إقناع عبد الناصر بدعم الثورة و الثوار الجزائريين والذي قبل في الأخير بدعم الثورة الجزائرية في حالة انطلاقتها بدون تردد²⁴، وحول نفس الموضوع يذكر فتحي الديب حول الإرهاصات الأولى لاتصال الجزائريين بالحكومة المصرية بأن تطور الأحداث بالمغرب العربي دفع المسؤولين في القاهرة عقب ثورة يوليو 1952 إلى إعطاء الأولوية لهذه المنطقة من المغرب العربي وما يتطلبه الكفاح المسلح هناك، ويضيف فتحي الديب بأنه نظراً لتعذر عملية المتابعة والاستطلاع الميداني بسبب الحصار والسيطرة الاستعمارية على مواقف الدول الثلاثة في المغرب العربي، لزم الأمر القيام بعملية التقييم في القاهرة عن طريق دعوة رؤساء الأحزاب والتنظيمات السياسية المغاربية الموجودة بالقاهرة²⁵.

وانتهت هذه الاتصالات إلى عقد مؤتمر تنسيقي مع الجامعة العربية ضم كافة أحزاب المغرب العربي يوم 03 أبريل 1954 حضره قادة الأحزاب، وممثليها عن المغرب والجزائر وتونس وترأس الاجتماع عبد المنعم مصطفى الأمين العام المساعد للشؤون السياسية في حكومة القاهرة²⁶ وقد طغت بوضوح على هذا الاجتماع الأفكار الجزائرية الثورية التي دعت إلى الكفاح والإصرار على العمل المسلح كحل استثنائي وإيجابي للتحرير الوطني وشكل السلاح فقط المطلب الأساسي للوفد الجزائري في هذا الاجتماع²⁷.

كما التقى أحمد بن بلة رفقة محمد خيضر يوم 05 أبريل 1954 مع فتحي الديب وعزت سليمان وتمكن هذه المرة من الحصول على وعد صريح من حكومة القاهرة بدعم حركة الكفاح الجزائرية بعد لقاء دام لأكثر من ثلاث ساعات قدم خلاله أحمد بن بلة شرحاً ملماً حول مخطط الكفاح وهيكله التنظيم العسكري لجيش التحرير وتوزيعه عبر المناطق والقادة الذين يتولون العمليات العسكرية في الداخل أما في الخارج فإن مهمة الوفد الخارجي وعلى رأسه أحمد بن بلة التنقل بين العواصم مع التركيز على القاهرة بعد أن تكفل شخصياً بمهمة رئيسية هي توفير السلاح والمال للثورة التحريرية²⁸.

وعقب هذا الاجتماع مباشرة وافق عبد الناصر على مبدأ دعم حركة النضال المسلح في الجزائر بعد التقرير المفصل الذي قدمه فتحي الديب، وفي نفس الوقت أبلغ بن بلة كل من بوضياف وبن بولعيد وبن مهدي وديدوش وكريم بلقاسم وبيطاط في لقاء معهم ببيرن (سويسرا) في أكتوبر 1954 عن استعداد وموافقة جمال عبد الناصر على دعم الثورة الجزائرية²⁹.

ثالثاً: النشاط الدبلوماسي لوفد جبهة التحرير الوطني بالقاهرة 1954م-1958م

لعب ممثلو جبهة التحرير الوطني من خلال الأعمال المسلحة التي كبد فيها جيش التحرير الوطني القوات الفرنسية خسائر معتبرة، دوراً أساسياً للتعريف بالقضية الجزائرية وإعطائها صدى وبعداً دولياً لإحراج فرنسا، فقد أدى الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة دوراً أساسياً على الصعيدين الإعلامي والدبلوماسي في التحسيس بالقضية الجزائرية فكان النشاط الدبلوماسي للوفد الخارجي متنوعاً، لم يدخر فيه أعضاء الوفد الخارجي أي وسيلة دبلوماسية لفضح الممارسات الوحشية لفرنسا.

تميز نشاط البعثة الخارجية لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة بإدخال القضية الجزائرية إلى الحياة الدبلوماسية الدولية، ونجحت في الشهور الأولى من بداية الثورة، من خلال مشاركة الوفد الخارجي بالقاهرة في مؤتمر باننونغ (من 18 إلى 24 أبريل 1955م)، الذي ضم أنشط الدول في قارتي إفريقيا وآسيا، والتي كان لها الدور البارز في قيادة الحركة الأفروآسيوية المناهضة للاستعمار، حيث لم يكن بداية النشاط الدبلوماسي للبعثة الخارجية ولكن نتائجه كان لها آثار إيجابية ترقى لتصنيفه كأول نشاط دبلوماسي هام وبتأثير إيجابية³⁰ حيث تبنى المؤتمر استعمال أي وسيلة تضمن استقلال وحرية شعوب العالم المستعمر، بمعنى الاعتراف المباشر ومساندة الوسائل المستعملة من قبل الجزائريين من أجل التحرر.

لقد كان لمثلي جبهة التحرير الوطني وعلى رأسهم أحمد بن بلة، ومحمد اليزيد، في المؤتمر الأثر الإيجابي في إبراز تجربة الثورة الجزائرية بأبعاد إنسانية نبيلة وراقية تحريرية، والذين نجحوا بمشاركتهم في أعمال المؤتمر في إبراز وشرح أهداف الثورة الجزائرية التي اندلعت خمسة أشهر قبل انعقاد المؤتمر، فكان لها التأثير الإيجابي على قراراته حيث جاءت توصيات المؤتمر غير مساومة للاستعمار الفرنسي خاصة والاستعمار بشكل عام، ومطالبة هذه الدولة الاستعمارية بالانسحاب اللامشروط من الدول التي احتلتها.

لقد كان لهذا المؤتمر تأثير إيجابي على النشاط الدبلوماسي للوفد الخارجي، حيث أعطى دفعة قوية لتدويل القضية الجزائرية، خاصة وأن نشاط وتنظيم الحركة الأفروآسيوية كان ينطلق من القاهرة، مقر "منظمة التضامن الشعبي الأفروآسيوي"، كما لعبت مصر من خلال دعمها للوفد الجزائري وتحت التأثير المباشر للرئيس "جمال عبد الناصر" مصحوبا بالنشاط المكثف لممثلي جبهة التحرير الوطني، دورا هاما من خلال إعطاء القضية الجزائرية ديناميكية دولية وخاصة في قارتي آسيا وإفريقيا لتدويل القضية الجزائرية عقب مؤتمر باندونغ 1955م، حيث طالبت كل من مصر والسعودية وبدعم من منظمة التضامن الأفروآسيوي بتدويل القضية الجزائرية، التي تم تسجيلها في دورة الجمعية العامة للأمم المتحدة في أكتوبر 1955م، فكان هذا الحدث بمثابة نجاح للدبلوماسية الجزائرية وبعد أشهر من ذلك وتحديدا في شهر جوان 1956م تمكنت البعثة الخارجية وبمساعدة الدول المساندة للثورة الجزائرية من طرح القضية على مجلس الأمن الدولي³¹، رغم أنه لم يصدر أي قرار بشأنها، وذلك لهيمنة الدول الكبرى على حق الفيتو لأن مجرد طرحها كان اعترافا بوجودها كقضية دولية وليس كما كانت تدعيه فرنسا من أنها شأن فرنسي داخلي.

ونتيجة للإستراتيجية الدبلوماسية لأعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة، ونشاطهم المكثف مع رؤساء وقادة الدول العربية، وبتأثير من القيادة المصرية وافقت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة على إدراج القضية الجزائرية في دورتها الحادية عشر سنة 1957م، وأصدرت قرارا يعتبر القضية الجزائرية قضية دولية وهذا نص القرار:

"إن الجمعية العامة التي استمعت إلى تصريحات الوفود المختلفة، وناقشت القضية الجزائرية تعتبر أولا أن الحالة الجزائرية تسبب الكثير من الآلام، والخسائر في الأرواح البشرية وتعتبر عن أملها في إيجاد حل سلمي والديمقراطي عادل، مطابق لروح التعاون بالوسائل المناسبة ووفقا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة³²، وجاء هذا القرار بعد عدة محاولات فاشلة للتفاوض بين الجانبين".

I- مفاوضات جس النبض وتعثر الوفدين 1956:

بدأت الاتصالات الفرنسية الجزائرية مع أول لقاء في القاهرة جمع "جورج قورس" George Gores عن الجانب الفرنسي، ومحمد خيضر واستمرت المباحثات من 12 إلى غاية 30 أبريل 1956م، وفشلت ليليتها لقاء آخر شارك فيه بن بله والدكتور الأمين دباغين³³ بالقاهرة في ماي 1956م، ولم تسفر عن أي تقدم يذكر بين الجانبين ليتبع بلقاء آخر في جويلية 1956م في بلغراد ضم وفدا ترأسه "بيار قومي" Pierre Guoumi عن الجانب الفرنسي، و"محمد يزيد" و"أحمد فرنسيس"³⁴ عن الجانب الجزائري، وكان آخر لقاء من 2 إلى 3 سبتمبر 1956م، بروما جمع نفس أفراد الوفد الفرنسي أما عن الجانب الجزائري فتشكل الوفد من "خيضر" و"كيوان" و"يزيد"³⁵.

لقد فشلت هذه المفاوضات لعدم جدية الطرف الفرنسي في التفاوض مع أعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة في ظرف أزمة حادة بين هذه الأخيرة ومجموعة "عبان وكريم"، فبعد أن كان عبان رمضان، قد أتهم في شهر سبتمبر من سنة 1955م، بأنه يطمح للحكم الذاتي الداخلي، صار يُجذَر مواقفه، لذلك كان لأعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة فرصة لمناورة محدودة للغاية، وأصبح أي تنازل مهما كان بسيط من جانبهم يهدد بوضعهم في خانة المعتدين³⁶، هذا وسيظهر الاختلاف الأيديولوجي بشكل واضح و ملموس بين الفريقين "عبان وكريم" من جهة و"الوفد الخارجي" لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة من جهة ثانية أثناء وبعد انعقاد مؤتمر الصومام في 20 أوت 1956م.

II- تأثير قرارات مؤتمر الصومام على نشاط الوفد الخارجي بالقاهرة:

بعد أن توطدت العلاقات بين النواة الجديدة لجبهة التحرير الوطني بقيادة "كريم بلقاسم" و"عبان رمضان" و "عمر أو عمران"، وبين قادة المنطقة الثانية، بقيادة "زيغود يوسف"، والمنطقة الخامسة بقيادة العربي بن مهيدي³⁷، اقترح زيغود يوسف على النواة الجديدة لجبهة التحرير الوطني عقد مؤتمر وطني تنبثق عنه قيادة موحدة للثورة، وفي ديسمبر 1955م، عقد قادة المنطقة الثانية اجتماعا لتقييم الوضعية العامة، وبعثوا برسالة إلى المسؤولين بالعاصمة، يقترحون عقد هذا المؤتمر، والذين استحسنوا الفكرة، واقترحوا أن يعقد المؤتمر في المنطقة الثالثة بوادي الصومام، في الذكرى الموافقة لهجومات 20 أوت 1955م.

انطلق "عبان رمضان" في العمل لتكوين قيادة مركزية للثورة بقيادة جديدة، وهذه الفكرة وجدت معارضة قوية من قبل كل من "بوضياف" و "بن بله وخيضر"، لأن المبدأ المتفق عليه في العمل عام 1954م، هو اللامركزية في العمل الثوري³⁸، بالإضافة إلى تهميش القادة الأوائل للثورة، نجح مهندسو المؤتمر بإعطاء أولوية الداخل على الخارج، حيث كانت هذه الإستراتيجية تهدف إلى التخلص من قادة الثورة الأوائل وخلق قيادة جماعية لها، حيث شرع عبان رمضان في تعيين مسؤولين جدد في مختلف المستويات وتكليفهم بمهام محددة حسب ما خطط له، لكن أكثر ما كان يقلق "عبان رمضان" بصفة خاصة أعضاء الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة، لأن هذا الوفد في وجهة نظره سيدخل في مفاوضات مع فرنسا وقد يقبل بالمساومات دون استشارة قادة جبهة التحرير الوطني بالداخل.

قام "عبان رمضان" في شهر سبتمبر 1955م، بإرسال الأمين دباغين إلى القاهرة لترأس الوفد الخارجي، لكنه لم يحصل على تأييد مصر التي رفضت الاعتراف به، كقائد للوفد بالقاهرة بدلا عن "أحمد بن بله"، الذي يحظى بتأييد قوي من القاهرة كما أن آيت أحمد الذي أيد "عبان رمضان" اعترض على تسمية "لمين دباغين" رئيسا للوفد الخارجي بالقاهرة³⁹.

لقد انعقد مؤتمر الصومام في 20 أوت 1956م⁴⁰ واستمرت جلساته أربعة عشر يوما، بغياب المنطقة الأولى وكذلك الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني، حيث انبثق عنه إنشاء سلطة تنفيذية وهي لجنة التنسيق والتنفيذ، والمجلس الوطني للثورة الجزائرية بمثابة السلطة التشريعية يتخذ أعضاؤها القرارات السياسية والعسكرية الخاصة بمسار الثورة التحريرية والحقيقة أن إنشاء لجنة التنسيق والتنفيذ، قد سمح لجبهة التحرير الوطني أن تجند أعضاء المنظمات الجزائرية لخدمة الثورة وإقامة تعاون بين القيادة المركزية في الجزائر العاصمة وبين الولايات والمسؤولين في الداخل والخارج، وبالفعل تمكن عبان رمضان وكريم بلقاسم، من خلق قوة ثورية ضمتهاما بالإضافة إلى السادة بن يوسف بن خدة وسعد دحلبل، وتم تهميش أحمد بن بله ومحمد بوضياف⁴¹ وخيضر، وآيت أحمد، وأصبحوا مجرد ممثلين للجبهة بالخارج، يتلقون التعليمات من القيادة الجديدة في الجزائر، بعدما كانت لهم حرية التصرف على أساس أنهم قادة الثورة بالخارج⁴².

وصل كل من السادة ممثلوا جبهة التحرير الوطني بالخارج إلى مراكش للتباحث مع ملك المغرب، حول الاجتماع الثلاثي المقرر عقده بتونس، بين قادة الدول المغاربية الثلاث تونس، والجزائر، والمغرب لإيجاد حل للقضية الجزائرية في أوائل شهر أكتوبر من سنة 1956م، بعدها اتجه أعضاء الوفد الخارجي إلى تونس لحضور اللقاء المزمع عقده على متن طائرة تابعة للخطوط الجوية المغربية لتعرضهم

المقاتلات الجوية الفرنسية، وأجبرتهم على الهبوط بمطار الجزائر، وتم القبض عليهم من قبل السلطات الفرنسية وتم نقلهم إلى سجن الصحة بفرنسا .

III- نشاط الوفد الخارجي الجديد بالقاهرة:

لقد طويت صفحة من عمل الوفد الخارجي بالقاهرة، بعد اختطاف أعضائه البارزين لتبدأ صفحة جديدة وبوجوه جديدة، وبأهداف جديدة فرضتها المرحلة والواقع أن حادثة خطف طائفة أعضاء الوفد الخارجي، كان لها صدى على المستويين الداخلي والخارجي، حيث استغل بقية ممثلي الجبهة بالقاهرة وعلى رأسهم السيد "أحمد توفيق المدني" هذه الحادثة لإحراج فرنسا دولياً، وتمكنوا من حشد المزيد من التأييد العالمي للقضية الجزائرية .

ونظراً لأن مثل هذا الحادث كان له آثار سلبية على معنويات الشعب الجزائري، والثورة بالداخل قام السيد "توفيق المدني" بإعداد بيان باسم جبهة التحرير الوطني لطمأنة الشعب الجزائري، والرأي العام العربي بأن الكفاح مازال مستمراً حتى الاستقلال وتم إذاعته عبر أمواج صوت العرب من القاهرة، وكما قام ممثلوا جبهة التحرير الوطني بالقاهرة بعقد مؤتمر صحفي، للتأكيد بعملية الاختطاف وإبراز تماسك جبهة وجيش التحرير الوطني داخلياً وخارجياً، بالإضافة إلى دعوة ممثلي الجبهة بالقاهرة إلى انعقاد الجامعة العربية واستعمال نفوذها للإفراج على القادة المخطوفين⁴³.

لا شك أن عملية اختطاف بن بله ورفاقه قد أثارت نوعاً من الاهتزاز النفسي لدى مناضلي الجبهة بالداخل والخارج، إلا أن احتواء الموقف من قبل ممثلات الجبهة بالخارج وخاصة بالقاهرة، والتماسك الذي أبداه جيش التحرير الوطني بالداخل، جعل حادثة الاختطاف حدث خدم القضية الجزائرية و زاد من تعريف الرأي العام العالمي وخاصة الأوروبي بالقضية الجزائرية وخاصة أنها صارت محور السبق الصحفي لوكالات الأنباء العالمية في تلك الأيام.

1- مؤتمر طنجة 1957: جمع هذا المؤتمر⁴⁴ وفود من المغرب وتونس والجزائر على امتداد أيام 27-28-29 أكتوبر 1957م، وقد انعقد هذا المؤتمر بعد حوالي السنة من استقلال تونس والمغرب⁴⁵، وأكثر من نصف سنة عن حادثة اختطاف أعضاء الوفد الخارجي الجزائري عن طريق القرصنة الجوية في 22 أكتوبر 1956م، حيث حمل بيانه الختامي توصيات وقرارات عبرت عن آمال الشعب الجزائري في الحرية والاستقلال؟

لقد شكل استقلال الجزائر محور أعمال المؤتمر وجوهر قرارته، ذلك أن بقاء الجزائر مستعمرة بعد تحرر كل من المغرب وتونس، لا يعبر عن تطلعات شعوب هذه الدول، وهو ما عبّرت عنه الوفود المشاركة وأقرت ضرورة استكمال استقلال جميع أقطار المغرب العربي، حيث تداول رؤساء الوفود الكلمة معبرين عن دعمهم لاستقلال الجزائر، كما كانت كلمة الوفد الجزائري أكثر حدة وعمقا حيث قال السيد عبد الحميد مهري: "... إن الوفد الجزائري، يمثل في هذا المؤتمر الرقعة الوحيدة في العالم التي تدور فيها حرب طاحنة ما يقرب من أربع سنوات، حرب يخوضها الشعب الجزائري للحصول على حقه الطبيعي في الحرية والاستقلال، ومع هذا فإن الحرب الدائرة الآن بالجزائر لا تهم الجزائر وحدها لأنها في الواقع معركة تحرير المغرب العربي كله" ليخلص إلى "أن وحدة المغرب العربي ضرورة ملحة لتخليص الجزائر من الاستعمار وهي أيضاً للقضاء على ما بقي من مظاهر السيطرة الاستعمارية في الأقطار التي حصلت على حريتها واستقلالها"⁴⁶.

ويرى المؤرخون أن مقررات المؤتمر، كان محورها القضية المركزية، وهي الجزائر حيث أجمعت الوفود المشاركة على ضرورة الدفع باتجاه استقلال الجزائر، كي تصبح دولة كاملة السيادة، وعضوا فعالا في المغرب العربي⁴⁷.

2- قيادة جديدة للوفد الخارجي بالقاهرة: لكي نفهم حقيقة التغيير الذي وقع في الثورة الجزائرية بعد مؤتمر الصومام في سنة 1956م ينبغي أن نشير في البداية إلى أن القيادة المنبثقة عن مؤتمر الصومام، وخاصة لجنة التنسيق والتنفيذ أصبحت تتكون من المدنيين الذين استكملوا مراكز قيادية في الثورة وحلوا محل القادة الأوائل للثورة، فالمناضل "عبان رمضان" قد استعان بالقادة المركزيين في حزب حركة انتصار الحريات الديمقراطية أمثال "بن يوسف بن خدة" و "سعد دحلب"، وأصبح هو القائد المؤثر في الكثير من قرارات الثورة الجزائرية، ويبدو أن "كريم بلقاسم" كان منسجما مع المركزيين و "عبان رمضان"، إلى درجة أنه كان يؤيدهم في مواقفهم بدون تحفظ، وقد استاء "أحمد بن بلة" و "محمد بوضياف" و "محمد خيضر" من هذا التطور المفاجئ في مسار الثورة، لأن كريم بلقاسم لم يظهر أي تضامن مع زملائه القدامى أيام اندلاع ثورة نوفمبر 1954م⁴⁸.

بعد إلقاء القبض على بن بلة ورفاقه في 22 أكتوبر 1956م، حل محله "الأمين دباغين" كرئيس لوفد جبهة التحرير الوطني بالقاهرة، وذلك لاعتماده من قبل لجنة التنسيق والتنفيذ وثقة أعضائها فيه، وبذلك تحول وفد الجبهة بالقاهرة من مقرر إلى منفذ لما تأمر به لجنة التنسيق والتنفيذ، التي كانت تعمل بدورها تحت إشراف ومسؤولية المجلس الوطني للثورة الجزائرية، وكنتيجة لهذا التحول في سياسة الثورة الجزائرية، أبدى قادة مصر تخوفهم من التوجه الجديد للثورة الجزائرية، التي كانت تسير في إطار عربي إسلامي وبدأوا يتساءلون عن الضمانات لاستمرارها على نفس النهج⁴⁹.

يرى المؤرخون أن إلقاء القبض على الأعضاء البارزين للوفد الخارجي بالقاهرة، كان نعمة على الثورة الجزائرية لأنه حسم الصراع بين مؤيدي عبان رمضان والوفد الخارجي حول أولوية الداخل على الخارج والسياسي على العسكري، وساهم في توحيد الصف بعد هذه الحادثة، ومع ذلك كانت رغبة "عبان رمضان" في القيادة والسيطرة على الثورة وقراراتها سببا في تجدد الصراع في صيف 1957م، عند مروره بالولاية الخامسة ثم المغرب باتجاه القاهرة حين اتهم "عبد الحفيظ بوصوف" بعدم احترام مقررات مؤتمر الصومام، وقام بتوجيه انتقادات لاذعة لكل من "كريم بلقاسم" و "عمر أوعمران".

كانت نتيجة هذه الممارسات من قبل "عبان رمضان"، هي تقليص نفوذه في اجتماعات القاهرة وزحزحته عن قيادة لجنة التنسيق والتنفيذ وعزل حلفائه "بن خدة" و "سعد دحلب" عن تلك اللجنة وتعويضها بعناصر جديدة تمثل مختلف التيارات السياسية، التي أيدت انضمامها إلى جيش و جبهة التحرير الوطني الجزائري، واعتبار القادة المسجونين في فرنسا (أحمد بن بلة، آيت أحمد، محمد بوضياف، ومحمد خيضر)، أعضاء شرفيين في لجنة التنسيق والتنفيذ، وذلك تقديرا لمساهماتهم الكبرى في الإعداد للثورة وتفجيرها في الفاتح نوفمبر 1954م⁵⁰.

3- القضية الجزائرية في مؤتمر القاهرة 1957: يجمع عديد المؤرخين في تاريخ الثورة الجزائرية أن مؤتمر القاهرة، المنعقدة في 26 ديسمبر 1957م، جاء ليصحح الأخطاء الإستراتيجية والمنهجية التي وقع فيها مؤتمر الصومام المنعقدة بتاريخ 20 أوت 1956م، والذي أوجد هوة بين قادة الثورة كاد يعصف بالمكتسبات التي حققتها الثورة داخليا وخارجيا، ويخرجها عن مبادئ أول نوفمبر 1954م.

لقد انعقد مؤتمر القاهرة في ظروف جد حرجة من تاريخ الثورة التحريرية، وبالتحديد بعد طرح قضية الأولويات، التي همشت أعضاء الوفد الخارجي، وعملهم السياسي والدبلوماسي من خلال مقررات مؤتمر الصومام، التي أوجبت أولوية الداخل على الخارج والسياسي على العسكري وكذلك أفرغت الثورة من بعدها العربي الإسلامي وهو الذي أثار حفيظة القادة المصريين وكاد يوقف دعمهم للثورة التحريرية الجزائرية.

لقد خيمت على مؤتمر القاهرة أجواء خطف طائرة أعضاء الوفد الخارجي، أحمد بن بله، آيت أحمد ومحمد خيضر بالإضافة إلى منسق الثورة بين الداخل والخارج محمد بوضياف في يوم 22 أكتوبر 1956م، ونظرا للفترة الحرجة من تاريخ الثورة ارتأى المجلس الوطني للثورة، عقد هذا المؤتمر بالقاهرة لتعيين لجنة التنسيق والتنفيذ الجديدة غير التي أعلن عنها في مؤتمر الصومام، تحل محل الوفد الخارجي على الصعيد الخارجي، ويكون فيها "الأمين دباغين" منسقا للسياسة الخارجية بالقاهرة ومفوضا لتولي اختصاصات القيادة العليا للثورة، وتعليماتها ملزمة لكل الهيئات الثورية.

والواقع أن حضور عديد الوفود الرسمية وغير الرسمية من مندوبي البرلمانات والحركات السياسية والهيئات الاجتماعية والمهنية خاصة من قارتي آسيا وإفريقيا، أكسب الثورة التحريرية المزيد من التأييد والدعم الدوليين⁵¹، رغم تقلص صلاحيات الوفد الخارجي بموجب قرارات مؤتمر الصومام وخطف قادة الوفد الخارجي الأربعة.

4- مؤتمر آكر 1958: تم عقد مؤتمر آكر في 15 أبريل 1958م، وقد اكتسى هذا المؤتمر بعدا تضامنيا مع القضية الجزائرية كما جاء كدفعة قوية لنشاط ممثلي لجنة التنسيق والتنفيذ بالقاهرة، وعلى رأسها السيد "محمد الأمين دباغين" منسق السياسة الخارجية باللجنة حيث اعتبرت لجنة التنسيق والتنفيذ هذا المؤتمر دعما قويا وتضامنا مع النضال الجزائري من قبل الحكومات الإفريقية، وقد تمخضت جلساته عن الاعتراف بجبهة التحرير الوطني كممثل وحيد للشعب الجزائري، كما أوصى بإنشاء هيئة دائمة لمتابعة الكفاح التحرري الجزائري في هيئة الأمم المتحدة⁵².

يعتبر مؤتمرا القاهرة وآكر من أهم المؤتمرات في هذه الفترة، خاصة بعد الركود الذي أصاب نشاط الوفد الخارجي، بعد اختطاف قاداته، وتعويضه بوفد حددت صلاحياته بموجب مقررات مؤتمر الصومام والصراعات الأيديولوجية التي كانت محتدمة بين قادة الثورة "عبان وكريم" التي طفت على السطح فيما بعد.

رابعاً: النشاط اللوجستي لوفد جبهة التحرير الوطني بالقاهرة 1954م-1958م

اندلعت الثورة التحريرية الجزائرية في الفاتح من نوفمبر 1954م، بعد نضال سياسي لعقود طويلة وكان لزاما على مفجري الثورة التحريرية، إيجاد قوة عربية قادرة على مد يد العون لهم ماديا ولوجيستيا خاصة وأن الثورة، فجرت بإمكانات عسكرية متواضعة، فكانت مصر من خلال شخصية رئيسها جمال عبد الناصر ضالتهم في دعمهم بالسلاح، للحفاظ على استمرارية الثورة التحريرية، وكان واجبا على أعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة تأمين طرق الإمداد العسكري لجيش التحرير الوطني.

I- مصادر الدعم اللوجستي للثورة:

عشية اندلاع الثورة التحريرية كان لا بد على أعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة والمشكل من "أحمد بن بله" و"حسين آيت أحمد" و"محمد خيضر"، من إجراء اتصالات بعديد الشخصيات التي لها علاقة

بالسلاح في أوروبا والعالم العربي من أجل تشكيل شبكات لوجيستية لدعم الداخل بكل ما يحتاجه من سلاح.

كانت مصادر تموين جيش التحرير الوطني في المناطق الحدودية، من خلال السكان المهاجرين إلى مناطق على الحدود الجزائرية التونسية وخاصة مدينة قفصة⁵³ بتونس أين قام أعضاء الوفد الخارجي وبالتنسيق مع مناضلين تونسيين وقادة جيش التحرير الوطني بالداخل بتشكيل مراكز لاستقبال المؤن والأسلحة والذخائر، المنقولة من ليبيا والمهربة عبر الطريق الصحراوي أين تكونت مراكز بالجنوب الغربي في توزر ونفطة، لتفريغ الشحن الآتية من بن غردان وإعدادها للتهريب لاحقا عبر الجنوب التونسي بواسطة الجمال، وإيصالها إلى مراكز التموين بتونس⁵⁴.

الحقيقة واجهت البعثة الخارجية بالقاهرة، عديد المشاكل في نقل السلاح إلى داخل الحدود التونسية نظرا للأوضاع السياسية في تونس، التي بدأت المفاوضات يوم 14 أوت 1954م، مع الطرف الفرنسي والذي كان شرط الحكومة الفرنسية، لاستمرار المفاوضات هو وقف العمليات العسكرية ضدها، وهذا ما تم فعليا بعد توجيه النداء إلى الثوار التونسيين في نوفمبر 1954م، والذين استجابوا في ديسمبر 1954م.

استمرت المفاوضات التونسية الفرنسية، والتي توجت بتوقيع بروتوكول فرنسي تونسي عام 1955م، الأمر الذي لم يرق للقيادة المصرية والتي حاولت فتح جبهة قتال جديدة بزعامة المناضل التونسي "صالح بن يوسف"، لتسهيل وصول السلاح عن طريقهم لجيش التحرير الجزائري⁵⁵ والذي ساهم فيه المناضل الجزائري "عبد الحق السوفي" والذي يعتبر من أنشط الأفراد المجندة بتونس، للبحث عن مصادر التموين بالسلاح والذي كانت له اتصالات مباشرة مع "أحمد بن بله" و"بشير بلقاضي" من خلال الأراضي الليبية، ومناضلي الحركة اليوسفية بالحدود التونسية الجزائرية لتمير السلاح إلى المناطق الشرقية الجزائرية، من خلال حركة المناضلين الجزائريين "عبد الكريم هالي" و"بلقاسم السوفي" و"مبروك الوردي" و"مبروك زناتي"⁵⁶.

استمرت الثورة تتزود بالسلاح رغم الصعوبات التي واجهت عمليات التموين، وخاصة الأوضاع الداخلية بتونس ولكن هذا الطريق من مصر عبر ليبيا إلى تونس ثم إلى داخل المناطق الحدودية الجزائرية، كان أمنها لتحرك أعضاء البعثة الخارجية الجزائرية بالقاهرة، وتنقلوا لمقابلة الرئيس الحبيب بورقيبة وتمكن أحمد بن بله من الحصول على ضمانات منه، وابتداء من خريف 1955م، زادت كمية السلاح المتدفقة عبر مدينتي "مدنين" و"قابس"، لنتقل إلى الحدود الشرقية للجزائر وبحضور ممثلين عن جيش التحرير الوطني⁵⁷.

II- جهود الوفد الخارجي لتشكيل شبكات التسليح بالخارج:

لعب أعضاء الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة، وعلى رأسهم السيد "أحمد بن بله" دورا بارزا في الإعداد المادي للثورة التحريرية الجزائرية⁵⁸، وعمد إلى تقسيم مهام الوفد الخارجي حيث كلف أحمد بن بله بالتسليح، وأيت أحمد بالعلاقات الخارجية، ومحمد خيضر بالعلاقات السياسية⁵⁹.

الحقيقة لم يكن دور الوفد الخارجي وعلى رأسه السيد "أحمد بن بله"، سهلا فمهمة توفير السلاح والمال اللازمين لاستمرار الثورة، جعل هذا الأخير ينتقل بين العواصم العالمية لهذا الغرض، خاصة وأنه في اجتماع "برن" بسويسرا الذي جمعه مع مصطفى بن بولعيد، وديدوش مراد وكريم بلقاسم، وبين مهدي وبوضياف وبيطاط بتاريخ 9 أكتوبر 1954م، أطلعهم على استعداد مصر لدعم الكفاح التحرري الجزائري⁶⁰، ما شجع بن بله على الانتقال إلى ليبيا لإقامة جهاز فعال للسلاح والإشارة، وفعلا نجح مع

المناضلين مصطفى بن بولعيد وبشير بلقاضي بإنشاء الشبكات الأولى للتسليح بليبيا في أوت 1954م، ويمكن القول أن نواة التسليح في ليبيا انطلقا من القاهرة كانت مشكلة من "أحمد بن بله" و "مصطفى بن بولعيد" و "بشير القاضي".

III- نشاط الوفد الخارجي اللوجستي على الحدود:

1- الحدود المغربية الجزائرية: إن حاجة جيش التحرير الوطني للحصول على السلاح جعل أعضاء الوفد الخارجي بالقاهرة، يعملون على تنشيط الحدود الغربية بالتنسيق مع قادة الولاية الخامسة، رغم الظروف الصعبة التي كان يمر بها المغرب وذلك لخضوعه للسيطرة والاحتلال المزدوج الفرنسي الاسباني، وحاجة المقاومة المغربية للسلاح والذخيرة.

لقد كان الحصار مشددا من قبل السلطات الفرنسية على المغرب، إلا أن التنسيق بين قادة الداخل والمنطقة الخامسة ظل متواصلا عن طريق منسق الجبهة بالخارج السيد "محمد بوضياف"، وقائد المنطقة الخامسة "العربي بن مهدي"، هذا الأخير الذي استطاع ربط علاقات مع بعض شخصيات الحركة الوطنية المغربية بمنطقة الناظور وهو السيد "عباس بن عمر" لتمير السلاح إلى منطقة وهران وكان السيد "أحمد بن بله" مسؤول التسليح في الوفد الخارجي بالقاهرة قد زار "الناظور" مرات عديدة واعد بإيصال السلاح من القاهرة إليها⁶¹.

الحقيقة أن منطقة وهران لم تعرف النشاط العسكري الحقيقي إلا بعد أكتوبر 1955م، أي بعدما تم تشكيل الخلايا العسكرية الفعالة، في كل نواحي هذه المنطقة والتي ضمت ندرومة والغزوات وتلمسان وسبدو، ومغنية وعين تيموشنت وسيق وغليزان، والتي نشط فيها الفارون من الجيش الفرنسي والتحقوا بجيش التحرير الوطني⁶² حيث ساعدت العلاقات بين قيادة جبهة التحرير الوطني والسلطات المغربية، بين سنوات 1954م و 1956م، بإنزال الشحنات القادمة من القاهرة إلى المغرب ونقلها عبر الحدود إلى جيش التحرير الوطني، وقد كان التنسيق على أعلى المستويات في المغرب بين الشخصيات المؤلفة من عبد الكريم الخطابي وعلال الفاسي وعبد اللطيف بن جلول ومولاي عبد السلام، والشخصيات الجزائرية المؤلفة من أحمد بن بله والعربي بن مهدي ومحمد بوضياف وعبد الحفيظ بوصوف والحاج بن علا، وتعد هذه الشخصيات النواة الأولى في شبكة التسليح على الحدود المغربية الجزائرية، في نقل السلاح القادم من القاهرة وأوروبا والعالم العربي والإسلامي⁶³.

أولى شحنات السلاح من القاهرة إلى المغرب: يروي السيد "أحمد بن بله" في مذكراته "أن الملكة الأردنية دينا أعارتهم يختها لنقل السلاح إلى الساحل المغربي ولم تكن تعلم بتلك العملية، بل أوهموها انه مؤجر لعمل خيري حيث أبحر اليخت من ميناء بور سعيد يوم 24 مارس 1955م، وكان يظم حمولة معتبرة من السلاح والذخيرة، وكان اتجاهه ميناء "كابوديا" بمدينة مليلية المغربية لكن المركب أوقف من قبل السلطات الاسبانية، وقاموا باحتجاز عماله مما اضطر بن بله ورفاقه للاعتراف للملكة بحقيقة العملية، التي تفهمت الموقف وطلبت من الأسباب تحرير اليخت مؤكدة لهم أن العملية بأمر منها وقد تكفل مجاهدون من مغنية وتلمسان مهمة تهريبها عبر الحدود المغربية في أبريل 1955م، بعد مغامرة جد صعبة وقاسية⁶⁴، وتم إيصالها إلى قادة الثورة بالداخل.

عمليات أخرى على الحدود المغربية: نجح أعضاء الوفد الخارجي بعد عملية اليخت دينا من مواصلة إمداد جيش التحرير الوطني بالسلاح عبر الحدود الغربية للجزائر رغم الظروف الصعبة والمعيقة لمواصلة مثل هذه العمليات، إلا أن حاجة الثورة المستمرة للسلاح منهم منحهم القوة والصبر

لمواصلة هذه الجهود، كما تم تأمين دفعة من السلاح ضمت البنادق الرشاشة ومدافع هاون وقذائف اليد الدفاعية وكمية كبيرة من الذخائر الحربية والأسلحة ذات نوعية ألمانية وانجليزية، شحنت عن طريق سفينة حربية مصرية إلى الحدود المغربية ومن ثمة إلى منطقة وهران لتصل يوم 22 أكتوبر 1955 بأمان. لقد كانت هذه الشحنة بمثابة متنفس لجيش التحري الوطني في المنطقة الخامسة، واستطاعت أن تستعملها في عمليات ضد الجيش الفرنسي، بعد فترة طويلة من الهدوء⁶⁵، حيث بذل السيد أحمد بن بله جهودا مضنية، وخاصة بعد التهدة الفرنسية في كل من تونس والمغرب، ليقنع الملك محمد الخامس، بأن هدف فرنسا من التهدة بهذين البلدين هو القضاء على الثورة الجزائرية واستطاع إقناع الملك بهذه الفكرة، وبالتالي بقيت الحدود المغربية مع الجزائر نشطة وبدعم السلطات المغربية، ولنجاح هذه العمليات كان أحمد بن بله ينتقل و لمرات عديدة بين القاهرة ومدريد للإشراف بنفسه على وصول هذه الشحنات، حيث تمكن في سنة 1956م من عقد اجتماع سري ضمه وملك المغرب والسيد فتحي الديب، وقائد الجبهة المغربية "عبد الحفيظ بوصوف"⁶⁶، لتنسيق الجهود فيما بينهم وبإشراك مكتب جبهة التحرير الوطني بالمغرب والذي كان يترأسه "الشيخ محمد خير الدين".

بالرغم من هذه الجهود للتنسيق بين أعضاء الوفد الخارجي والسلطات المغربية حاولت هذه الأخيرة ولمرات متواصلة، الضغط على جبهة التحرير الوطني، ودمجها في إطار مغاربي وفصلها سياسيا وعسكريا عن القاهرة بصفتها كبيرة العواصم الداعمة للقضية الجزائرية إعلاميا ودبلوماسيا وعسكريا و استمر تزويد الثورة بالسلاح عبر المغرب رغم تعرض اغلب البواخر القادمة إليه للمضايقات الإسبانية والفرنسية والتي كانت لها قواعد عسكرية على التراب المغربي لذلك قامت قيادة الثورة بتشكيل شبكات لوجيستية تولت مهمة الحصول على السلاح من أوروبا ونقله إلى المنطقة الخامسة ومن مهامها أيضا إمداد بعض الولايات بالمال وإيصال الدعم العسكري وقد ترأسها منذ تأسيسه السيد مراد صديقي.

2- الحدود التونسية الجزائرية: تشير المصادر التاريخية إلى أن شبكات التسليح التي أسسها الثلاثي بن بلة وبن بوعيد وقاضي بشير شرعت في عملية التنسيق وتوحيد الجهود مع عناصر المقاومة التونسية المكلفة بجمع وإمداد المقاومة التونسية بالسلاح عن طريق ليبيا انطلاقا من قواعد تخزين السلاح والتدريب عليه أيضا:

وقد تمكنت عناصر شبكة التسليح الجزائرية في ليبيا ما بين 1954-1955 من تهريب عشرات القطع من الأسلحة إلى الجزائر عبر تونس ، حيث يشير قاضي بشير بأن أحمد بن بلة اشترى سيارة من نوع جيب من بنغازي استخدمت في تهريب السلاح إلى الحدود التونسية⁶⁷.

لقد سجل المؤرخون انطلاق أول قافلة تسليح من طرابلس مع نهاية شهر ماي 1955 إلى الحدود الجزائرية ، ويمكننا القول بأن الطريق البري من الإسكندرية إلى ليبيا الممتد على مسافة حوالي 1342 كم أصبح أهم ممر لشبكات التسليح الجزائرية⁶⁸، وتجدر الإشارة أن عمليات نقل الأسلحة من مصر عبر الأراضي الليبية استمرت رغم الصعوبات والمشاكل في طرابلس، حيث ارتفع مخزون الأسلحة بسبب تراجع عمليات نقله إلى الحدود الجزائرية ، الأمر الذي دفع أحمد بن بلة وفتحي الديب للسفر نحو طرابلس لتقصي الوقائع وحل المشاكل⁶⁹ بعد الاجتماع الذي جمع ممثلي حركة المقاومة في المغرب العربي في جانفي 1956 بالقاهرة تطورت عمليات الإمداد ابتداءا بنجاح عملية اليخت الحظ السعيد التي وصلت بنجاح إلى ميناء زوارة بليبيا، والتي كانت من أهم العمليات على الحدود الشرقية التي وصلت حمولتها إلى ثوار المنطقة الأولى⁷⁰.

بعد نجاح هذه العملية تلاها اجتماع اللجنة العسكرية المكلفة بمهمة التسليح يوم 27 أبريل 1956 والتي ضمت كل من محمد خيضر، ولمين دباغين، وفرحات عباس، واحمد توفيق المدني، واحمد فرنسيس، والعباس بن الشيخ⁷¹، والتي توجت بعدة قرارات أهمها:

- 1- ربط علاقات بحكومة بورقوية لتمير السلاح من ليبيا إلى الجزائر عبر أراضيها.
- 2- الاتصال برئيس الحكومة الليبية من أجل السماح بتهريب السلاح إلى الجزائر باستعمال مطارين ليبيين على الحدود الجزائرية من الناحية الجنوبية⁷².

تطور نشاط الوفد الخارجي بعد مؤتمر الصومام، حيث أولت لجنة التنسيق والتنفيذ الاهتمام لقضية إمداد الثورة بالسلاح من الخارج، وعلى هذا الأساس كلف عمر أو عمران بمهمة التسليح عبر الحدود الشرقية والغربية، والذي اسند بدوره مهمة الإمداد بالسلاح عبر الجبهة الشرقية لنائبه عمار بن عودة⁷³، كما نجح علي محساس⁷⁴ المسؤول على التسليح بالحدود الشرقية، والمكلف من الوفد الخارجي للثورة بالقاهرة من إيصال كميات معتبرة من الذخيرة والسلاح إلى الثوار بالداخل، وكانت انجح هذه العمليات في أول نوفمبر 1956.

أخذ العمل اللوجستي للثورة بعدا جديدا ودقيقا بعد قرار لجنة التنسيق والتنفيذ إنشاء دائرة التسليح والتموين في مارس 1957، مهمتها إيصال الأسلحة من مختلف القواعد الخلفية إلى الحدود الشرقية خاصة، وقد أسندت هذه المصلحة للعقيد أو عمران كما كان لها مكتبا عسكريا بالقاهرة يشرف على قواعد إمداد الثورة بالخارج، وفي هذا الإطار يشير عمار بن عودة بأنه تم عقد عدة صفقات للأسلحة باسم بلدان عربية في أوروبا مثل العراق والسعودية⁷⁵.

يمكن للباحث بعد إطلاع على عمليات الإمداد عبر الحدود الشرقية أن يلمس مدى التطور الكمي والنوعي للسلاح والذخيرة، خاصة في النصف الثاني من سنة 1957 حيث تم تهريب كميات هائلة عبر الحدود الشرقية وذلك في الفترة الممتدة ما بين 1957/03/17 إلى غاية 1957/10/21⁷⁶، ولم تتوقف عمليات إمداد الثورة بالأسلحة عبر الحدود الشرقية قبل تأسيس الحكومة المؤقتة، بل تطورت خلال سنة 1958 وكان أهمها، الشحنات التي نجح العقيد عمر أو عمران من شحنها إلى الثورة بتاريخ 26 جانفي 1958 وتلتها أخرى في 10 فيفري 1958⁷⁷ وثالثة في مارس 1958 وأخرى في 26 مارس 1958⁷⁸، ولم تنعكس نتائج الجهود التي بذلت من طرف مندوبي الثورة بالخارج المكلفين بمهمة التسليح وعلى رأسهم العقيد عمر أو عمران بشكل ايجابي على الثورة ولتحقيق متطلباتها بالداخل وذلك راجع للصعوبات الميدانية التي واجهت قيادتها والتي انتهت بإنشاء خط موريس والذي أظهر نقاط عجز كثيرة لجيش التحرير على الحدود الشرقية وكان سببا مباشرا في الحد من مرور قوافل السلاح إلى الداخل.

خاتمة:

لا شك أن حركة و نشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة، منذ الفاتح من نوفمبر 1954 وحتى تأسيس الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في 19 سبتمبر 1958 لم تأخذ مسارا عمليا موحدا بل تنوعت نشاطاتها وتطورت رغم الصعوبات على المستويين العربي والعالمي مابين دبلوماسي و لوجستي، لتحقيق هدف وضعه قادة الوفد الخارجي بالقاهرة منذ اللحظة الأولى لتأسيس مكتب جبهة التحرير الوطني بالقاهرة وهو دعم الثورة بكل الوسائل لتحقيق الاستقلال.

من خلال عرضنا لنشاط الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني بالقاهرة 1954-1958 توصلنا إلى النتائج التالية:

- 1- كان لمؤتمر باندونغ المنعقد ما بين 18 إلى 24 أبريل 1954 بأندونيسيا والذي ضم دعاء الفكر التحرري من دول وهيئات وأعضاء من قارتي إفريقيا وآسيا ، البوابة التي عبرت منها القضية الجزائرية إلى أروقة هيئة الأمم المتحدة من خلال تبنيها كقضية محورية لهذه الدول.
- 2- ساهمت مفاوضات جس النبض والتي كانت مناورة فرنسية فاشلة، للضغط على الوفد الجزائري المفاوضات لقبول عروض فرنسا، تجربة أنضجت المفاوضات الجزائرين سياسيا ودبلوماسيا رغم الإخفاق في تحقيق أهدافهم التفاوضية المرحلية.
- 3- لقد كان لقرارات مؤتمر الصومام صدا سلبيا على الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني وذلك بعد تعيين لجنة التنسيق والتنفيذ لممثلين جدد لمكتب جبهة التحرير الوطني كادت تشعل فتيل خلافات قد تفتح أبوابا من الصراعات داخل الهيئة القيادية للثورة داخليا وخارجيا، سيكون لها تأثيرات على دعم الثورة الجزائرية في مرحلة دقيقة من تاريخها.
- 4- جاءت حادثة القرصنة الجوية في 22 أكتوبر 1956 واختطاف قادة الوفد الخارجي الجزائري بالقاهرة، رغم شناعتها رحمة على الثورة الجزائرية، ولا استمرار نشاط الوفد الخارجي الجديد بالقاهرة دون تأثيرات سلبية على نشاطه.
- 5- رغم التغيرات التي طرأت على الساحة الدولية والإقليمية، والتي كانت عائقا في كثير من المرات، إلا أن الوفد الجزائري بالقاهرة لم يدخر جهدا في استمرار نشاطه الدبلوماسي من خلال عرض القضية الجزائرية على الجمعية العامة للأمم المتحدة، والمشاركة في عديد المؤتمرات على غرار مؤتمر القاهرة وأكرا لكسب الدعم الدولي المادي والدبلوماسي للقضية الجزائرية في فترة حرجة من رهانات الإقليمية وخاصة بعد استقلال تونس والمغرب والضغوطات الفرنسية ضد البلدين لحل جيش التحرير الوطني الموجود على حدود البلدين ولوقف مرور السلاح عبر حدودهما.
- 6- استمر إمداد الثورة بالسلاح والذخيرة ، بفضل العلاقات والأدوار التي نجح الوفد الخارجي بالقاهرة، في إقامتها وتأييدها رغم تشديد الحصار الذي فرضته فرنسا على الحدود الجزائرية المغربية والتونسية ، ورغم عديد الإخفاقات في عدد من العمليات البرية والبحرية لمد الثورة بالسلاح ، إلا أن هدف الاستقلال جعل الوفد الخارجي يتحدى الظروف للتعريف بالقضية الجزائرية ويستعمل كل الطرق لاستمرار دعمها بالسلاح.

قائمة المراجع :

- 1- أحمد بن بلة مذكرات أحمد بن بلة كما أملاها على روبيير ميرل: تر العفيف الأخضر، ط1، منشورات دار الآداب، بيروت، 1979، ص 95. وأيضا فتحي الديب: عبد الناصر وثورة الجزائر، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1981.
- 2- أحمد توفيق المدني: حياة كفاح مع ركب الثورة التحريرية، ج 3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982.
- 3- أحمد حمروش : ثورة 23 يوليو ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 1992 .
- 4- إسماعيل الدبش: السياسة العربية والمواقف الدولية تجاه الثورة الجزائرية 1954-1962م، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1999.
- 5- امحمد بن عيود: مكتب المغرب العربي في القاهرة، دراسات ووثائق، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 1992.
- 6- بشير القاضي: ملتقى قوافل التسليح إبان الثورة، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، رقم التسجيل 186/03.
- 7- بوبكر حفظ الله: التموين والتسليح إبان ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962م، ط1، اكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.
- 8- جريدة المجاهد: العدد 10، 5 سبتمبر 1957.

- 9- جريدة المنار: العدد 19، بتاريخ 02 رجب 1371 الموافق 28 مارس 1952.
- 10- الرشيد ادريس: في طريق الجمهورية، مذكرات، دار الغرب الإسلامي، 2001.
- 11- الرشيد ادريس: ذكريات عن مكتب المغرب العربي، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1981.
- 12- شهادة بشير قاضي في الملتقى الوطني حول قوافل التسليح بوادي سوف، 19-20 مارس 1999، شريط سمعي بصري.
- 13- علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط6، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006.
- 14- علي محساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر من الحري العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، تر الحاج مسعود محمد عباس، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر.
- 15- عمار بوحوش: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط1، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر.
- 16- عميرة علية الصغير: جيش التحرير الوطني التونسي، حقيقته ومصيره، المجلة التاريخية المغاربية، عدد 109، جانفي 2003م، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس.
- 17- عميرة علية: اليوسفيون وتحرير المغرب العربي، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 2007.
- 18- فتحي الديب: عبد الناصر وثورة الجزائر، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1981
- الكولونيل لطفي في جبال وهران، المجاهد، العدد 41، وزارة الإعلام.
- 19- المجاهد: العدد 23، 7 ماي 1957.
- 20- محمد التازي: الوطنيون ببلدان المغرب العربي في الذاكرة الوطنية عدد خاص، الندوة المغاربية، وحدة المغرب العربي، 24\26 جانفي 2002، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، الرباط، 2002.
- 21- محمد حربي: جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع، ترجمة كميل داغر، ط1، مؤسسة الأبحاث العربية دار الكلمة للنشر، بيروت.
- 22- محمد عباس: العقيد عمار بن عودة، ج 3، جريدة الشعب، عدد 15، يوم 25 مارس 1986.
- 23- محمد قنطاري: الثورة الجزائرية وقواعدها الخلفية بالجبهة العربية والعلاقات الجزائرية المغربية إبان ثورة التحرير الوطني، العدد 03، المتحف الوطني للمجاهد، 1995م.
- 24- محمد ليجاوي: حقائق عن الثورة الجزائرية، دار الفكر الحديث، بيروت، لبنان.
- 25- مديرية التسليح الشرقية: وزارة التسليح والمواصلات العامة، لمحات حول التسليح في الثورة 1954، المركز الوطني للأرشيف، الجزائر، جويلية 1996.
- 26- مذكرات بن بلة كما أملاها على روبيير ميرل، ترجمة العفيف لخضر، ط1، منشورات دار الأدب، بيروت.
- 27- مصطفى بوطورة: علاقة جبهة التحرير الوطني بالحكومة المصرية 1954-1962، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، جامعة الجزائر، الجزائر.
- 28- مصطفى طلاس وبسام العسلي: الثورة الجزائرية، ط1، دار الشورى، بيروت.
- 29- مصطفى هشماوي: جذور نوفمبر 1954 في الجزائر، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، مطبعة هومة، الجزائر.
- 30- المهدي بنونة: نشأة مكتب المغرب العربي بنيويورك، جريدة العلم السياسية، السنة الأولى، العدد 10، أبريل 1983، المغرب.
- 31- يوسف الرويسي: نشاط مكتب المغرب العربي بدمشق، المجلة التاريخية المغاربية، م. ن. م، العدد 12، مؤسسة التميمي، تونس، جويلية 1987.
- 32- Bachir el kadi: la route tunisienne s'ouvre aux convois d'arme, El watan, 10janvier 2005.
- 33- Benjamin stora et Zakia Daoud : Ferhat Abbas une autre Algérie, édition casbah Alger, 1995.
- 34- Cherles Favord : Ahmed Ben Bella, Président unpen prisonnier Beaucoup le temps Henri stratégique N° 03 Hiver 1982-1983, Genève.
- 35- J-Vaujour, de la revolte a la révolution au premiers jours de la guere d'algerie, ed michel, 1985, paris.
- 36- Philipe Tripier : autopsy de la guene d'Algérie, ed empire, France, 1972.

الهوامش:

- ¹ - علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ط6، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، ص 379.
- ² - يوسف الرويسي (1907-1980): أحد مؤسسي الحزب الدستوري الجديد وأحد قياداته، حتى خروجه من تونس في ماي 1943، هروبا من ملاحقات السلطات الفرنسية له، نشط في فرنسا وألمانيا واسبانيا، حكم عليه بالإعدام غيابيا في أبريل 1946م، تمكن من اللجوء إلى دمشق أين أسس مكتب المغرب العربي بدمشق سنة 1946، كما يعتبر من مؤسسي مكتب المكتب العربي بالقاهرة سنة 1947م، اختلف مع الحبيب بورقيبة في نهجه التفاوضي سنة 1950، وكان قريبا في نهجه إلى محمد بن عبد الكريم الخطابي، ظل بعيدا عن تونس إلى أن سمح له بالعودة إليها سنة 1964م، حيث انتخب عضوا لمجلس النواب، توفي سنة 1980.
- ³ - يوسف الرويسي: نشاط مكتب المغرب العربي بدمشق، المجلة التاريخية المغربية، م.ن.م، العدد 12، مؤسسة التميمي، تونس، جويلية 1987، ص 212-216.
- ⁴ - جريدة المنار: العدد 19، بتاريخ 02 رجب 1371 الموافق 28 مارس 1952.
- ⁵ - عميرة عليّة: اليوسفيون وتحرير المغرب العربي، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 2007، ص 188.
- ⁶ - المهدي بنونة: نشأة مكتب المغرب العربي بنيويورك، جريدة العلم السياسية، السنة الأولى، العدد 10، أبريل 1983، المغرب، ص 72.
- ⁷ - الحبيب بورقيبة: بين تونس وفرنسا، المطبعة الرسمية، تونس، 1957، ص 236-237.
- ⁸ - محمد بلقاسم: الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي 1910-1954، ج2، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، ص 394.
- ⁹ - الثابت أن المغرب العربي كمفهوم في نظر السلطات الفرنسية هي كل من تونس والجزائر والمغرب، وتعتبر في نظرهم هذه الأقطار الثلاث، أقرب الشخصيات العربية إلى أوروبا، وقد يصل بهم الحد في عديد المقاربات إلى حد اعتباره كتلة واحدة يمكن جعلها كطرف محتمل لوحدة أوروبية، على الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وكمشروع لقوة إقليمية أوروبية هناك، ذات وزن سياسي واقتصادي تدعم فرنسا خصوصا وأوروبا على العموم مسلوخة عن بعدها العربي والإسلامي.
- للمزيد حول الموضوع انظر: الطاهر لبيب: المغرب العربي بين وحدة الخصوصية وخصوصية الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، 1987م.
- ¹⁰ - امحمد بن عبود: مكتب المغرب العربي في القاهرة، دراسات ووثائق، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 1992، ص، 8، 9.
- ¹¹ - نذكر على سبيل المثال التضامن الذي وجده ممثل حزب الشعب الجزائري "الشاذلي المكي"، الذي انضم في 08 ماي 1947م، بمناسبة الذكرى الثانية لحوادث 08 ماي 1945، اجتماعا كبيرا باسم حزب الشعب الجزائري، حيث تولى "الحبيب بورقيبة" إلقاء كلمة في الاجتماع حث فيها على عدالة القضية المغاربية ووحدتها، للمزيد أنظر: الرشيد ادريس : في طريق الجمهورية، مذكرات، دار الغرب الإسلامي، 2001، ص 172-173.
- ¹² - الرشيد ادريس: ذكريات عن مكتب المغرب العربي، الدار العربية للكتاب، القاهرة، 1981، ص 103.
- ¹³ - مصالي الحاج: ولد سنة 1898 بتلمسان، تلقى تعليمه في الزاوية الدرقاوية، شارك في الحرب العالمية الأولى في صفوف الجيش الفرنسي، عاد إلى الجزائر سنة 1921، ونتيجة لظروفه الاجتماعية عاد إلى باريس سنة 1924، واشتغل في العديد من المصانع وبانعا متجولا، انضم إلى الحزب الشيوعي، وتزوج من شيوعية بارزة في الحزب، ثم ترأس نجم شمال إفريقيا سنة 1926، ثم حزب الشعب بعد تأسيسه سنة 1937، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية سنة 1946، وعند اندلاع الثورة سنة 1954 أظهر معارضة لجبهة التحرير الوطني، بسبب التباين في الظروف المتعلقة بتفجير الثورة، توفي سنة 1976.

- 14- امحمد بن عبود: المصدر السابق، ص 18.
- 15- امحمد بن عبود: المصدر نفسه، ص 18-34.
- 16- امحمد بن عبود: المصدر نفسه، ص 18-34.
- 17- محمد التازي: الوطنيون ببلدان المغرب العربي في الذاكرة الوطنية عدد خاص، الندوة المغاربية، وحدة المغرب العربي، 24\26 جانفي 2002، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وجيش التحرير، الرباط، 2002، ص 156.
- 18- شهادة أحمد بن بله في شاهد على العصر من تقديم أحمد منصور، إنتاج قناة الجزيرة، 2002، موقع الجزيرة على شبكة الانترنت.
- 19- مصطفى بوطورة : علاقة جبهة التحرير الوطني بالحكومة المصرية 1954-1962، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية ، جامعة الجزائر ، الجزائر، ص ص 50-51
- 20- أحمد حمروش: ثورة 23 يوليو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1992، ص 996 .
- 21- Philippe Tripièr : Autopsie de la guerre d'Algérie, ed Empire, France, 1972, p 56, 57.
- 22- أسندت إلى محساس مهمة تنظيمية في فدالية الحركة بفرنسا أنظر: علي محساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة ، تر الحاج مسعود و محمد عباس، منشورات الذكرى الأربعين للاستقلال، الجزائر، 2002، ص 385.
- 23- محمد البجاوي: حقائق عن الثورة، دار الفكر الحديث، بيروت، 1971، ص 151.
- 24- شهادة أحمد بن بلة في حصة شاهد على العصر في قناة الجزيرة الفضائية يوم 20/10/2002.
- 25- مذكرات أحمد بن بلة كما أملاها على روبيير ميرل، ترجمة العفيف الاخضري، ط2، منشورات دار الآداب، بيروت، 1979، ص 20.
- 26- احمد بن بله: المصدر نفسه، ص 21.
- 27- لقد كان لتدخل أحمد بن بلة خلال جلسات هذا الاجتماع دورا بارزا في بعث أفكار الثورة الجزائرية، والدعوة إلى طلب السلاح والإصرار على الكفاح المسلح للمزيد من التفاصيل حول مطالب بن بلة، أنظر: فتحي الديب: عبد الناصر و ثورة الجزائر، ط1، دار المستقبل العربي للنشر والتوزيع، 1984، ص 26.
- 28- فتحي الديب: المصدر نفسه ، ص 33.
- 29- فتحي الديب : المصدر نفسه، ص 43-44.
- 30- إسماعيل الدبش: السياسة العربية والمواقف الدولية تجاه الثورة الجزائرية 1954-1962م، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1999، ص35.
- 31- جريدة المجاهد: العدد 10، 5 سبتمبر 1957، ص9.
- 32- جريدة المجاهد، المصدر نفسه، ص9.
- 33- الأمين دباغين: ولد سنة 1917، من عائلة عريقة جاءت إلى العاصمة من مدينة شرشال، درس الطب بجامعة الجزائر ما بين (1935-1941)، من مؤسسي جمعية الطلبة المسلمين بشمال أفريقيا، من قادة حزب الشعب ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية في ديسمبر 1955 على رأس الوفد الخارجي لجبهة التحرير بالقاهرة، لكنه لقي معارضة من القاهرة، كان عضوا في لجنة التنسيق والتنفيذ، والمجلس الوطني للثورة. شغل وزارة الشؤون الخارجية بعد تأسيس الحكومة المؤقتة إلى أن استقال في 15 مارس 1959. انسحب من الحياة السياسية بعد الاستقلال وبقي يمارس مهنة الطب إلى أن توفي في 21 جانفي 2003.
- 34- أحمد فرنسيس: ولد بمدينة غليزان سنة 1912، زاول كل مراحل التعليم في فرنسا حتى حصوله على شهادة الدكتوراه في الطب من جامعة باريس، شارك في تأسيس حركة أحباب البيان والحريّة مع فرحات عباس، ثم في تأسيس حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، التحق بصوف الثورة في أفريل 1955، فأصبح عضوا من أعضاء الوفد الخارجي، تولى منصب وزير الشؤون الاقتصادية والمالية في ح.م.ج.ج.
- 35- محمد حربي: جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع، ترجمة كميل داغر، ط1، مؤسسة الأبحاث العربية دار الكلمة للنشر، بيروت، ص 166.

³⁶ -Benjamin stora et Zakia Daoud : Ferhat Abbas une autre Algerie, edition casbah Alger, 1995, p252.

³⁷ -العربي بن مهدي: ولد سنة 1923 بعين مليلة من عائلة فلاحية متوسطة وهو من الشبان الجزائريين القلائل الذين أتموا التعليم الثانوي، مارس السياسة ضمن حزب الشعب إلى أن أصبح من كوادر تنظيمه المسلح، اعتقل في ماي 1954، واتهم في قضية المنظمة الخاصة سنة 1950 وحكم عليه بعشر سنوات سجنا غيابيا، عضو مؤسس للجنة الثورية للوحدة والعمل ومن بين القادة الستة الذين خططوا الفاتح من نوفمبر، عين قائدا لمنطقة وهران، وبعد مؤتمر الصومام أصبح عضوا في لجنة التنسيق والتنفيذ وقد استشهد سنة 1957 بعد أن سلطت عليه مختلف أنواع التعذيب الوحشي للمستعمر.

³⁸ -عمار بوحوش: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط1، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 391.

³⁹ -أحمد بن بلة ولد في 25 ديسمبر 1916، توفي في 11 أبريل 2012، أول رؤساء الجزائر بعد الاستقلال، من 29 سبتمبر 1962 إلى 19 يونيو 1965 هو أحد مؤسسي جبهة التحرير الوطني في عام 1954 سجنته الحكومة الفرنسية بالفترة من 1954 إلى 1962، وبعد الاستقلال أصبح رئيساً للجزائر حتى خلعه هواري بومدين.

⁴⁰ -عمار بوحوش، المرجع السابق، ص 392.

⁴¹ -لمزيد من التوضيح عن مؤتمر الصومام أنظر: ازعيدي لحسن: مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية 1956م-1962م، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.

⁴² -محمد بوضياف ولد في 23 يونيو 1919 م مدينة المسيلة ولاية المسيلة، واغتيل بمدينة عنابة في 29 يونيو 1992 م، لقب بالسلي الطيب الوطني وهو اللقب الذي أطلق عليه خلال الثورة الجزائرية، يعد أحد كبار رموز الثورة الجزائرية وقادتها والرئيس الرابع للدولة الجزائرية.

⁴³ -عمار بوحوش: التاريخ السياسي للجزائر، المرجع السابق، ص 397-398.

⁴⁴ -فتححي الديب، المرجع السابق، ص 270.

⁴⁵ -انعقد المؤتمر في أعقاب إصدار أعضاء اللجنة التنفيذية لحزب الاستقلال قرارا يدعو إلى دراسة الوسائل الخاصة بتدعيم تضامن ووحدة المغرب العربي خلال اجتماع 2 مارس 1956، وبعد اتصال أعضاء من حزب الاستقلال المغربي وهم أبو بكر القادري والدكتور بناني بقيادة من الحزب الحر الدستوري التونسي وبعد مشاورات فيما بينهم تم عقده أيام 21 و 22 مارس 1957م، للمزيد أنظر: أحمد المالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994، ص 457-460.

⁴⁶ -استقل المغرب يوم 3 مارس 1956م وتونس يوم 30 مارس 1956م.

⁴⁷ -أحمد المالكي، المرجع السابق، ص 459.

⁴⁸ -المرجع نفسه، ص 460.

⁴⁹ -عمار بوحوش، المرجع السابق، ص 466

⁵⁰ -المرجع نفسه، ص 466-467

⁵¹ -عمار بوحوش، المرجع نفسه، ص 470.

⁵² -جاء في اللائحة التي صادق عليها المؤتمر:

- يندد المؤتمر بالحرب الاستعمارية وبالتعذيب المسلط من طرف القوات الفرنسية على الشعب الجزائري الذي يناضل من أجل استقلاله.

- يقوم بتأييده للكفاح المجيد الذي يقوم به الشعب الجزائري.

- يطالب بإطلاق سراح القادة الخمسة وجميع الوطنيين الجزائريين الموقوفين في السجون والمحتشدات.

- الاعتراف فوراً باستقلال الجزائر ويستنكر تجنيد الأفارقة في الجيش الفرنسي.

- جعل يوم الفاتح من مارس يوم التضامن مع الجزائر.

- مطالبة الحكومات الإفريقية والآسيوية بتقديم المساعدة المالية للجزائر ودعمها في الهيئات والمحافل الدولية، أنظر :

المجاهد، العدد 16، 15 جانفي 1958م، ص 2.

- 53- عميرة عليّة الصغير: جيش التحرير الوطني التونسي، حقيقته ومصيره، المجلة التاريخية المغربية، عدد 109، جانفي 2003م، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس، ص144.
- 54- بوبكر حفظ الله: التموين والتسليح إبان ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962م، ط1، اكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص139.
- 55- بوبكر حفظ الله، المرجع نفسه، ص 140.
- 56- بشير القاضي: ملتقى قوافل التسليح إبان الثورة، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، رقم التسجيل 03/186.
- 57 -bachir el kadi: la route tunisienne s'ouvre aux convois d'arme, El watan, 10janvier 2005
- 58- محمد لبجاوي، المرجع السابق، ص151.
- 59- مصطفى هشماوي: جذور نوفمبر 1954 في الجزائر، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، مطبعة هومة، الجزائر، ص84.
- 60- فتحي الديب، المصدر السابق، ص 33.
- 61- مصطفى طلاس وبسام العسلي: الثورة الجزائرية، ط1، دار الشورى، بيروت، ص79.
- 62- الكولونيل لطفي في جبال وهران، المجاهد، العدد 41، وزارة الإعلام، ص6.
- 63- محمد قنطاري: الثورة الجزائرية وقواعدها الخلفية بالجبهة العربية والعلاقات الجزائرية المغربية إبان ثورة التحرير الوطني، العدد 03، المتحف الوطني للمجاهد، 1995م، ص 121.
- 64- مذكرات بن بلة كما أملاها على روبر ميرل، المصدر السابق، ص25.
- 65- مراد صديقي: الثورة الجزائرية عمليات التسليح السرية، ترجمة أحمد الخطيب، مكتبة الحياة، دت، ص 69.
- 66- شهادة بشير قاضي في الملتقى الوطني حول قوافل التسليح بوادي سوف، 19-20 مارس 1999، شريط سمعي بصري.
- 67 -Bachir el kadi : de tripoli à la wilaya1, Elwatan, 10 janvier 2005 , p 5.
- 68 -Ibid, p 6.
- 69- فتحي الديب ، المصدر السابق، ص 126.
- 70- عميرة عليّة الصغير: جيش التحرير التونسي حقيقته ومصيره ، المصدر السابق، ص89- 90 .
- 71- العباس بن الشيخ: ولد سنة 1912 في الزاوية قرب ميلّة ناحية قسنطينة، حفظ القرآن الكريم، سافر إلى تونس للدراسة في جامع الزيتونة ثم ما لبث أن التحق بجامع القرويين بالمغرب، انخرط في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، انضم إلى صفوف الثورة وحكم عليه بالإعدام، وأصبح ممثلاً للحكومة المؤقتة بالمملكة العربية السعودية، نصب عميدا للمعهد الإسلامي وإماما لمسجد باريس الكبير، توفي في 3 ماي 1989، انظر: يومية الرائد، العدد 3593، 2012/06/22.
- 72- أحمد توفيق المدني: حياة كفاح مع ركب الثورة التحريرية، ج 3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982، ص 137-138.
- 73- مديرية التسليح الشرقية : وزارة التسليح والمواصلات العامة، لمحات حول التسليح في الثورة 1954، المركز الوطني للأرشيف، الجزائر، جويلية 1996، ص 6.
- 74- أحمد محساس: والمعروف بعلي مهساس المولود ببومرداس سياسي ومناضل جزائري في صفوف الثورة التحريرية من بين مؤسسي جبهة التحرير الوطني، تشغل منصب وزير الفلاحة ما بين 1963-1966، شارك في الانقلاب على بن بلة 1960، اختار المنفى الاختياري بفرنسا سنة 1966 حتى سنة 1988، توفي في 24 فيفري 2013.
- 75- محمد عباس: العقيد عمار بن عودة، ج 3، جريدة الشعب، عدد 15، يوم 25 مارس 1986، ص 6.
- 76- للمزيد من التفاصيل حول الشحنات التي وصلت للداخل عبر الحدود الشرقية، أنظر: مراد صديقي، المصدر السابق، ص 56.
- 77- مراد صديقي، المصدر نفسه، ص 58.
- 78- فتحي الديب، المصدر السابق، ص 353- 359.

إسهام المرأة في القطاع الصحي للثورة الجزائرية (1962-1956) "الولاية الثانية أنموذجاً"

Woman contribution in the health sector during the Algerian revolution (1956-1962) " The second Wilaya as an example"

طالبة دكتوراه هبة كلاش* د/ عيسى ليتيم

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1

aissalitim@yahoo.fr

hibakallache@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/01

تاريخ الإرسال: 2020/05/16

الملخص:

لعبت المرأة دوراً مهماً في تدعيم هياكل وقطاعات الثورة بالولاية الثانية خاصة في المجال الصحي الذي عرف إعادة هيكلة وتنظيم بعد انعقاد مؤتمر الصومام 1956، حيث ساهمت العديد من المجاهدات أمثال: يمينة شراد، زيزة مسيكة، مريم بوعتورة وخرشي مليكة وغيرهن ممن خضعن لتدريب خاص في الميدان وبمراكز قريبة من الولاية الثانية في النهوض بالقطاع، وسدّ النقص المسجل في هذا المجال من خلال تقديم خدمات صحية متنوّعة للمجاهدين والسكان المدنيين من جهة، والقيام بحملات توعوية وإرشادية في المجتمعات الريفية التي كانت تعاني الفقر والحرمان من جهة أخرى.
الكلمات المفتاحية: القطاع الصحي؛ الثورة الجزائرية، الولاية الثانية؛ التمريض؛ الإرشاد والتوجيه.

Abstract:

Woman played an important role in strengthening the structures and sectors of the revolution in the second Wilaya, especially in the health field, which knew restructure and reorganization works after the Soummam Congress (1956) where many female mujahidat such as Yamina Cherrad, Ziza Massika, Meriem Bouattoura, Kharchi Malika and others, who had special training in the field and in centers close to the second state, contributed in the development of the sector and filling the deficiency that was recorded in it, by providing various health services to the mujahideen and the civilians on one hand, and carrying out awareness and extension campaigns in rural communities that were suffering from poverty and deprivation on the other hand.

Key words: the health sector; the Algerian revolution; the second Wilaya; Nursing; Counseling and mentoring.

مقدمة:

شهد القطاع الصحي بالولاية الثانية (1962-1956) في بداية الثورة الجزائرية العديد من الصعوبات والأزمات بسبب قلة الكوادر الصحية والوسائل الطبية، غير أنه عرف نقلة نوعية مع وصول بعض الطالبة المختصين في المجال الصحي على خلفية إضراب ماي 1956، والذي أعقبه أيضاً التحاق العديد من الممرضات المتخصصات وتلميذات المدارس والثانويات من مختلف مناطق الوطن كالأوراس، قسنطينة وسطيف بمستشفيات جيش التحرير الوطني ومراكزه الصحية.

* المؤلف المرسل.

إن التحاق الفتيات المثقفات والمتعلّقات بمعاقل جيش التحرير الوطني جعل قيادة الثورة تقرّر توجيهن مباشرة نحو القطاع الصحيّ كمرضات ومرشدات اجتماعيات لتغطية العجز المسجل في القطاع نتيجة عزوف العديد من الشباب المجندين عنه بسبب اعتقادهم أن الجهاد يعني حمل السلاح لا القيام بالعلاج وتقديم الإسعافات الأولية.

إن مساهمة المرأة في القطاع الصحي لم تكن تقتصر على تقديم خدمات صحية فحسب؛ بل تعدتها إلى مجالات وخدمات أخرى هامة ومتنوعة، وهي حقيقة أدركتها قيادة الولاية، ممّا جعلها عنصرا أساسيا في التنظيم العام للثورة؛ لذا فإن هذه الدراسة التي تعتمد بالدرجة الأولى على بعض الشهادات لبعض المجاهدات والمجاهدين أمثال: الدكتور "محمد تومي"⁽¹⁾ والمجاهدة "يمينة شراد"⁽²⁾ والمجاهدة "بن مليك حليلة"⁽³⁾ بالإضافة إلى المجاهدة "ليلي موساوي"⁽⁴⁾ وغيرهن، تهدف إلى بيان مدى مساهمة المرأة في المنظومة الصحية بالولاية الثانية إبان الثورة الجزائرية. وعليه نطرح جملة من التساؤلات: ما مدى مساهمة المرأة في القطاع الصحي بالولاية الثانية؟ وماهي أهم الخدمات الطبية والصحية التي قدّمتها للقطاع؟ وإلى أي مدى نجحت في تحمل المسؤوليات التي أقيت على عاتقها؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات قمنا بتقسيم هذه الدراسة إلى المحاور التالية:

1/ تطور المنظومة الصحية بالولاية الثانية.

2/ تكوين المرضين والممرضات.

3/ إدارة المستشفيات.

4/ الخدمات الصحية والتوعوية الإرشادية.

1/ تطور المنظومة الصحية بالولاية الثانية:

يُعتبر الشهيد محمد بوشامة المدعو (محمد القسنطيني) أول من وضع النواة الأولى للقطاع الصحي بالمنطقة الثانية، الولاية الثانية بعد مؤتمر الصومام 1956، وهذا في بداية سنة 1955، حيث ترك بعد استشهاده في جوان 1956 ثلاث مستشفيات بالمنطقة وهي:

1- مستشفى بناحية بني تليلان بمشنة مشنوعة، وعلى رأسه المجاهد "رشيد كعبوش".

2- مستشفى بناحية القل وسكيدة، وعلى رأسه الشهيد "بوسديرة رشيد".

3- مستشفى بني فرقان، وعلى رأسه المجاهد "عبد القادر بوشريط"⁽⁵⁾.

لكن الفضل في تطوير القطاع والنهوض به يرجع إلى الدكتور "المين خان"⁽⁶⁾ الذي قدم إلى المنطقة على خلفية إضراب الطلبة في ماي 1956 رفقة مجموعة من طلبة جامعة الجزائر⁽⁷⁾؛ فعقب وصوله كلفه الشهيد "زيغود يوسف" بتنظيم الخلايا الأولى التأسيسية لمراكز طبية عبر تراب المنطقة⁽⁸⁾ التي كانت قبل 1956 تعاني من انعدام وجود مصلحة صحية منظمة أو توفر للوسائل البشرية والمادية، بالإضافة إلى غياب التنسيق الصحي بين مختلف الوحدات الصحية العاملة؛ فكل قسم أو ناحية يتدبر أموره حسب إمكانياته المحلية المتوفرة⁽⁹⁾. نلاحظ بأن الوضع الصحي بالمنطقة الثانية لم يكن يختلف كثيرا عن باقي المناطق الأخرى التي كانت تعاني من نفس المشاكل.

إن الحاجة إلى معالجة الإصابات الخطيرة التي تعرض لها بعض المجاهدين أثناء العمليات العسكرية هي التي جعلت قيادة الثورة تتصل ببعض الممرضات العاملات في المستشفيات من أجل تقديم العلاج اللازم لهؤلاء الجرحى والحصول على بعض الأدوية والوسائل الطبية؛ حيث تذكر المجاهدة

"يمينة شراد" بأنه تم الاتصال بها خلال سنة 1955 من القيادة من أجل علاج بعض المجاهدين الجرحى في ناحية لمسيلة⁽¹⁰⁾، وتضيف بأنها كانت رفقة بعض من زميلاتها تمدّ المجاهدين بمختلف الأدوية الحيوية من مخزن المستشفى كالبنسليين، الضمادات الجراحية، خيوط الجراحة وغيرها من الوسائل والأدوات الطبية⁽¹¹⁾.

كما كانت المجاهدة فاطمة السعداوي (المدعوة حاجة طاطا)- ممرضة منذ جوان 1953 بالمستشفى قسنطينة - تعمل على نقل الأدوية وتأمينها؛ إذ كانت تحصل عليها من بعض الممرضات والممرضات العاملات بالمستشفى من أمثال الشهيذة "مريم سعدان" وغيرها⁽¹²⁾. ثم إن الممرضات داخل المستشفيات كن يعملن تطبيقاً لأوامر الجبهة على التظاهر وتوزيع المنشورات؛ حيث عملت الشهيذة "مريم سعدان" - ممرضة بمستشفى قسنطينة من 1953 ومناضلة في نقابة عمال المستشفى- رفقة زملائها على توعية العمال ودعوتهم لمساندة جبهة التحرير الوطني، غير أن نشاطها هذا جعلها محل متابعة من قبل السلطات الاستعمارية التي ألقت عليها القبض عدة مرات لكي ينتهي بها الأمر إلى الاستشهاد تحت طائلة التعذيب في 22 جوان 1958⁽¹³⁾. نلاحظ تعدد وتباين المهام والوظائف التي قامت بها الممرضات العاملات في المستشفيات قبل التحاقهن بمستشفيات جيش التحرير الوطني.

كان للإضراب الذي شنه الطلبة ابتداء من 19 ماي 1956، دوراً مهماً في التحاق عدد كبير من طالبات الثانويات والمدارس والممرضات بمعاقل جيش التحرير؛ حيث تذكر المجاهدة "يمينة شراد" بأنها كانت الممرضة الوحيدة في مركز بوداود بأولاد عسكر (بين الطاهير والميلية) إلى غاية جانفي 1957 أين التحقت بها مجموعة من الفتيات من بينهن الشهيذتين مسيكة زيزة⁽¹⁴⁾ ومريم بوعتورة⁽¹⁵⁾ لمدة شهرين قبل انتقالهن مع الدكتور "المين خان" إلى نواحي القل، ثم تدعمت صفوفهم بالمركز بطالبات مدرسة جمعية العلماء المسلمين بسطيف وقسنطينة، ومن بينهن: فطيمة طرودي (مازالت على قيد الحياة)، خيرة زروقي (شهيذة) وكروغل سامية إلى جانب طالبات ثانوية سطيف من أمثال: بن سمراء فاطمة، مصطفى حورية وخرشي مليكة (شهيذة) وغيرها⁽¹⁶⁾. نلاحظ تنوع المدارس والمناطق التي قدم منها هؤلاء الطالبات، وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدل على شمولية الثورة التحريرية، وأنه بإمكان المرأة أن تلتحق بأيّة منطقة تريد حتى ولو لم تكن المنطقة التي ولدت وترعرعت فيها.

يؤكد الدكتور "محمد تومي" الذي عمل طبيباً بالولاية الثانية ابتداء من سنة 1957 إلى غاية 1962، أنه كان يوجد على مستوى الولاية حوالي 500 امرأة أغلبهن في مقتبل العمر، كن ينشطن في مصلحة الصحة أو المحاسبة، وأحياناً يتولين مسؤولية الإشراف على المستشفيات، ويضيف بأنهن كن يتمتعن بشجاعة كبيرة⁽¹⁷⁾. نستنتج من هذه الشهادة كثرة العنصر النسوي بالولاية الثانية وتعدد المهام التي كان يقوم بها.

كان للقرارات التي انبثقت عن مؤتمر الصومام 1956، دوراً هاماً في تنظيم القطاع الصحي على مستوى الولاية؛ حيث أوجد المؤتمر مراكز طبية وجعل على رأس كل وحدة من هذه الوحدات مسؤولاً لمصلحة الصحة التي كانت مقتبسة من التوزيع الإقليمي لجيش التحرير بولاياته الست التاريخية وقواعد الإسناد الشرقية والغربية، فمنح الطبيب الرئيس في المنطقة رتبة ملازم أول (lieutenant) يشارك في القيادة المركزية للمنطقة، ويترأس الناحية ضابط مرشح (Aspirant)، والقسم رقيب (Sergent)، هذه الهيكلة التي أعطت لقطاع الصحة رتبة متساوية مع قطاعات النشاط الأخرى (عسكرية، سياسية، اتصالات، مخابرات والتموين)، وسمحت للطبيب الرئيس بأن تكون له سلطة ومبادرة كان يصعب عليه

اتخاذها من قبل⁽¹⁸⁾. نلاحظ بأن المؤتمر قد ساهم في تنظيم القطاع الصحي، وبيّن الرتب العسكرية الخاصة بالعاملين فيه والمسؤوليات الملقاة على عاتقهم.

حدد المؤتمر أيضا الأجر الذي يتقاضاه العاملون في القطاع الصحي انطلاقا من رتبهم العسكرية، فالأطباء يتقاضون راتب (lieutenant) والذي يقدر بـ(3500 فرنك فرنسي)، الأطباء المساعدون راتب (Aspirant) والمقدر بـ(2500 فرنك فرنسي) وبينما يتقاضى الممرضون والمرضات الرئيسات راتب (Sergent) والمقدر بـ(1500 فرنك فرنسي)⁽¹⁹⁾ ومن الممرضات اللواتي كن بهذه الصفة الأخيرة نذكر الشهيدات" مريم بوعتورة، مسيكة زيزة مليكة خرشي والمجاهدة يمينة شراد على اعتبار أنهم كن ممرضات رئيسات.

عقب القرارات التي صدرت عن المؤتمر والتي تزامنت تقريبا مع استشهد "زيغود يوسف" في سبتمبر 1956، عقدت قيادة الولاية الثانية تحت إشراف قائد الولاية "الخضر بن طوبال" خلال النصف الثاني من أكتوبر والنصف الأول من نوفمبر 1956 اجتماعا حضره أغلب قادة الفرق والأفواج والكتائب ومسؤولي الأقسام عبر تراب الولاية؛ حيث تم خلاله التطرق لمختلف النتائج التي تمخضت عن المؤتمر، مع شرح مفصل للقرارات والتنظيمات المنبثقة عنه، وهذا استعدادا لتطبيقها والعمل بها في مختلف الهياكل عبر كامل الولاية التي شرعت في إصدار تعليمات وتوجيهات على شكل منشور وبصفة متتالية. وما يهمنا هنا المنشور رقم 02 الصادر بتاريخ 09 ديسمبر 1956 والمتعلق بتنظيم القطاع الصحي بالولاية من حيث: "اختيار مراكز العلاج وشروط الصحة، التأطير، الأمن، الطاعة، المرتب الشهري، رخص الراحة، المنح العائلية، التموين وتقسيم الولاية إلى منطقتين صحييتين هما: سكيكدة وعنابة شرقا، الميلية وجيجل غربا". والمنشور رقم 09 الصادر بتاريخ 02 ماي 1957، والذي يتعلق بدور المرأة⁽²⁰⁾. نلاحظ أن الولاية الثانية قد أعطت أهمية كبيرة لوجود العنصر النسوي في صفوف جيش التحرير الوطني، وحددت المهام الخاصة به.

عرفت المنظومة الصحية بالولاية الثانية ابتداء من سنة 1958 انتشارا واسعا للمراكز الصحية، وتضاعف عدد الكوادر الطبية والوسائل والمعدات وشهدت إنشاء العديد من المراكز الثابتة والمتنقلة؛ حيث يذكر العقيد "علي كافي" أنه كان يوجد على مستوى الولاية في ماي 1958 حوالي 89 ممرضا وممرضة موزعين على المناطق الأربعة للولاية من بينهم 7 مسؤولين صحيين للنواحي و52 تابعين للمركز و37 تابعين للفرق العسكرية، كما كان هناك 390 سرير في 25 مركز تريض منها: 4 للإسعاف و2 للنقاهاة. أما معدل الإسعافات الطبية بمختلف مظاهرها عبر كامل الولاية كان يتراوح ما بين 200 و250 شخصا يوميا، وتمثل نسبة الجرحى من هذا العدد اليومي من 20 إلى 25%⁽²¹⁾.

إن هذا التطور الذي شهدته المنظومة الصحية على مستوى الولاية الثانية يرجع للتنظيم المحكم الذي عرفه القطاع من جهة، وإلى طبيعة عمليات التكوين التي شهدت تطورا ملحوظا مع قدوم الدكتور "محمد تومي"؛ حيث أسس ابتداء من مطلع 1959 موقعين لتكوين الممرضين والممرضات، بكل من أولاد مسعودة (المنطقة الأولى) وأولاد عطية (المنطقة الثالثة)، اكتشفت أمرهما مصالح الشرطة القضائية بسكيكدة متأخرة، فأشارت إليهما في تقريرها خلال السداسي الثاني من نفس السنة، مؤكدة تخرج دفعة من نحو 20 متربصا، وأغلب الظن أن هذه المصالح لم تعلم بتخرج دفعة من المتربصين المعريين لاحقا⁽²²⁾. ساهمت هاتين المدرستين في تخريج العديد من الممرضين والممرضات على مستوى الولاية الثانية، إذ كان لهم فضل كبير في تقديم خدمات صحية متنوعة للجنود و السكان على حد سواء.

2/ تكوين الممرضات والممرضين:

أدركت قيادة الثورة على مستوى الولاية الثانية أهمية وجود العنصر النسوي في السلك الصحي نظرا لما يتميز به هذا العنصر من صفات طبيعية قلما نجدها في العنصر الذكري ملائمة للتمريض كمشاعر الرأفة والعطف الذي يجب أن يصاحب مراحل علاج المريض، ثم إن الدعاية الفرنسية التي حاولت تشويه صورة جيش التحرير، والنيل من شرف الفتيات اللواتي يلتحقن به جعلت قيادة الثورة تصدر قرارا سياسيا بتسجيل الفتيات بصورة آلية كمرضات أو متربصات في مجال التمريض.⁽²³⁾ ويظهر ذلك من خلال المنشور رقم (9) الصادر بتاريخ 2 ماي 1957 عن قيادة الولاية الثانية والمتضمن موضوعه دور النساء المجاهدات، والذي ينصّ على تعيين الفتيات في مراكز التمريض مع إجبارهن على الخضوع لدورات تكوينية "بمقتضى قرار اللجنة يصدر القانون التالي للفتيات المجاهدات، ويتم تعيين النساء المجاهدات في مراكز التمريض، وهن ملزمات بمتابعة تربص طبي إجباري مسبق تحت إشراف مسؤول المصلحة الصحية للولاية، وأن لهذا الأخير صلاحية إعفاء أية مجاهدة تتمتع بالتكوين المطلوب من متابعة التربص، وتخضع النساء المجاهدات داخل مراكز التمريض لنفس النظام بالنسبة لعمال ذلك المركز ما عدا فيما يتعلق بشروط السكن والنقل"⁽²⁴⁾.

انطلقا من المنشور السابق يظهر أن قيادة الثورة قد استعانت في عمليات التكوين بالممرضات المتخصصات؛ حيث تذكر المجاهدة "يمينة شراد" بأنه عندما ازداد عدد الفتيات اللواتي كن يلتحقن بصفوف جيش التحرير خاصة بعد إضراب الطلبة في ماي 1956، أصبحت تقدم لهن دروسا في التمريض، وذلك بطلب من القيادة، وتضيف أنه رغم بساطة الوسائل المستعملة في التكوين إلا أن عمليات التكوين قد أعطت نتائج إيجابية، حيث استطاعت أن تُكون عددا لا بأس به من الممرضين والممرضات، وقد كانت تقوم بهذه العملية تحت إشراف الدكتور "الأمين خان" وكان ذلك في منطقة الطاهير، ميلة والميلية"⁽²⁵⁾.

كان من شروط الالتحاق بالتكوين في السلك الصحي الحصول على مستوى معين من التعليم لا يقل عن الشهادة الابتدائية مع إبداء الرغبة في الانضمام لمصلحة الصحة؛ حيث يؤكد الدكتور "الأمين خان" بأنه قد واجه مشكلة كبيرة في إقناع بعض المجاهدين في الانضمام إلى السلك الصحي لأنه في نظرهم أن الصعود إلى الجبل من أجل الجهاد، والجهاد هو حمل السلاح لقتال العدو، أما التمريض فهو خاص بالفتيات فقط"⁽²⁶⁾. وهو الأمر الذي جعل قيادة الثورة بالولاية توجه أغلب النساء نحو القطاع الصحي.

إن نقص الفئة المتعلمة باللغة الفرنسية من جهة، وزيادة الحاجة إلى الممرضين من جهة أخرى دفع بالقائمين على القطاع الصحي للاعتماد أيضا على العناصر المعربة، وبالتالي تم تعريب التعليم من أجلهم، ولتسهيل العملية تم إصدار مؤلف "رجل الإسعاف في جيش التحرير الوطني" الذي طُبِع إلى العربية، كما شرع الدكتور "محمد تومي" ابتداء من سنة 1961 وبمساعدة من الممرضين العاملين معه في نشر مجلة الولاية الطبية، وهي نشرة تركز على جملة من المواضيع النظرية والتطبيقية، وتحتوي على ملاحظات طبية وجراحية مفيدة الغرض منها رفع المستوى التقني لعمال الصحة⁽²⁷⁾. ساهمت هذه المؤلفات في تسهيل عمليات التكوين، وبيّنت مدى تطور المنظومة الصحية بالولاية مقارنة بباقي الولايات التاريخية خاصة وأنه قد تمّ تصوير هذه المؤلفات وعرضها على القيادة بتونس.

كان التكوين في البداية سريعا وبسيطا لا تتجاوز مدته الشهرين، حيث يتم من خلاله تعليم المتربصين بعض المبادئ الأولية في التمريض كالحقن التضميد وكيفية تقديم الإسعافات الأولية؛ حيث

تذكر إحدى الممرضات " أنها تلقت تكويناً سريعاً نظرياً باللغة العربية والفرنسية دام شهراً ونصفاً في المبادئ الأولية للتمريض على يد الدكتور "لمين خان" في 1957، وبعد انتهاء التكوين تم توزيع المتربصات فوجهت المتعلقات باللغة العربية كمرشدات، فيما وجهت المتعلقات باللغة الفرنسية إلى جهات متفرقة كمرضات⁽²⁸⁾. ربما يرجع اختيار المثقفات باللغة العربية كمرشدات في اعتقادنا إلى سهولة تعاملهن مع سكان القرى والأرياف الذين كانوا لا يتكلمون اللغة الفرنسية.

عرفت عمليات التكوين تطوراً ملحوظاً مع قدوم الدكتور "محمد تومي" الذي أشرف رفقة الدكتور "لمين خان" ومجموعة من الممرضين في الفترة الممتدة من 1957 إلى 1958 بالمنطقة الثالثة بدوار أولاد جامع بمرتفعات القل على تكوين أزيد من 30 متربصاً (رجالاً ونساءً)، كان يهدف من وراء هذا التكوين بالإضافة إلى تكوين ممرضات تكوين قابلات (مولدات) في منطقة الريف. ومن المتربصين النساء نذكر على سبيل المثال لا الحصر: مريم بوعتورة (شهيدة)، زينة مسيكة (شهيدة)، طرودي فطيمة (زوجة بوشريط عبد القادر) عائشة السطاييفية (زوجة رابح كحال)، يمينة القالمية (زوجة بعزيز عمار)، حورية رقية، زهية من العلمة وغيرهن. كان هذا التربص طويلاً المدى حيث دام ما يقارب السنة، خُصت الأشهر الثلاثة الأولى منه للتكوين النظري، بينما خُصت الأشهر الستة الأخيرة للتربص التطبيقي، وفي هذه المدة تم دراسة: بعض مفاهيم التشريح البشري الفيزيولوجي (جسم الإنسان)، الأعضاء ودورها، تقنيات الطب، القلب والدورة الدموية، عموميات الأمراض، جدول الأدوية وبعض الإعاقات الموجودة⁽²⁹⁾. ساهمت هذه الدفعة هي الأخرى في تكوين العديد من الممرضين والممرضات، وتسيير المستشفيات والمراكز الصحية خاصة الشهيديتين زينة مسيكة ومريم بوعتورة.

كانت عمليات التكوين تُستكملُ بتربصات قصيرة تسمى تربصات تحسين المستوى، وتكون في شكل دروس يقدمها مسؤولو الصحة في كل مقاطعة وتتناول إما الأمراض السائدة مثل سلّ الرئتين، التيفويد والجذري، وإما الممارسة الطبية كطرق التعقيم وتضميد الجراح بالأشرطة اللاصقة أو طرق العلاج⁽³⁰⁾. لم يكن التكوين النظامي يُلغى تكوين بعض العناصر غير المتعلمة ميدانياً لتمكينها من القيام ببعض الأعمال البسيطة كتقديم الإسعافات الأولية مثلاً.

تجدر الإشارة إلى أن الممرضة كانت تتلقى إلى جانب التكوين الصحي تكويناً عسكرياً يشمل كيفية استخدام الأسلحة وتفكيكها وتركيبها⁽³¹⁾، كما كانت تُزود ببعض الأسلحة الخفيفة من أجل الدفاع عن النفس في حالة تعرضها للخطر⁽³²⁾، فقد كانت مثلاً الشهيذة "مريم بوعتورة" تحمل مسدساً من نوع 9 ملم، بالإضافة إلى رشاش من نوع ماظ (Mat) 49⁽³³⁾.

عقب انتهاء فترة التكوين الصحي يتم توزيع الممرضات على المراكز الصحية لجيش التحرير عبر مختلف أنحاء الولاية، بمعدل ممرضتين إلى ثلاث ممرضات برفقة ممرض واحد على الأقل⁽³⁴⁾. ويمكننا هنا أن نستعين بهذا النموذج الذي يُبين توزيع بعض الممرضات عبر مختلف المراكز الصحية والمستشفيات الموجودة في تراب الولاية:

- مستشفى أولاد جامع بالقل: تحت مسؤولية عمار بعزيز (المدعو الروج) وتساعده خضرة بلهامي ومليكة خرشي.
- مستشفى جراح بالقل: تحت مسؤولية رشيد بواسديرة، وتساعده كل من خيرة زروقي وحورية مصطفى.
- مستشفى مشاط بالميلية: تحت مسؤولية مسعود بوعلي، وتساعده زينة مسيكة.

- مستشفى الطاهير بجيجل: تحت مسؤولية مبروك مسعود تساعده كل من: سامية كراغل وخيرة زروقي.
- مستشفى عيون القصب بعزابة: تحت مسؤولية عمار الطيب يساعده كل من مصطفى خروبي ومحفوظ بن مزغيش ثم التحقت بهم فيما بعد حورية طوبال لينتقلوا منه سنة 1957 إلى مستشفى أم النحل.
- مستشفى حجر مفروش بين عين القشرة والميلية: تحت مسؤولية عبد الحميد لساق، تساعده كل من مريم بوعتورة ومليكة بن الشيخ، ثم عُينت مريم مسؤولية عنه أواخر شهر مارس 1959، وقبل ذلك ظلت مرافقة للدكتور "الأمين خان" بكل من أولاد عسكر وفلج امضالة.
- مستشفى مشاط بالميلية: تحت مسؤولية عبد القادر بوشريط الذي كان قبل ذلك يشرف على تسيير مستشفى بني فرقان، وقبله أولاد مسعودة، وقد ساعده عبر مراحل كل من مسعودة من قسنطينة، فطيمة طرودي، عائشة قنيفي، فريدة زوجة كحل الراس، مليكة بلحسين، سليمة لويضة، رابح كحال، الشريف زيتون وعزوز قريت، وذلك بديار الحاج بوعدل، لتتحول فطيمة طرودي فيما بعد إلى مستشفى العرفة بدوار أولاد عطية في القل بالمنطقة الأولى بسكيكدة تحت إشراف عمار بعزيز وبمساعدة كل من: عبد الرزاق، الهادي بن عاشور، عبد الرحمان قريشي وزينة مسيكة، ثم تعود للعمل إلى جانب زوجها عبد القادر بوشريط من جديد بمستشفى مشاط مع نفس المجموعة إلى غاية 1962⁽³⁵⁾.

3/ إدارة المستشفيات:

إن الكفاءة التي أظهرتها الممرضة في أداء مهامها والتفاني فيها جعلت قيادة الثورة تكلفها بمهام ومسؤوليات أكبر كإنشاء مستشفيات ومراكز صحية والإشراف عليها؛ إذ تعتبر المجاهدة يمينة شراد أول ممرضة تُعين كمسؤولة على مستشفى بوداود بأولاد عسكر بالميلية، وقد تداول على مساعدتها على مراحل كل من الشاذلي محمد (المدعو قاضي)، غنية بومعزة، بيبيشة قروح، عائشة قنيفي، خضرة بلهامي، مليكة خرشي، زروق زوييدة وحورية مصطفى بكل من مستشفيات بني غافر بتكسانة وبوحنش بين سنوات 1957 إلى 1962⁽³⁶⁾. يرجع تعيين المجاهدة "يمينة شراد" كمسؤولة عن المستشفى لكونها أول ممرضة متخصصة تلتحق بجيش التحرير الوطني.

كما كانت الشهيدة "مليكة خرشي" مسؤولة عن مستشفى بني غافر، وتساعدها كل من: حورية مصطفى وبونوة لحبيب (المدعو لحبيب الطباخ) وقبله كانت قد عُينت بمستشفى أولاد جامع بالقل تحت مسؤولية عمار بعزيز، ثم نُقلت إلى مشاط بالميلية، ومنه إلى جبل بوعزة نواحي تكسانة والطاهير؛ حيث كُلفت بتسيير مستشفى آخر هناك⁽³⁷⁾.

أما الشهيدة زينة مسيكة فقد كانت مسؤولة عن مستشفى العرفة بأولاد اعطية بالقل، وبإشراف من عمار بعزيز، تساعدها كل من فطيمة طرودي، زهيرة حمروش، خيرة زروقي وعبد الرزاق، الهادي بن عاشور وعبد الرحمان قريشي. كما أشرفت على عدة مستشفيات أخرى من بينها مستشفى أولاد مسعودة الكائن بدوار بني افتح بمساعدة حورية بلولة، خيرة زروقي ومسعودة بايت بالإضافة إلى محمد الصغير حمروشي، لخضر بوطمين، محمد الطاهر عجالي واحسن وحيد⁽³⁸⁾. نلاحظ تعدد وتنوع المستشفيات التي أشرفت عليها الشهيدة، والتي يشهد لها الجميع بالتفاني في أداء عملها وتحمل المسؤوليات التي أقيت على عاتقها.

كما ساهمت الشهيدة مريم بوعتورة في إنشاء وتهيئة مستشفى مورجو بالقل والذي تم بناؤه بواسطة الخشب الجاهز، وصار يستقبل أعدادا كبيرة من الجرحى والمرضى، حيث احتارت القوات الفرنسية بعد اكتشافه للطريقة التي تم إنشاؤه بها، فقامت بتدميره بعدما التقطت له صورا. وقد كانت

الشهيدة مسؤولة على مستشفى حجر مفروش بين عين القشرة والميلية في أواخر مارس 1959، ثم مستشفى خناق مايو بأولاد يوسف بالقل تساعدنا مليكة بن الشيخ ومخلوف من قسنطينة، ثم التحقت بهم حورية طوبال سنة 1958 بتوجيه من الأمين خان حتى أواخر 1959⁽³⁹⁾. التحقت مريم لاحقاً بمدينة قسنطينة (المنطقة الخامسة)، وانضمت إلى إحدى الخلايا الفدائية بها.

وبما أن الممرضة قد أصبحت مُسيرة للمستشفى ومسؤولة عن الصّحة فيه فإنه يقع على عاتقها جملة من المسؤوليات والمهام الخطيرة؛ فهي تكون بهذه الصفة مسؤولة عن ممرض وممرضة من العاملين بالمركز، الممرضين الذين يكونون في حالة تربص تطبيقي، الممرضين المتجولين ومعهم مرشدات وممرض الوحدة القتالية⁽⁴⁰⁾.

إن هذه المهام التي كانت تُكلف بها بعض الممرضات لم تكن سهلة مطلقاً؛ إذ كانت تتلقى خلال تأديتها الكثير من الأخطار التي أدت في كثير من الأحيان بحياتها؛ فمثلاً استشهدت "مسيكة زيزة" وهي تحاول إخلاء المستشفى الذي كانت مسؤولة عنه - مستشفى العرطة في دشرة وادي مسعودة قرب الميلية- فعندما بلغها أن طائرات العدو شرعت في قنبلة المستشفى سارعت إلى إنقاذ المرضى؛ حيث استطاعت أن تبعدهم عن المصحّة وأن تضعهم في مأمن من القصف، ولما عادت لتأخذ حقيبتها الطبيّة التي كانت تحتوي على بعض الوثائق وحاجياتها الشخصية استشهدت، وكان ذلك في 1959⁽⁴¹⁾.

تجدر الإشارة إلى أن قيادة الولاية الثانية قد شدّدت على أهمية الانضباط داخل المستشفيات والمراكز الصحية، وقد أنزلت عقوبات صارمة بمن لا يتقيد بالأوامر، ويظهر ذلك في التقرير الصادر بتاريخ 27 مارس 1958، عن المجلس التأديبي الذي انعقد بحضور كل من: الدكتور لمين خان (مسؤول الصحة على مستوى الولاية)، علي منجلي (المسؤول العسكري للمنطقة الثانية) والدكتور "محمد تومي" والذي أشار إلى وقوع تمرد من قبل بعض الممرضات بأحد المراكز الصحية، ممّا أدى باللجنة المنعقدة إلى فرض عقوبات تأديبية مختلفة عليهن تمثلت في: التجريد من السلاح، الإنزال من الرتبة، الحرمان من المنحة الشهرية والتوقيف عن العمل لمدة ثلاثة أشهر، في حين صدر في حق الممرضة الرئيسة ومساعدتها عقوبة الجلد(الفلقة): 10 ضربات للأولى و05 للثانية مع وقف التنفيذ بسبب المرض⁽⁴²⁾.

وهنا يمكننا أن نتساءل ألم تكن هناك مبالغة في إنزال مثل هذه العقوبة خاصة (الفلقة) ! على الممرضات؟ وبالعودة إلى طبيعة المستشفيات ونوعيتها تقول إحدى الممرضات "إن العمل الطبي قد عرف مرحلتين : الأولى من 1957 إلى 1959 والثانية من 1959 إلى الاستقلال؛ فخلال المرحلة الأولى كان المستشفى يُقام في مساكن المواطنين القريبة من الغابة، وخلال المرحلة الثانية بعد مخطط شال أصبحت المستشفيات تُقام تحت الأرض، فكان مخبأً للأدوية ومخبأً للممرضين ومخبأً لحراس المستشفى، وقد كان التنظيم يختلف من منطقة إلى أخرى وعلى حساب طبيعة الجهة، وقد قضيت الفترة من 1959 إلى 1962 في بني صبير، وهناك كان كل شيء يجري تحت الأرض حتى المكان أيضاً تحت الأرض، وقد قمنا بأداء عمليات تكاد لا تصدق"⁽⁴³⁾. إن هذه الشهادة التي أدلت بها هذه الممرضة تُبين مدى صعوبة العمل في مستشفيات جيش التحرير من جهة، ومن جهة أخرى تُبيّن الاستراتيجية التي اعتمدها قيادة الثورة في إنشاء هذه المستشفيات والمراكز التي كانت تتماشى مع مجريات الحرب، وتختلف حسب طبيعة المنطقة أو الجهة.

أما الدكتور "محمد تومي" فيذكر أن المستشفى كان يتألف من عدد من القرابي (أكواخ) يخصص أفضلها من ناحية التهيئة للمرضى والجرحى الذين يوضعون فوق أسرة خشبية أو حصائر فقط، ونادراً ما

كانت المطارح تتوفر للمصابين إصابات بليغة، بينما يتم تخصيص قربي ثان لإسعاف الجرحى والمصابين يكون في الوقت ذاته مكتبا للطبيب، ويُجهز قُرب ثالث يستعمل كمطبخ يتألف من قسمين: أحدهما خاص بالعاملات والثاني خاص بالطباخ وأعوانه، وهناك محل رابع خاص بالمستخدمين، وآخر خاص برجال الحراسة، وهم ستة جنود مسلحين يسهرون على حماية المخيم، وقد ينضم إليهم عدد آخر من الجنود للحراسة حسب الظروف، ويوجد قرب المستشفى عدة مخابئ (Casemate) منها ما هو خاص بجمع الأدوية وآخر للمؤونة، ومكان مخفي (سري) مجهز بطريقة خاصة لاستقبال الجرحى ذوي الإصابات الخطيرة الذين لا يستطيعون التنقل أثناء الغارات، كما كان يُفرض على كل مركز صحي مراحيض تتماشى مع المقاييس المحددة في بنائها، وقد كان يرمز للمستشفيات بثلاثة أرقام؛ بحيث أن المستشفى (123) هو المستشفى التابع للقطاع الثالث، الناحية الثانية من المنطقة الأولى⁽⁴⁴⁾. نلاحظ بأن هناك تطور نوعا ما في بناء وتجهيز المراكز الصحية وتنظيمها على مستوى الولاية الثانية.

كانت المستشفيات تختلف في تركيبها حسب طبيعة المنطقة؛ إذ كان جيش التحرير يُنشئ المستشفيات بصفة عامة في أماكن آمنة نسبيا وبالقرب من مصدر مائي أو في قلب الغابة، وحتى وسط السكان في الدواوير والمداشر أحيانا⁽⁴⁵⁾. فقد أنشئ أول مركز صحي في منزل أحد المواطنين يدعى "رابح نارسييس" بجبال الفل بولاية سكيكدة حاليا، وكان يتكون من عدة غرف (قربي) وقد حُفرت بداخل الغابة المجاورة مخابئ لخرن المؤونة والأدوية، وأخرى لوضع المرضى بداخلها عند قدوم القوات الفرنسية، ومن بين العاملين فيه : الدكتور لمين خان، الشهيديتان مريم بوعتورة وزيزة مسيكة، خضرة بلامي المجاهد عمار عزيز (مسؤول المركز) والمجاهد محمد رحيم وزوجته⁽⁴⁶⁾. تم اكتشاف هذا المركز من قبل قوات المستعمر الفرنسي، فقامت بقصفه وتدميره وكان ذلك سنة 1959.

إن تطور الأوضاع الداخلية، واشتداد العمليات العسكرية أدى إلى ظهور المستشفيات المتنقلة، والتي كان الهدف الرئيسي منها هو تفويت الفرصة على العدو للاستيلاء على الأدوية والأجهزة الطبية عند اقتحامه للمراكز الصحية⁽⁴⁷⁾ حيث يذكر المجاهد "مندري محمد" (كان نائبا في مستشفى القروش) أن هذا المستشفى كان ينتقل بسبب مخطط شال "في مخطط شال كان المستشفى يُنقل من مكان إلى آخر كل شهرين أو ثلاث على الأكثر، حيث أقيم مرة في عش الرحمة ومرة أخرى في بوقسيو ومرة في القردى بدار الواد، وكان كل مرة يتعرض للحرق"⁽⁴⁸⁾. ساهمت هذه المستشفيات في حماية الجرحى والمعدات والأجهزة و الوسائل الطبية .

وتجدر الإشارة إلى أن قيادة الثورة بالولاية الثانية قد قامت بإنشاء مستشفيات خاصة بالأمراض المعدية كمرض السل؛ حيث أنشأت مستشفيات اثنين أحدهما بنواحي الفل والآخر بالميلية، استعملت فيه الأدوية والأعشاب التقليدية نظرا لغياب الأدوية الحديثة⁽⁴⁹⁾. كان الهدف من هذه المستشفيات تجنب العدوى بين أفراد جيش التحرير خاصة مع انتشار الأمراض المعدية.

4/ الخدمات الصحية والتوعوية الإرشادية:

لعبت الممرضات دورا مهماً في تقديم العلاج والإسعافات الأولية للجرحى والمرضى من المجاهدين وعامة الشعب من سكان الأرياف، القرى والجبال، حيث تقول المجاهدة "حمدوش وردية" (أجرت تكوينا في التمريض بقاعدة الإسناد الشرقية، والتحققت بجيش التحرير بناحية قالمة) "إن مهنتي لا تقتصر على علاج المجاهدين فحسب، بل تتجاوز إلى علاج المواطنين المدنيين الذين هم بمثابة العمود الفقري للثورة"⁽⁵⁰⁾. ثم إن الخدمات الصحية التي كانت تُقدمها الممرضة لم تكن تقتصر على مجاهدي

وسكان الولاية الثانية بل تعدتها حتى للولايات المجاورة؛ وهو ما تؤكدته المجاهدة "يمينة شراد" بأنها كانت تعالج الجرحى والمرضى من الولاية الأولى: "كنت أستقبل في نفس الوقت المرضى والجرحى مجاهدين ومواطنين من الولايتين الأولى والثانية الأمر الذي جعل مهمتي صعبة للغاية"⁽⁵¹⁾.

كما كانت الشهيدة "مريم بوعتورة" تنتقل بين مراكز جيش التحرير المنتشرة عبر جبال ووهاد الناحية الرابعة من الولاية الأولى خلال الفترة ما بين 1957-1958، مروراً بمركزي جنان نانة مريم وسحنون بوشارب بجبال القصاب إلى جبال أولاد سلطان بمركز المسعود بن جعفر بنينيواوين ضمن فريق طبي رفقة الشهيدة "مليكة قايد" بالإضافة إلى "فطيمة وزهور أونيسي" يرافقهما هناك كل من المجاهد بلقاسم كداد والشهيد لخضر بن ادريهم⁽⁵²⁾. ويرجع ذلك في اعتقادنا إلى نقص الكادر الصحي على مستوى الولايات من جهة وإلى تداخل الحدود ما بين الولايات التاريخية من جهة أخرى.

تقوم الممرضة بحكم تواجدها داخل المراكز الصحية بعلاج المرضى أما خارجه فتعتني بكافة العلاجات الطبية، وعند ممارسة هذا الدور تكون المرأة المجاهدة تحت مسؤولية الممرض الرئيس للقسم الذي تم تعيينها عنده⁽⁵³⁾، حيث تقول المجاهدة "فريدة بلقمبرور" (ممرضة من الولاية الثانية) " ... كنا نقوم بعملية التنظيف، حيث نُخرج الجرحى لتنظيف الأفرشة وتنظيف المكان كله، ثم نعيدهم إلى أماكنهم فنعالجهم، وانطلقنا هناك في تطبيق المعارف النظرية التي كنا قد تلقيناها على يد لمين خان من تضييد للجروح وحققنا بالإبر"⁽⁵⁴⁾. نلاحظ أن مهمة الممرضة داخل المراكز الصحية لم تكن تقتصر على التمريض فحسب؛ بل تعدتها إلى السهر على نظافة المركز والاعتناء به، وتوفير كل الاحتياجات التي يحتاجها المرضى.

إن قلة الوسائل أو انعدامها جعل الممرضة تلجأ في كثير من الأحيان إلى استعمال وسائل بسيطة جداً في العلاج، وإجراء عمليات جراحية دقيقة؛ حيث كانت المجاهدة "يمينة شراد" بالإضافة إلى العلاج تقوم بإجراء بعض العمليات الجراحية كبتنر أعضاء الجسم بواسطة وسائل بسيطة جداً كالمقصات وشفرات الحلاقة والملاقط وغيرها، وقد حققت نتائج باهرة، ومثال ذلك قيامها بعملية بتر ذراع المجاهد "بعوطة علي"- مازال على قيد الحياة- الذي أصيب بجروح بليغة إثر معركة في منطقة زرزة عام 1957، إذ كان من المستحيل علاج ذراعه بالأدوية، وخوفاً من الغنغرينا (La Gangrene) وحفاظاً على حياته قرّرت قطع يده، وفي وصف هذه العملية تذكر "أنها ربطت ذراعه المصابة بخيط جراحي خاص حتى لا يفقد كميات كبيرة من الدماء، ثم بترت ذراعه على مرحلتين دون تخدير، وباستعمال منشار خشبي صغير، وكان ذلك بمساعدة قاضي الشاذلي"⁽⁵⁵⁾.

وتضيف إحدى الممرضات في شهادتها أنها قامت رفقة الممرضة فاطمة والأخ الشاذلي ببتنر رجلي طفل (من بني مسلم) كانتا قد تعفنتا، وفي وصف هذه العملية تقول بأنهم قاموا بعملية تخدير موضعية عن طريق وضع حقنة له، ثم طلبوا منه أن يحسب إلى عشرة، وبعدها قاموا بقطع رجليه، ثم طلبوا من حراس المستشفى أن يصنعوا له عكازين ... غير أن هذا الطفل قد توفي بسبب مرض التيتانوس، وتشير إلى أن ذلك قد تزامن مع تواجد الدكتور "محمد تومي" في زيارة تفقدية للمستشفى، حيث قال لهم عندما رآه: "الله غالب لقد قمتم بما عليكم، وما عجزتم أنتم عنه فإننا نحن أيضاً عاجزون عنه، فليس لدينا الإمكانيات المطلوبة"⁽⁵⁶⁾. رغم بساطة الوسائل المستخدمة في هذه العمليات الجراحية إلا أنها حققت نتائج باهرة وهذا حسب العديد من الشهادات.

شكل وجود الممرضات في المستشفيات والمراكز الصحية لجيش التحرير طوق نجاة للكثير من الفتيات والنساء اللواتي أصبحن يتلقين العلاج بسبب بعض العادات والتقاليد التي ترفض أن يكشف الطبيب (الرجل) على جسم محرومات من العلاج بسبب بعض العادات والتقاليد التي ترفض أن يكشف الطبيب (الرجل) على جسم المرأة أو أن تبقى في خلوة معه⁽⁵⁷⁾، فوجود الممرضة كان له أثر إيجابي ومعنوي على نفسية النساء، ونشير هنا إلى تلك الفتاة التي أصيبت إصابة خطيرة في بطنها بناحية مشاط بدائرة الميلية ولاية جيجل حاليا، حيث قامت الشهيدة "زيزة مسيكة" بتنظيف مكان الإصابة، وبعدها خاطت الجرح بالإبرة والخيط العادي، وكم كانت فرحة الفتاة كبيرة عندما رأت مكان الجرح قد التأم حيث قالت: "يمكنني أن أموت الآن وأنا في راحة تامة"⁽⁵⁸⁾. ساهمت الممرضات في انقاذ حياة العديد من الفتيات والنساء خاصة الحوامل منهن.

هذه عينة بسيطة من العمليات الجراحية والخدمات الصحية التي كانت تقوم بها الممرضة، وهي لا تختلف كثيرا عن العمليات التي كانت تقوم بها الممرضات في باقي الولايات التاريخية. أما الحالات المستعصية فقد كان يتم إرسالها إلى قواعد الإسناد الشرقية أو الغربية لتلقي العلاج المناسب. كانت الممرضة تنتقل إلى مكان الجرحي، وتُقدم لهم العلاج المناسب حيث تذكر المجاهدة "فاطمة طرودي" (زوجة بوشريط) "بأنه في أوائل سنة 1958 عندما كانت في مستشفى بني فرقان تم استدعاؤها لعلاج مواطن جريح في دوار أولاد يحي الذي يبعد عن مكان تواجدها مسافة ساعة مشيا على الأقدام، فذهبت بمفردها - لأن المسؤول عن المستشفى المجاهد "عبد القادر بوشريط" كان في جولة تفقدية للمستشفيات- حيث قدمت العلاج المناسب للجريح، وقضت الليلة في منزل أحد المجاهدين، ثم انتقلت إلى مشقة أخرى لمعالجة جرحي آخرين⁽⁵⁹⁾. كما كانت الممرضة ترافق الجرحي عند نقلهم إلى أماكن أخرى للعلاج عند عدم توفر الوسائل، فمثلا تذكر المجاهدة "يمينة شراد" "بأنها قامت بمرافقة أحد المجاهدين كان قد أصيب إصابة خطيرة في قدمه، ونتج عنها مضاعفات صحية خطيرة، ولعدم إمكانية علاجه في منطقة كافالوا نظرا لعدم توفر وسائل العلاج المناسبة، قامت بنقله على ظهر حمار رفقة جنديتين اثنتين غير أن هذا المريض قد فارق الحياة عند وادي جنجن قرب تيكسانة بسبب فقدانه لكميات كبيرة من الدم"⁽⁶⁰⁾.

إن قلة الأدوية وانعدامها جعل الممرضة تلجأ إلى طرق تقليدية في علاج بعض الأمراض والأوبئة، حيث تقول المجاهدة يمينة شراد "بأنها استعملت التيزانة في معالجة حمى التيفوئيد، وبأنهم كانوا يعتمدون على قشور بعض الأشجار في جبر الكسور"⁽⁶¹⁾، وتضيف إحدى الممرضات بأنهم استعملوا الثوم وزيت الزيتون عوض المضادات الحيوية لعلاج الرشح (Asiatique La Grippe)، حيث كان يُقدم الثوم مع الزيت ليلا لكل جندي مُصاب، ولعلاج الملاريا التي أصابت الكثير من الجنود استعملوا نبات الكينا عوضا عن أقراص نيفاتين (NERVATIN) التي كانت تُعطى بمعدل ثلاثة أقراص لكل جندي شهريا على سبيل الوقاية، وتضيف أنه خلال سنة 1958 عندما انتشر المرض بكثرة استعملوا نبات الكينا لعدم وجود الدواء المذكور بما فيه الكفاية، حيث كان يُعلَى ويُقدم كمشروب ساخن للمصاب"⁽⁶²⁾.

ومن الوسائل الأخرى في العلاج اعتماد بعض الأعشاب التي تُستخدم على الجهة الخارجية للجسم لتنظيف الجرح، فكانت قشرة البطاطا لمعالجة الجروح الناتجة عن الحروق، في حين يُستخدم ورق التين لإزالة الحروق، وكذا ما بقي في مكان الجرح⁽⁶³⁾. ساهم العلاج التقليدي رغم بساطته في انقاذ حياة العديد من المرضى والجرحى من المجاهدين والسكان.

تقوم الممرضة إلى جانب التمريض بحملات توعوية وإرشادية في المناطق المحرمة، وفي الأوساط الشعبية لقطع الطريق على الدعاية الفرنسية في هذه المناطق؛ إذ كان دور المرشدة لا يقل أهمية عن دور الممرضة نظراً لما كانت تقوم به من تربية وتوعية في الأوساط السكانية، وخاصة في الوسط النسوي؛ حيث تذكر المجاهدة "بن مليك حليلة" "بأنها تلقت رفقة مرشدتين اثنتين برنامجاً خاصاً يحتوي على مجالات عدة: "سياسية، عسكرية، دينية واجتماعية"⁽⁶⁴⁾. توجب عليهن قراءته وفهمه وتطبيقه على السكان؛ لذا كن في البداية ينتقلن في الجبال والغابات أثناء النهار ثم بدأت رفقة نشاطهن تتسع؛ إذ أصبحن ينزلن القرى، المداشر والدواوير أثناء الليل بمرافقة جنود من جيش التحرير"⁽⁶⁵⁾. أين كن يجتمعن بالنساء والفتيات، ويحثهن على التمسك بهويتهن الجزائرية، ويعلمهن كيفية الطهارة والصلاة، وبعض السور القصيرة من القرآن الكريم لإقامة صلاتهن، كما كن يحثهن على الحرص على نظافة أجسامهن ومحيطهن وإصلاح شأنهن والعناية بأطفالهن، وهنا تذكر إحدى المجاهدات "أنها قامت بطلب الإذن بتنظيف مولود جديد أمام مجموعة من النسوة حتى يطبقن ذلك على أطفالهن، ولكنهن في اليوم الموالي أسرعن إلى أم الرضيع يسألنها حال رضيعها، وكما كانت دهشتن كبيرة عندما وجدنه بصحة جيدة، وتضيف أن هذه الحادثة كانت خير حافز لهن للحرص على النظافة"⁽⁶⁶⁾ إن عدم تنظيف المولود أو أمه عقب الإنجاب يرجع لبعض العادات والتقاليد التي ترى في استحمام المرأة بعد الإنجاب أو رضيعها يُشكل خطراً على حياتهما.

وتجدر الإشارة إلى أن اتصال المرشدات المباشر والمستمر مع السكان جعلهم يقترحون على رئيس مصلحة الصحة بالولاية إدراج برنامج تغذية الرضيع السليم والتشخيص البسيط للحمل ضمن مواضيع مجلة الولاية الطبية⁽⁶⁷⁾. وهذه الميزة انفردت بها الولاية الثانية عن باقي الولايات الأخرى.

أما في المجال السياسي فقد انصب جهد المرشدة على توعية المرأة سياسياً؛ حيث تشرح لها معنى الحرية والاستقلال، وهنا تذكر إحدى المجاهدات "بأنهم عندما كانوا في دوار أراس في مشقة عنابات سألوا فتاة تدعى نوارا كانت تبلغ من العمر 18 سنة عن معنى الحرية والاستقلال، فقالت: "راجل بشلاغموا"، وعليه فقد حاولت المرشدة أن تُفهم سكان هذه المناطق حقيقة الحرية والثورة وتحثهم على التضحية والنضال والصبر على الشدائد، وتدعوهم لاحتضان الثورة ورفع راية الجهاد، كما تقوم بتحفيظهم بعض الأناشيد الوطنية، فاستطاعت أن تكسب في صفها الكثير من النسوة اللواتي أصبحن يتسارعن في تقديم التبرعات، ودفع الاشتراكات حتى ولو كانت رمزية، كما نجحت في تغيير نظرة الرجل إلى المرأة، فصار يُحسن معاملتها، ويسمح لها باستقبال المجاهدين، وتقديم الخدمات لهم حتى في غيابها⁽⁶⁸⁾. نلاحظ أنه بفضل التوعية السياسية التي كانت تقوم بها المرشدات فتحت العديد من النسوة منازلهن لاستقبال جنود جيش التحرير الوطني بكل فرح وسرور.

ومن بين المهام الأخرى التي تقوم بها المرشدة، تسجيل الأعمال الوحشية التي كان يقوم بها المستعمر الفرنسي في حق أبناء الشعب الجزائري، وتقديم تقرير مفصل إلى النظام بكل اعتداء على حرمة النساء⁽⁶⁹⁾. كما كانت تقوم بالاتصال ببعض المعمرين من أجل إقناعهم بتقديم الدعم المادي لجيش التحرير الوطني مقابل حفظ أملاكهم وسلامتهم، ونذكر هنا اللقاء الذي جمع المجاهدة "ليلي موساوي" بالمعمر (Ford) سنة 1961، برجاص (واد النجا)؛ حيث اتصلت به في ضيعة (Gat) في مخبأ للمجاهدين، وقد كان هذا اللقاء مثمراً إذ استطاعت إقناعه بتوفير المؤونة للمجاهدين وأهل المنطقة مقابل حماية أملاكه وسلامته⁽⁷⁰⁾.

كُلفت المجاهدة "ليلى موساوي" أيضا من طرف مسؤولي الولاية بإعداد مذكرة حول المرأة المجاهدة في الجبال حتى تُعرض على الدكتور نور الدين الأتاسي (شارك كطبيب متطوع في الثورة الجزائرية في 1958) وبطرس غالي (عُين أمينا عاما للأمم المتحدة من 1997 إلى 2002) عند زيارتهما للجزائر للتعرف على الثورة، ونقل صورة عنها إلى الإعلام الخارجي، لكنها لم تستطع تقديمها لهم بسبب اكتشاف العدو لأمرهم، وقد تضمنت هذه المذكرة العناصر الآتية:

- 1/ عمل المجاهدة أمام الشعب: التوجيه والإرشاد، ويتمثل في تكوين المرأة الجزائرية اجتماعيا وسياسيا.
- 2/ الدور الديني: ويتمثل في غرس قيم الجهاد والاستشهاد في نفوس أبناء الشعب.
- 3/ الدور الطبي: يتمثل في السهر على الإسعاف والعلاج سواء للمصابين من المجاهدين، وكذا علاج أبناء الشعب.
- 4/ الدور العسكري: تكوين المرأة عسكريا حتى يكون دورها فعّالا في صفوف جيش التحرير الوطني⁽⁷¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنه في نهاية 1958 أصدرت القيادة العامة للثورة أمرا يقضي بمغادرة المجاهدات نحو القواعد الخلفية للثورة في كل من تونس والمغرب من أجل تحسين مؤهلاتهن والحصول على تكوين في التمريض، إلا أن بعضهن قد رفض الالتحاق بقواعد الإسناد الخلفية؛ حيث تذكر المجاهدة "حورية طوبال" أن "علي كافي" اقترح عليها أن تذهب إلى تونس رفقة "مريم بوعتورة" إلا أن هذه الأخيرة رفضت هذا الاقتراح بشدة وقالت: "أنا لست بحاجة إلى ذلك ولو كنت أريد أن أذهب إلى تونس لذهبت إليها بمالي الخاص"⁽⁷²⁾. كما أن بعض الممرضات وأثناء مرورهن بالولاية الثانية نحو تونس فضلن البقاء بالولاية الثانية كالمجاهدة "قنيفة عائشة وفطيمة ببيشة" اللتان قدما من بجاية⁽⁷³⁾. ثم إن الممرضات اللواتي التحقن بالجبل بعد 1959 أو تم تكوينهن بعد هذا التاريخ بقين كلهن في الجبل نظرا لخطورة اجتياز خطي شال وموريس⁽⁷⁴⁾، بينما أكدت الباحثة "جميلة عمران" بأن المسؤولين على الصحة في الولايات قد احتفظوا بأكثر الممرضات كفاءة وخبرة⁽⁷⁵⁾. نلاحظ أن العديد من المجاهدات بالولاية الثانية بقين في صفوف جيش التحرير الوطني ولم يغادرن نحو قواعد الإسناد الشرقية أو الغربية مقارنة بباقي الولايات.

أدت المرأة دورها على أكمل وجه في مجال الصحة؛ فبرهنت على أنها قادرة على تحمل المسؤوليات التي أقيمت على عاتقها، فكانت تتمتع بشجاعة كبيرة، وقدرة عالية على تحمل المخاطر والصبر لا تقل عن قدرة الرجال بل وتفوقها في كثير من الأحيان⁽⁷⁶⁾، وذلك رغم المعاناة والظروف الصعبة التي كانت تعمل فيها؛ سواء أكانت في مستشفيات العدو؛ حيث تذكر المجاهدة "الحاجة طاطا" بأنها تمكنت من مساعدة 10 سجناء محكوم عليهم بالإعدام من الهروب من مستشفى قسنطينة (ابن باديس حاليا)، وكان ذلك يوم الجمعة 11 أوت 1961؛ ورغم صعوبة العملية إلا أنها لم تكن تهتم بحياتها بقدر رغبتها في تهريب هؤلاء المجاهدين السجناء⁽⁷⁷⁾. أو في مستشفيات جيش التحرير؛ أين كانت تبقى في الجبال لعدة أيام وأسابيع دون أكل أو شرب خاصة عند اشتداد المعارك، كما كانت تنتقل من منطقة إلى أخرى متحملة في ذلك تغيرات الطقس التي تتسم بالبرودة الشديدة في الشتاء والحرارة المرتفعة جدا في الصيف. ضف إلى ذلك تعرضها لبعض المتاعب والمضايقات أثناء أداء مهامها كما حصل مع المجاهدة "يمينة شراد" التي رفض المجاهد السابق "علي بعوطة" بشدة أن تقطع يده، وهددها برشاشه، ولحسن حظها أن المجاهد "صالح بوبنيدر" كان في زيارة للمنطقة، وتمكن من إقناعه بأن يسلمه سلاحه⁽⁷⁸⁾.

بالإضافة إلى استشهاد الكثير منهن أثناء محاولاتهن الفرار من عمليات التمشيط والقصف التي كانت تقوم بها القوات الفرنسية بين الفينة والأخرى مثلما حدث مع الشهيديات: زيزة مسيكة، مليكة خرشي، معيزة حورية، سميرة عوار، جميلة بن مهدي وغيرهن كثير. ومن المرشدات الشهيديات نذكر: سليمة محزم، يوشفرة صافية، كعولة تونس، بن زرب مسعودة، بوالريب الذهر وبيدي لويزة وغيرهن⁽⁷⁹⁾.

خاتمة:

وفي نهاية هذه الدراسة نستخلص النتائج الآتية:

- تميزت المنظومة الصحية على مستوى الولاية الثانية بالتطور والتنظيم المحكم، ويظهر ذلك من خلال نوعية الخدمات الصحية المقدمة للجرحى والمرضى من المجاهدين وعامة الناس من جهة، ومن خلال طبيعة عمليات التكوين والإصدارات المتعلقة بالمجال الصحي من جهة أخرى.

- كثرة العنصر النسوي الذي قدم من مناطق مختلفة من الوطن في القطاع الصحي بالولاية الثانية مقارنة بالولايات التاريخية الأخرى، ويرجع ذلك ربما إلى طبيعة المنطقة من جهة، وإلى القرارات الصادرة عن القيادة بالمنطقة والتي حددت منذ البداية، وبينت الدور المنوط بهذه الفئة، والذي حصرت في المجال الصحي والتوعوي الإرشادي من جهة أخرى.

- تباين الخدمات الصحية التي كانت تقدمها المرأة على مستوى الولاية الثانية؛ فمن تمييز وتقديم للإسعافات الأولية إلى إجراء لعمليات جراحية دقيقة للمرضى والجرحى من المجاهدين وعامة الناس، والقيام بحملات توعوية تحسيسية وسط سكان الأرياف والمناطق المحرمة كان الهدف الأساسي منها توعية السكان بحقيقة الثورة وتجنيدهم في صفوفها.

- ضربت المرأة على مستوى الولاية الثانية أمثلة رائعة في البطولة والتفاني في تقديم الخدمات الصحية والإرشادية التوعوية، وهذا بشهادة مسؤولي القيادة من أمثال العقيد "علي كافي" الذي أشاد في مذكراته بدور المرأة خاصة الريفية منها مع إعطاء لمحة موجزة عن الشهيديتين " زيزة مسيكة ومريم بوعتورة"، أما الدكتور "محمد تومي" فقد أثنى هو الآخر من خلال مذكراته على دورها وبقوة عزميتها وصبرها على أداء مهامها رغم الظروف الصعبة التي كانت تعمل فيها.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا / الحوارات والشهادات:

- 1/ أنيسة وعلي، "المجاهدة مريم مختاري المدعوة ثورية في حوار مع مجلة أول نوفمبر"، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، ع 175، جمادى الأولى/أفريل 2011/1432.
 - 2/ (-، -)، "حوار مع المجاهدة يمينة شراد"، مجلة أول نوفمبر، ع 180، محرم/ نوفمبر 2015/1437.
 - 3/ حورية طوبال (شهادة)، الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة الجزائرية، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، (ط،خ)، 2007.
 - 4/ حسين فوزاري، "الجيش في حديث مع المجاهد محمد تومي"، مجلة الجيش، الجزائر، ع 376، نوفمبر 1994.
 - 5/ حليلة بن مليك (شهادة)، الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة الجزائرية.
 - 6/ خيرة حسيب، "لقاء مع المجاهدة شراد يمينة"، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، ع 62، 1983.
 - 7/ فريدة بلقمبر (شهادة)، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، جبيل، أيام 14-15-16 نوفمبر 1996.
 - 8/ مريم، "لقاء مع المجاهدة حمدوش وردية"، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، ع 70، 1958.
 - 9/ يمينة شراد (شهادة)، شريط سمعي بصري من إنتاج متحف المجاهد لولاية سطيف، 2009/5/9، متوفر على مستوى المتحف الجهوي للمجاهد لولاية خنشلة، تاريخ الإطلاع: 2019/9/14.
- ثانيا: المصادر والمراجع باللغة العربية:

إسهام المرأة في القطاع الصحي للثورة الجزائرية (1956-1962)

- 1/ عبد المالك بورزام، عذراء الأوراس والجلاد الشهيدة مريم بوعتورة من التمريض بالجبال إلى حرب الشوارع والمدن بالشمال...!، دار الشيماء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
 - 2/ علي كافي، مذكرات الرئيس علي كافي من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946 - 1962، دار القصبية للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2011.
 - 3/ عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، دار العثمانية، الجزائر، (د.ط)، 2013، ج 2.
 - 4/ محمد تومي، طبيب في معاقل الثورة "حرب التحرير الوطني 1954-1962"، تر: حضرية يوسف، وزارة المجاهدين، الجزائر، (ط.خ)، 2010 .
 - 5/ مصطفى خياطي، المآزر البيضاء خلال الثورة الجزائرية، تر: نسبية غربي، منشورات ANEP، الجزائر، (د.ط)، 2013 .
 - 6- نوارا سعدية جعفر، الوفاء" سلسلة حوارات ولقاءات مع مجموعة من مجاهدات ثورة نوفمبر 1954 الخالدة، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط)، 2012.
 - 6/ نجود علي قلوحي، عرائس بربروس "مجاهدات على قيد الحياة"، منشورات ANEP، الجزائر، (د.ط)، 2014.
- ثالثا: المقالات والملتقيات:**
- 1/ سامية خامس بوهالي، "الدور النضالي للمرأة الجزائرية في مجال الصحة"، مجلة الجيش، الجزائر، ع 508، رمضان/ نوفمبر 2005/1426 .
 - 2/ عبد القادر ماجن، "نماذج من تضحيات الشعب الجزائري، مجلة أول نوفمبر الجزائر، ع 129/128، شوال / ذو القعدة 1411 ، ماي/ جوان 1991 .
 - 3/ عبد المالك بوعريوة، دور المرأة الممرضة في الثورة التحريرية 1954-1962، الملتقى الدولي الخامس حول دور المرأة الجزائرية إبان الثورة 1954-1962، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، 26-25 أكتوبر 2010 .
 - 4/ عمار لطرش، "التنظيم الإداري بالولاية الثانية التاريخية"، مجلة أول نوفمبر الجزائر، ع 161، 1999.
 - 5/ محمد تومي، "نظرة عامة عن التنظيم الصحي في إحدى الولايات خلال الثورة التحريرية"، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، ع 54، 1982.
 - 6/ محمد عباس، "هكذا عبرت "خط موريس" مذكرات الدكتور محمد التومي..."، جريدة الفجر، 07 / 08 / 2012، تاريخ الاطلاع 2020/04/26، على الساعة 13:14.

<https://www.djazairiss.com/alfadjr/221871>

- 7/ محمد قنطاري، تاريخ مصلحة الصحة إبان حرب التحرير 1954-1962، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، جيجل، أيام 14-15-16 نوفمبر 1996 .
 - 8/ محمد منتوري، "الأعراض المرضية النفسية عند المجاهد إبان حرب التحرير" مجلة الجيش، ع 376، نوفمبر 1994.
 - 9/ المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، جيجل، أيام 14-15-16 نوفمبر 1996.
- رابعا : المصادر والمراجع باللغة الفرنسية:**

- 1/ Danièle Djamila Amrane-Minne, Des femmes dans la guerre d'Algérie, Edition Dis. Ibn Khaldoun, Alger, 2004.
- 2/ Djamila Amrane, Les combattantes de la guerre d'Algérie, Matériaux pour l'histoire de notre temps, N° 26, 1992.
- 3/ Mohammed Harbi, Gilbert Meynier, Le FLN documents et histoire 1954-1962, Editions Casbah, Alger, 2004.
- 4/ Mohammed Harbi, les archives de la révolution Algérienne, Edition Jeune Afrique, Paris, 1981.
- 5/ Mostéfa Khiati, Dictionnaire biographique du corps de la santé (1954-1962), Editions ANEP, Alger, 2011.

الهوامش:

¹ - ولد في 26 أبريل 1926 ببيرج منايل (بمرداس)، درس المرحلة الابتدائية بمسقط رأسه ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة أين واصل تعليمه الثانوي، فالتحق بجامعة الجزائر لدراسة الطب، ناضل في حزب (PPA)، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية سافر إلى مون بولبي وواصل دراسته في الطب وتخصص في طب القلب، ساهم في تأسيس (L'UGEMA) التحق بقاعدة الإسناد الشرقية بعد إضراب ماي 1956، أين عُين هناك رئيسا لمجلس الصحة إلى غاية 1957، وفي مارس 1959 التحق

بالولاية الثانية، وعُين مسؤولاً على مصلحة الصحة بالولاية، وبقي بهذه الصفة إلى غاية الاستقلال أين التحق بمستشفى مصطفى باشا 1962، وفي 1967 عُين رئيساً لمصلحة طب القلب (تروسو) بالمستشفى ذاته إلى غاية تقاعده في 1996. للمزيد من المعلومات انظر :

Mostéfa Khiati, Dictionnaire biographique du corps de la santé (1954-1962), Editions ANEP, Alger, 2011.p 185.

2 - زوجة (بناصر)، من مواليد أبريل 1936 بمدينة سطيف، تحصلت على شهادة الابتدائية باللغة الفرنسية في 1947، التحقت بمدرسة التمريض بسطيف، وتخرجت منها كمرمضة متخصصة في 1953، عملت بمستشفى سطيف من 1954 إلى غاية نوفمبر 1956، وهو تاريخ التحاقها بجيش التحرير في الولاية الثانية، مازالت على قيد الحياة إلى يومنا هذا. للمزيد من المعلومات انظر : Ibid, p214.

3 - واسمها الحقيقي صالحة بن ملك، ولدت في 20 جانفي 1937 بحي السوقة بقسنطينة تنتمي إلى أسرة مناضلة، بدأت العمل الثوري منذ 1956 بمدينة قسنطينة، وبعد اكتشاف أمرها التحقت بمعاقل جيش التحرير الوطني بالولاية الثانية المنطقة الخامسة ثم المنطقة الأولى تحت مسؤولية سي مسعود بوعلي، أين عملت كمرشدة اجتماعية إلى غاية الاستقلال. للمزيد من المعلومات، انظر: نجود علي فلوحي، عرائس بربروس مجاهدات على قيد الحياة، منشورات ANEP، الجزائر، (د.ط)، 2014، ص 553-569.

4 - تنتمي لعائلة مناضلة هاجرت إلى تونس منذ عام 1935 بعد تعرضها لمضايقات من طرف الإدارة الاستعمارية، شقيقتها هي الشهيدة موساوي محجوبة التي استشهدت في جبال الأوراس، التحقت ليلي بجبهة وجيش التحرير الوطنيين منذ عام 1955، حيث ناضلت أولاً على مستوى قاعدة الإسناد الشرقية بتونس قبل أن تلتحق بالولاية الثانية بالمنطقة الأولى حيث عملت كمرمضة ثم مرشدة اجتماعية إلى غاية الاستقلال. للمزيد من المعلومات انظر :

Mostéfa Khiati , Op, Cit, p236.

5 - المنظمة الوطنية للمجاهدين، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، جيجل، أيام 14-15-16 نوفمبر 1996. ص 85.

6 - عبد الرحمان خان "المدعو لمين" : ولد بالقل في 6 مارس 1931، مناضل في (PPA) ثم (MTLD)، زاول دراساته في الطب بجامعة الجزائر، ساهم في تأسيس (L'UGEMA) سنة 1955، التحق بجيش التحرير بالولاية الثانية بعدما تلقى تكويناً في التمريض على يد الدكتور النقاش رفقة مجموعة من الطلبة في منزل الطالب بوضربة في الجزائر، أشرف على مصلحة الصحة بالشمال القسنطيني إلى غاية 1959، وهو تاريخ التحاقه بالحكومة المؤقتة الجزائرية في تونس. للمزيد من المعلومات انظر: Mostéfa Khiati, Op, Cit, p 136.

7 - الشهيد علاوة بن بعطوش (حقوق) الطبيب فرحات (رياضيات)، الطاهر بن مهدي (شقيق العربي بن مهدي) وبابا أحمد عبد الكريم. انظر: علي كافي، مذكرات الرئيس علي كافي من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946 - 1962، دار القصب للنشر، الجزائر، (د.ط) 2011، ص 203.

8 - نفسه.

9 - محمد تومي، طبيب في معاقل الثورة "حرب التحرير الوطني 1954-1962"، تر: حضرية يوسف، وزارة المجاهدين، الجزائر، (ط.خ)، 2010، ص 45.

10 - Danièle Djamila Amrane-Minne, Des femmes dans la guerre d'Algérie, Edition Dis. Ibn Khaldoun, Alger, 2004, p54.

11 - أنيسة وعلي، "حوار مع المجاهدة يمينة شراد"، مجلة أول نوفمبر، الجزائر، ع180، محرم/نوفمبر 2015/1437، ص 90.

12 - نجود علي فلوحي، عرائس بربروس، (م.س)، ص 527.

13 - Mostéfa Khiati, OP. Cit, p 245.

14 - واسمها الحقيقي سكبنة، وُلدت في 28 جانفي 1934 بمروانة قرب مدينة باتنة، أين أتمت دراستها حتى المرحلة الثانوية، ونالت شهادة البكالوريا في عام 1953، لتهاجر إلى فرنسا رفقة أخيها، وتكملت دراستها في جامعة مونبلييه، وفي سنة 1955 عادت إلى الجزائر، وانضمت إلى (جيش ت و) كمرمضة برتبة عريف في دوار أولاد جمعة في المنطقة الثالثة تحت قيادة عمّار بعزیز، كما عملت مع مجاهدين وقيادات أخرى على غرار عزّوز حمروش وعبد القادر بوشريط اللذان كانا مسؤولين على المنطقة الأولى والثانية، تحت أوامر لمين خان من 1956 إلى 1958، والدكتور محمد تومي بين 1958 و1962 على التوالي، حيث استشهدت في 29 أوت 1959. للمزيد من المعلومات انظر : Ibid, p251-252.

15 - واسمها الثوري ياسمينة ولدت مريم يوم 17 جانفي 1938 بنقاوس نواحي باتنة، نشأت في أسرة متواضعة، تعلمت بمسقط رأسها، انتقلت أسرتها إلى مدينة سطيف فواصلت تعليمها، ومع إضراب الطلبة في ماي 1956 غادرت مقاعد الدراسة ولتحقت بالثورة مع رفيقاتها وعمرها لم يتجاوز 18 سنة بالولاية الثانية بمنطقة وادي الزهور بالطاهير، للعمل تحت أوامر الطبيبين لمين خان وعبد القادر بوشريط أين تم تعيينها في مستشفى "خناق مايون" بمرتفعات جبال القل بسكيكدة، وفي سنة

- 1959 التحقت بالمنطقة الخامسة (قسنطينة) وانضمت إلى صفوف الفدائيين مع "الحملاني"، وبقيت تنشط في الخلية إلى أن استشهدت في جوان 1960. للمزيد من المعلومات انظر : علي كافي، مذكرات ، (م.س)، ص 201. وانظر أيضا: Mostéfa Khiati, OP. Cit, p208-209.
- 16 - أنيسة وعلي، "حوار مع المجاهدة يمينة شراد"، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 89. وانظر: Danièle Djamila, Des femmes dans la guerre, OP. Cit. p 56.
- 17 - محمد تومي، طبيب في معاقلة الثورة، (م.س)، ص 157.
- 18 - محمد قنطاري، تاريخ مصلحة الصحة إبان حرب التحرير 1954-1962، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، جبجل، أيام 14-15-16 نوفمبر 1996، ص 47.
- 19 - Mohammed Harbi, les archives de la révolution Algérienne, Edition Jeune Afrique, Paris, 1981, p 164.
- 20 - عمار لطرش، "التنظيم الإداري بالولاية الثانية التاريخية"، مجلة أول نوفمبر، ع 161، 1999، ص 23.
- 21 - علي كافي، مذكرات، (م.س)، ص 203.
- 22 - محمد عباس، "هكذا عبرت" خط موريس "مذكرات الدكتور محمد التومي..."، جريدة الفجر، تاريخ النشر 07/08/2012، تاريخ الاطلاع 26/04/2020، على الساعة 13:14.
- 23 - عبد المالك بوعريوة، دور المرأة الممرضة في الثورة التحريرية 1954-1962، الملتقى الدولي الخامس حول دور المرأة الجزائرية إبان الثورة 1954-1962، جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة، 25-26 أكتوبر 2010، ص 105-106.
- 24 - خامس بوهالي سامية، "الدور النضالي للمرأة الجزائرية في مجال الصحة"، مجلة الجيش، الجزائر، ع 508، رمضان/نوفمبر 2005/1426، ص 58.
- 25 - Danièle Djamila, Des femmes dans la guerre, OP. Cit. p56-57.
- 26 - انظر: عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، دار العثمانية، الجزائر، (د.ط)، 2013، ج 2 ص 311 و ص 319.
- 27 - محمد تومي، طبيب في معاقلة الثورة، (م.س)، ص 78.
- 28 - انظر: شهادة المجاهدة فريدة بلقمبر، الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س)، ص 93.
- 29 - انظر: الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى (م.س)، ص 59.
- 30 - محمد تومي، طبيب في معاقلة الثورة، (م.س)، ص 87.
- 31 - أنيسة وعلي، "المجاهدة مريم مخطاري المدعوة ثورية في حوار مع مجلة أول نوفمبر"، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 136.
- 32 - خيرة حسيب، "لقاء مع المجاهدة شراد يمينة"، مجلة أول نوفمبر، ع 62، 1983، ص 73.
- 33 - عبد المالك بورزام، عذراء الأوراس والجلاد الشهيدة مريم بوعتورة من التمريض بالجبال إلى حرب الشوارع والمدن بالشمال...!، دار الشبياء للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2011، ص 90.
- 34 - الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 90.
- 35 - عبد المالك بورزام، عذراء الأوراس والجلاد، (م.س)، ص 73-75.
- 36 - (م.س)، ص 73.
- 37 - (م.س)، ص 74.
- 38 - (م.س)، ص 75-76.
- 39 - (م.س)، ص 75 و ص 91.
- 40 - عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، (م.س)، ج 2، ص 335.
- 41 - يُنظر كل من : محمد تومي، طبيب في معاقلة، (م.س)، ص 184-186. و:
- Mohammed Harbi, Gilbert Meynier, Le FLN documents et histoire 1954-1962, Editions Casbah, Alger, 2004, p 604.
- 42 - محمد تومي، طبيب في معاقلة، (م.س)، ص 329.
- 43 - الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 90.
- 44 - انظر: حسين فوزاري، "الجيش في حديث مع المجاهد محمد تومي"، مجلة الجيش، ع 376، نوفمبر 1994، ص 40 - 43. وانظر: محمد تومي، "نظرة عامة عن التنظيم الصحي في إحدى الولايات خلال الثورة التحريرية"، مجلة أول نوفمبر، ع 54، 1982، ص 34-35.
- 45 - (م.س)، ص 34.

- 46- عبد القادر ماجن، "نماذج من تضحيات الشعب الجزائري"، مجلة أول نوفمبر، ع 129 / 128، شوال / ذو القعدة 1411 الموافق لـ ماي/ جوان 1991، ص 32.
- 47- مصطفى خياطي، المآزر البيضاء خلال الثورة الجزائرية، تر: نسبية غربي، منشورات ANEP، الجزائر، (د،ط)، 2013، ص 15.
- 48- الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 5.
- 49- (م.س)، ص 67.
- 50- مريم، "لقاء مع المجاهدة حمدوش وردية"، مجلة أول نوفمبر، ع 70، 1958، ص 57.
- 51- خيرة حسيب، "لقاء مع المجاهدة شراد يمينة"، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 72.
- 52- عبد المالك بورزام، عذراء الأوراس والجلاد، (م.س)، ص 99.
- 53- خامس بوهمالي سامية، "الدور النضالي للمرأة الجزائرية في مجال الصحة"، مجلة الجيش، (م.س)، ص 57.
- 54- الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 93.
- 55- أنيسة وعلي، حوار مع المجاهدة يمينة شراد، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 92.
- 56- الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 91.
- 57- علي كافي، مذكرات، (م.س)، ص 208.
- 58- عمار قلليل، ملحمة الجزائر الجديدة، (م.س)، ج 2، ص 334.
- 59- نجود علي قلوحي، عرائس بربروس، (م.س)، ص 642.
- 60- أنيسة وعلي، "حوار مع المجاهدة يمينة شراد"، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 93.
- 61- شهادة المجاهدة يمينة شراد، شريط سمعي بصري من إنتاج متحف المجاهد لولاية سطيف، 2009/5/9، متوفر على مستوى المتحف الجهوي للمجاهد لولاية خنشلة، تاريخ الاطلاع 2019/9/14.
- 62- الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 92.
- 63- (م.س)، ص 56.
- 64- علي كافي، مذكرات، (م.س)، ص 447.
- 65- انظر: شهادة المجاهدة بن مليك حليلة، الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة الجزائرية، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، (ط،خ)، 2007، ص 550.
- 66- الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 36.
- 67- محمد تومي، طبيب في معاقل الثورة، (م.س)، ص 88.
- 68- للمزيد من المعلومات يُنظر كل من:- شهادة المجاهدة بن مليك حليلة، (م.س)، ص 551. وينظر أيضا: الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س) ص 36-37.
- 69- انظر: شهادة المجاهدة بن مليك حليلة، (م.س)، ص 552.
- 70- نوارا سعدية جعفر، الوفاء "سلسلة حوارات ولقاءات مع مجموعة من مجاهدات ثورة نوفمبر 1954 الخالدة، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط.)، 2012، ص 30.
- 71- (م.س)، ص 28.
- 72- انظر: شهادة المجاهدة حورية طوبال، الملتقى الوطني الأول حول كفاح المرأة الجزائرية، (م.س)، ص 543.
- 73- شهادة مسجلة للمجاهدة يمينة شراد، (م.س).
- 74- مصطفى خياطي، المآزر البيضاء، (م.س)، ص 511.
- 75-Djamila Amrane, Les combattantes de la guerre d'Algérie, Matériaux pour l'histoire de notre temps, N° 26, 1992, p59.
- 76- محمد منتوري، "الأعراض المرضية النفسية عند المجاهد إبان حرب التحرير"، مجلة الجيش، ع 376، نوفمبر 1994، ص 46-47.
- 77- نجود علي قلوحي، عرائس بربروس، (م.س)، ص 531-532.
- 78- انظر: أنيسة وعلي، "حوار مع المجاهدة يمينة شراد"، مجلة أول نوفمبر، (م.س)، ص 90-91. وشهادة مسجلة للمجاهدة يمينة شراد، متحف المجاهد لولاية سطيف، (م.س).
- 79- للمزيد من المعلومات انظر: الملتقى الجهوي للصحة بالولاية التاريخية الثانية إبان الثورة التحريرية الكبرى، (م.س)، ص 37 و 68-69.

الحبيب بورقيبة ومسألة تدويل القضية الجزائرية 1956-1961 Habib Bourguiba and the question of internationalization of the Algerian issue 1956-1961

د/ فاروق جياب

معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية
المركز الجامعي أحمد بن عبد الرزاق حمودة السي الحواس – بريكة
farouk.djiab@yahoo.com

تاريخ القبول: 2021/01/05

تاريخ الإرسال: 2020/06/12

الملخص:

ساهم الدعم الدبلوماسي لبورقيبة بشكل فعال في التعريف بالقضية الجزائرية على الساحة الدولية، وفضح جرائم الاستعمار الفرنسي تجاه الشعب الجزائري الأعزل والذي طالب بأهم بند في ميثاق هيئة الأمم المتحدة ألا وهو حق الشعوب في تقرير مصيرها، كما كان لهذا الدعم دورا بارزا في تغيير موقف المجتمع الدولي تجاه القضية الجزائرية، بما فيها الدول الحليفة لفرنسا مثل الولايات المتحدة الأمريكية، أين صرح كاتب دولتها للخارجية السيد فوستر دلاس "أن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تعتبر القضية الجزائرية مسألة عالمية..."، فكسرت الدعاية الفرنسية القائلة بأن القضية الجزائرية هي شأن فرنسي داخلي.

كما تزامن الدور الدبلوماسي لبورقيبة في هيئة الأمم المتحدة مع نشاطه الحثيث على المستوى الإقليمي والعالمي، وذلك في ضل تداعيات الحرب الباردة ودور الاتحاد السوفياتي في دعم المد التحرري المتصاعد بين دول الجنوب. لقد تظن بورقيبة بصفته رجل قانون وصحفي سابق إلى أهمية الاعلام في تدويل القضية الجزائرية، فكانت تصريحاته المؤكدة على مشروعية الكفاح الجزائري، والمنددة بالجرائم الفرنسية دائما ما تنصدر الصحف والإذاعات المحلية والعالمية (رغم وجودها تحت وصاية الفرنسية)، ففضح ازدواجية الموقف السياسي الفرنسي بين ما يدعيه من مثل عليا للديمقراطية والحرية وما تقتزفه فرنسا من مجازر في حق الشعب الجزائري الأعزل.

الكلمات المفتاحية: القضية الجزائرية؛ الدعم الدبلوماسي؛ الحبيب بورقيبة؛ هيئة الأمم المتحدة؛ تقرير المصير.

Abstract:

Diplomatic support for Bourguiba contributed effectively to publicizing the Algerian issue on the international scene, and exposing the crimes of French colonialism towards the defenseless Algerian people, which demanded the most important item in the Charter of the United Nations, namely the right of peoples to self-determination, and this support also had a prominent role in changing the position of the international community On the Algerian issue, including the countries allied to France, such as the United States of America, where the writer of its State for Foreign Affairs, Mr. Foster Dulas, stated, "The United States of America has come to regard the Algerian issue as a global issue ...", so the French propaganda saying that the Algerian issue is an internal French matter was broken.

The diplomatic role of Bourguiba in the United Nations also coincided with its active activity at the regional and global levels, in light of the repercussions of the Cold War and the role of the Soviet Union in supporting the escalating liberation tide between the countries of the South. In his capacity as a former jurist and journalist, Bourguiba was aware of the importance of the media in internationalizing the Algerian issue. His statements affirming the

legitimacy of the Algerian struggle, and denouncing French crimes, were always at the forefront of local and international newspapers and broadcasts (despite their presence under the tutelage of the French), exposing the duplication of the French political position between what he claims From the ideals of democracy and freedom, and the massacres committed by France against the defenseless Algerian people.

key words: The Algerian case; Diplomatic support; Habib Bourguiba; The United Nations; Self-determination.

مقدمة:

في إطار التضامن مع الثورة التحريرية الجزائرية ساهم الحبيب بورقيبة بشكل فعال في التعريف بالقضية الجزائرية على الساحة الدولية، وفضح جرائم الاستعمار الفرنسي ضد الشعب الجزائري الأعزل الذي طالب بأهم بند في ميثاق هيئة الأمم المتحدة ألا وهو حق الشعوب في تقرير مصيرها، وقد طرح الحبيب بورقيبة القضية الجزائرية في أول خطاب له أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة، وكشف حرب الإبادة المنتهجة في الجزائر من طرف الاحتلال الفرنسي، كما انتقد سكوت العالم تجاه هذه الجرائم، ونتيجة للتنسيق والتكامل الدبلوماسي بين جبهة التحرير الوطني وحكومة بورقيبة نجحت الثورة التحريرية الجزائرية في كسر الحاجز الفرنسي الذي فرض عليها وذلك باعتبارها قضية فرنسية داخلية، فأخرجت من نطاق الثنائية وطرحت على الساحة الدولية، كما كان لها صدا واسعاً في الأوساط السياسية العالمية.

فيا ترى أين تجلت جهود بورقيبة الدبلوماسية في تدويل القضية الجزائرية، وهل كان هذا الدعم نابع من قناعة إيديولوجية ثابتة تجاه الثورة التحريرية الجزائرية، أم وليد مصلحة ظرفية عابرة؟

وسنحاول الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال خمسة محاور أساسية وهي:

- 1- استقلال تونس وتوجه بورقيبة نحو الساحة الدولية للتعريف بالقضية الجزائرية.
- 2- اختطاف طائرة الزعماء الجزائريين الخمسة 22 أكتوبر 1956م، والتصعيد في الخطاب الدبلوماسي البورقيبي.

3- جهود بورقيبة في تدويل القضية الجزائرية على مستوى هيئة الأمم المتحدة.

4- جهود بورقيبة في تدويل القضية الجزائرية على مستوى الدول الأفرو آسيوية.

5- موقف جبهة التحرير الوطني من الطرح الدبلوماسي البورقيبي.

أولاً: استقلال تونس وتوجه بورقيبة نحو الساحة الدولية للتعريف بالقضية الجزائرية.

استعادت تونس سيادتها من الاستعمار الفرنسي بعد توقيع بروتوكول الاستقلال في 20 مارس 1956م، حيث استفادة الثورة الجزائرية من هذا الحدث وأصبح أحد أهم الروافد الداعمة لها في المجال الدبلوماسي، وتحركت الدبلوماسية التونسية لتحسيس الرأي العام العالمي والفرنسي بضرورة إيجاد حل سياسي عادل للقضية الجزائرية، وضرورة التفاوض مع جبهة التحرير الوطني، والاعتراف بحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره، ويتضح ذلك من خلال موقف رئيس الحكومة التونسية الحبيب بورقيبة في خطاب ألقاه بمدينة القيروان يوم 30 أكتوبر 1955م أكد فيه على ضرورة مواصلة الكفاح التونسي حتى يتم التغلب على غلاة الاستعمار في الجزائر، وإخضاع الحكومة الفرنسية لصوت الحق وتقبل بحل سياسي وعاجل للقضية الجزائرية⁽¹⁾.

ولتتمتين التعاون الدبلوماسي بين جبهة التحرير الوطني وحكومة بورقيبة أرسل الرئيس بورقيبة إلى مصر عبد الجليل المهيري⁽²⁾ لمقابلة قادة جبهة التحرير الوطني في شهر سبتمبر 1956م، أين تم اللقاء مع

أحمد بن بلة ومحمد خيضر ومحمد يزيد، وأبلغهم من خلاله رسالة من بورقيبة تفيد بأن تونس على أتم الاستعداد لتقديم جميع أنواع الدعم للجزائريين في كفاحهم ضد الطغيان الفرنسي، كما اقترح عليهم القدوم للانتصاب بتونس وتعيين ممثل رسمي للجبهة يحضى بالإجماع، وأكد بورقيبة من خلال هذه الرسالة على ضرورة تنظيم ندوة مغاربية لتنسيق المواقف الدبلوماسية وتصفية الاستعمار من أقطار المغرب العربي⁽³⁾.

ولتحسيس الرأي العام الفرنسي بعدالة القضية الجزائرية، توجه الحبيب بورقيبة بالعديد من المقابلات والتصريحات للصحافة الفرنسية، حيث أدلى بتصريح لجريدة "باري ماتش - Match Paris" في 17 فيفري 1956م أكد فيه على ضرورة تحمل الشعب الفرنسي لمسؤوليته التاريخية تجاه القضية الجزائرية، وحثية تدخله للضغط على الحكومة الفرنسية من أجل التفاوض مع الممثل الشرعي للمقاومة في الجزائر ألا وهو جبهة التحرير الوطني⁽⁴⁾، كما شرح الحبيب بورقيبة أمام الرأي العام الفرنسي وفي لقاءاته المتعددة مع المسؤولين الفرنسيين البعد الحقيقي للثورة الجزائرية، حيث أكد أنها قضية شرف إنساني وكرامة بشرية، وهي أعمق بكثير من أن تعالج ببعض الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية⁽⁵⁾، وأنه لا يمكن توقيف الحرب في الجزائر إلا بالاعتراف بالدولة الجزائرية المستقلة⁽⁶⁾.

كما كتب الحبيب بورقيبة مقالا مطولا في مجلة "دومان - Demin" الفرنسية الاشتراكية عن القضية الجزائرية لحشد الرأي العام الفرنسي ضد أساليب البطش والإرهاب المسلطة من طرف الحكومة الفرنسية على الشعب الجزائري الأعزل الذي كان ذنبه الوحيد هو المطالبة بحقه في تقرير مصيره⁽⁷⁾، وتوجه بحديث مطول إلى جريدة "التايمز - The Times" اللندنية لتعريف البريطانيين بالقضية الجزائرية، وأكد أن المخرج الوحيد لهذه القضية هو تخلي فرنسا عن نزعتها العنصرية، واعترافها بالقومية الجزائرية، وأن تتفاوض مع رجال الثورة، وتسلم بواقع الدولة الجزائرية المستقلة⁽⁸⁾.

وفي إطار جهود بورقيبة لتوعية الرأي العام الفرنسي والعالمية بعدالة القضية التي يناضل من أجلها الشعب الجزائري، توجه بحديث صحفي لجريدة "لوفيغارو - Le Figaro" الفرنسية، أين ناشد الرأي العام الفرنسي والعالمية بضرورة إدراك أن ما تقترفه فرنسا في الجزائر من أبشع الجرائم هو فضيحة في حق العالم الحر، وفي حق الكرامة الإنسانية المهذورة للملايين من أبناء الشعب الجزائري⁽⁹⁾، وفي تصريح آخر لجريدة "لوموند - Le Monde" أكد الحبيب بورقيبة أن الحكومة التونسية لا يمكنها أن تمنع المتطوعين التونسيين من الانخراط في صفوف الثورة الجزائرية، كما شرح بأن موقفه الدبلوماسي منبثق من موقف الشعب التونسي المؤيد لكفاح الشعب الجزائري دون شرط أو قيد⁽¹⁰⁾.

والجدير بالذكر أن بورقيبة قد وظف خبرته الطويلة في مجال الصحافة والقانون، فركز على الجانب الإعلامي والصحفي لتدويل القضية الجزائرية والعمل على كسب تأييد الرأي العام الفرنسي والعالمية لصالحها، وذلك بشرح الأسباب والأهداف الحقيقية للثورة الجزائرية، وذلك بعيدا عن مغالطات وتعتيم الدبلوماسية الفرنسية والإعلام الفرنسي الرسمي، وفي هذا السياق استضاف بورقيبة العديد من الندوات الصحفية الدولية بتونس للتشهير بالممارسات الوحشية للمستعمر الفرنسي في حق المدنيين العزل مثل الندوة التي غطتها جريدة العمل⁽¹¹⁾ التونسية يوم 01 أبريل 1956، حيث دحض بورقيبة من خلالها ادعاءات المحتل الفرنسي بالقضاء على الثورة وتطويرها⁽¹²⁾، كما أكد في ندوة أخرى غطتها جريدة الصباح⁽¹³⁾ التونسية يوم 02 ماي 1956م أن استقلال تونس والمغرب لن يكتمل إلا إذا عادت فرنسا إلى رشدها واعترفت بحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره⁽¹⁴⁾.

وفي نفس السياق أدلى الحبيب بورقيبة بتصريح لإذاعة لوزان السويسرية اعتبر فيه أن الموقف التونسي الداعم للقضية الجزائرية لا يدعي الاستغراب، لأنه نابع من علاقات روحية وجغرافية ضاربة في التاريخ، ويقوم على أسس مبادئ القانون الدولي وهي حق الشعوب في تقرير مصيرها وعلى أساس العدالة الإنسانية وحق الجزائريين في العيش بعزة وكرامة كبقية أمم العالم⁽¹⁵⁾، وللتعريف بالقضية الجزائرية وتווیر الرأي العام الفرنسي قررت الحكومة التونسية أن تبت عبر إذاعتها حصة "صوت الجزائر المجاهدة الشقيقة"⁽¹⁶⁾ رغم احتجاجات الحكومة الفرنسية⁽¹⁷⁾.

وخلال زيارة بورقيبة لفرنسا يوم 06 جويلية 1956م أقام حفل استقبال على شرف الجالية المغربية، وأكد من خلاله وحدة التاريخ والمصير المشترك لشعوب المغرب العربي، واعتبر أن القضية الجزائرية هي كذلك قضية تونس، وأن استقلال التونسيين منقوص ومهدد بالخطر ما لم تحقق الجزائر استقلالها، وأعلن عن فتح أبواب السفارة التونسية بباريس أمام الجزائريين لإسماع صوت الثورة التحريرية الجزائرية، وحث الوفد الجزائري على استثمار الدعم التونسي والمغربي والرأي العام الفرنسي للضغط على الحكومة الفرنسية ودفعها للاعتراف بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم، كما تحدث الحبيب بورقيبة مع رئيس الجمهورية الفرنسية "رينيه كوتي"⁽¹⁸⁾ René Coty حول القضية الجزائرية، حيث أكد على خيار الحل السلمي وضرورة الشروع في مفاوضات مع جبهة التحرير الوطني⁽¹⁹⁾.

لقد تعددت أوجه التسهيلات والخدمات القنصلية التونسية المقدمة لجبهة التحرير الوطني، من حيث تسهيل التنقل ودعم نشاطات الجزائريين بدول أوروبا الغربية التي لم تكن تعترف بجبهة التحرير الوطني، كما احتضنت السفارات التونسية المكاتب السرية لجبهة التحرير الوطني مثلما كان الحال في ألمانيا الاتحادية وبلجيكا وسويسرا وهولندا وحتى بفرنسا⁽²⁰⁾.

كان للنظام التونسي آراءه ومواقفه تجاه الدعم الدبلوماسي للقضية الجزائرية، حيث ارتبط بطبيعة التوجهات الخارجية لسياسته الحكومية، وهي سياسة تقوم على التعاون الوثيق مع دول الغرب من أجل التوصل إلى حلول عادلة لقضايا الشمال الإفريقي وبالخصوص القضية الجزائرية، وذلك في إطار الجامعة (الفرنسية - الشمال إفريقية)، وتزامن ذلك مع المساعي الدبلوماسية الحثيثة لبورقيبة من أجل التوصل إلى حل سلمي للقضية الجزائرية وتقريب وجهات النظر بين طرفي النزاع من خلال لقاءاته مع مختلف مسؤولي الدول الغربية، ورغم ما حققه هذا التوجه الغربي من تطور ملحوظ في التعريف بالقضية الجزائرية إلا أنه وجد انتقادات من قبل بعض الدول العربية خاصة بعد ان اشتدت الخلافات بين مصر وتونس⁽²¹⁾.

ثانيا: اختطاف طائرة الزعماء الجزائريين الخمسة 22 أكتوبر 1956م، والتصعيد في الخطاب الدبلوماسي البورقبي.

في إطار المساعي السياسية لحل القضية الجزائرية اجتمع الحبيب بورقيبة يوم 07 سبتمبر 1956م بمدينة جنيف السويسرية بوفد من جبهة التحرير الوطني، ويضم كل من فرحات عباس وأحمد فرانسيس ومحمد يازيدوعيد الرحمن كيوان⁽²²⁾، وتم الاتفاق من خلال هذا الاجتماع على ضرورة الاعتراف الفرنسي بمبدأ الأمة الجزائرية، ورفض كل ماله صلة مع السيادة المزدوجة أو الفدرالية، والتوجه نحو مبدأ قيام دولة جزائرية مستقلة⁽²³⁾، وبعد المحادثات سافر بورقيبة إلى باريس يوم 19 سبتمبر 1956م أين استقبله رئيس الحكومة الفرنسية "غي مولي - Molly" Guy، وتم التباحث حول الشرط الأساسي لجبهة

التحرير الوطني من أجل الجلوس على طاولة المفاوضات ألا وهو الاعتراف بمبدأ الدولة الجزائرية المستقلة⁽²⁴⁾.

ومن هذا المنطلق خطط بورقيبة لإقامة ندوة ثلاثية بتونس من أجل تنسيق المواقف الدبلوماسية بين تونس والمغرب وجبهة التحرير الوطني، واقتراح حلول يتم بموجبها الاعتراف بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم، كما يتم وضع حجر الأساس لوحدة منطقة شمال إفريقيا تحت المظلة الفرنسية⁽²⁵⁾. تزامن التحضير لهذه الندوة مع اتصالات ومشاورات من الطرفين التونسي والمغربي مع ممثلين عن الحكومة الفرنسية والرأي العام الفرنسي بهدف التوصل لخطة مشتركة لإيقاف الحرب والدخول في مفاوضات⁽²⁶⁾. وقد وجه ملك المغرب محمد الخامس دعوة إلى أعضاء الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني وتكون من أحمد بن بلة ومحمد بوضياف وحسين آيت أحمد ومحمد خيضر والصحفي مصطفى الأشرف، وجرت محادثات تهدف إلى تليين موقف القادة الجزائريين لقبول مشروع وحدة شمال إفريقيا وتأسيس المغرب العربي الكبير في ظل السيادة الكاملة للجزائر، ولهذا سعت تونس والمغرب إلى حمل الطرفين الجزائري والفرنسي على تليين موقفهما والقبول بمبدأ الاستقلال في نطاق التكافل الفرنسي⁽²⁷⁾.

ولحضور اجتماع تونس امتطى الوفد الجزائري الطائرة من المغرب نحو تونس، ولكن سلاح الجو الفرنسي اعترض الطائرة وأجبرها على النزول بمطار الجزائر وتم إلقاء القبض على أعضاء الوفد الجزائري، كانت هذه الحادثة تمثل بداية تحول جذري في الموقف الدبلوماسي لبورقيبة حيث أدان هذه العملية وعقد ندوة صحفية في تونس مساء يوم 23 أكتوبر 1956م شرح من خلالها ملامسات اختطاف الطائرة أمام الرأي العام العالمي، كما قام بورقيبة باستدعاء السفير الفرنسي بتونس " ألم دي لاسن" وأبلغه استنكاره وإدانته لهذه العملية الدنيئة، وفي الآن نفسه استقبل سفراء الدول الأجنبية بتونس وطلب منهم لفت أنظار حكوماتهم إلى العواقب الوخيمة التي ستنتج جراء مثل هذه العمليات، كما قام باستدعاء السفير الفرنسي مرة ثانية وأعلمه بالإجراءات المتخذة من طرف الحكومة التونسية، وعلى رأسها سحب السفير التونسي (محمد المصمودي)⁽²⁸⁾ من باريس، وتزويد سفيري تونس بواشنطن ولندن (المنجي سليم والطيب سليم)⁽²⁹⁾، بجميع التعليمات للقيام بمساعي حقيقية لدى هذه الدول لأن ثقة الحكومة التونسية أصبحت منعدمة في فرنسا⁽³⁰⁾.

وعقد بورقيبة ندوة صحفية بحضور ممثلين عن جبهة التحرير الوطني والاتحاد العام للعمال الجزائريين وصحفيين دوليين، وأكد من خلالها أن فرنسا لن تنجح في إفشال ندوة تونس بدسائسها ومكائدها، وأن أقطار المغرب العربي ستتوجه إلى تنسيق جهودها في الميدان مع الثورة التحريرية الجزائرية⁽³¹⁾، كما صرح أحمد فرانسيس في رسالته إلى بورقيبة بأن مثل هذه العملية لن تثني جبهة التحرير الوطني في مواصلة مسار تكوين الاتحاد الفيدرالي الشمال الإفريقي، باعتباره الحل الوحيد لمواجهة التعنت الفرنسي⁽³²⁾.

كان الهدف الإدارة الفرنسية من عملية الاختطاف هو إفشال ندوة تونس، وهو ما أثار استنكار جبهة التحرير الوطني وضاعف من تضامن الشعب التونسي مع القضية الجزائرية، حيث شهدت العاصمة التونسية احتجاجات شعبية عارمة، وأكدت هذه العملية انتشار الكفاح الجزائري في تونس، كما أكد الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة أن السلطات الفرنسية لن تتمكن من إحباط ما خططت له ندوة تونس من أهداف إذ تم وضع العمل الأساسي، وأن هذه الحادثة ستعود بالفائدة على القضية الجزائرية، كما عرفت العلاقات التونسية - الفرنسية بعد عملية الاختطاف تراجعاً كبيراً، وهذا ما دفع بالرئيس التونسي للتوجه

نحو الولايات المتحدة الأمريكية والقيام بمساع دبلوماسية لدى الرئيس الأمريكي إيزنهاور بهدف الضغط على فرنسا من أجل القبول بالحل السلمي للقضية الجزائرية (33).

ثالثاً: جهود بورقيبة في تدويل القضية الجزائرية على مستوى هيئة الأمم المتحدة.

بعد اختطاف طائرة الزعماء الجزائريين توجه بورقيبة للمطالبة بتدخل هيئة الأمم المتحدة في القضية الجزائرية، كما انتقد ازدواجية الخطاب الفرنسي وغموض موقفه السياسي تجاه الجزائر، وقد استغرب الحبيب بورقيبة تصريح رئيس الحكومة الفرنسية غي مولي "لا سلم تحت الاستبداد والإرهاب" وتساءل لماذا لا تطبق فرنسا هذا شعار في حق الشعب الجزائري؟. أصبح تدخل الأمم المتحدة بقواتها العسكرية خياراً حتمياً في نظر بورقيبة لوضع حد لمجازر التي يرتكبها الجيش الفرنسي وغلاة المعمرين في الجزائريين (34).

وخلال زيارة الحبيب بورقيبة إلى الأمم المتحدة خلال شهر نوفمبر 1956 ألقى خطاباً أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة أدان من خلاله الجرائم الفرنسية المرتكبة في حق الشعب الجزائري الأعزل، الذي لا ذنب له سوى أنه طالب بحقه الطبيعي في الاستقلال، وتساءل عن مصير ضمير التمدن والحضارة الذي تتغنى به فرنسا، وقد اقترح حلاً يتكون من أربع مراحل:

- وقف إطلاق النار.
- إرسال قوة أمنية دولية.
- إرسال لجنة وساطة تسعى إلى البحث عن شروط وقف القتال.
- تأمين عملية وقف إطلاق النار والإشراف على المرحلة الانتقالية من طرف قوات الأمن الدولي التابعة لهيئة الأمم المتحدة (35).

وقد طرح الحبيب بورقيبة قد القضية الجزائرية في أول خطاب له أمام الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة، وذلك بهدف تدويلها وإخراجها من حيز الثنائية، حيث تحدث عن حرب الإبادة المنتهجة في الجزائر وانتقد سكوت العالم تجاه هذه الجرائم، كما طالب بورقيبة الدول الغربية بأن تنصح حليفها فرنسا بالاعتراف بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم، لأنه حسب رأيه الحل الوحيد الذي سيخرج فرنسا من مأزقها في الجزائر (36).

وفي هذا الإطار طلب السفير التونسي في الأمم المتحدة المنجسليم (37) من اللجنة السياسية التأكيد على إعطاء الأولوية للقضية الجزائرية في دورتها الحالية، كما توجه بمساع حثيثة لدى الوفود الإفريقية والآسيوية يوم 06 فيفري 1957م من أجل تقديم لائحة مشتركة للجنة السياسية لهيئة الأمم المتحدة، وقد كللت بموافقة سبعة عشر وفداً، وأهم ما ورد في اللائحة هو الاعتراف بحق الجزائر في تقرير مصيرها طبقاً لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة (38).

وقد بذلت البعثة التونسية بقيادة الحبيب بورقيبة جهوداً معتبرة للتعريف بالقضية الجزائرية والتشهير بالجرائم الفرنسية، حيث وجهت انتقاداً إلى اللائحة التي تقدمت بها دول أمريكا الجنوبية وإيطاليا المساندة لفرنسا في جرائمها المرتكبة بحق الشعب الجزائري، واعتبرتها تجاوزاً صارخاً لمبادئ هيئة الأمم المتحدة، كما كان للبعثة الدبلوماسية التونسية دور بارز في تقديم التصريحات للصحفيين ومندوبي الإذاعات وتوزيع المنشورات عليهم للتشهير بجرائم فرنسا في حق الشعب الجزائري (39).

كما اتصل المندوب التونسي المنجي سليم بوفود أمريكا اللاتينية، وعقد اجتماعاً مشتركاً مع عشرين وفداً منهم، وألقى خطاباً يطلب دعمهم لحل القضية الجزائرية وفقاً لمبادئ وميثاق الأمم المتحدة، وهي

نفس الجهود التي بذلها في لقاءاته مع سفير ألمانيا بالأمم المتحدة والسفير الأمريكي ونائب وزير الخارجية الكندية⁽⁴⁰⁾، وفي نفس السياق تمكن المندوب التونسي في جمع الدول الأفرو آسيوية حول مسودة لمشروع استقلال الجزائر، وتم رفعها إلى مجلس الأمن الدولي وبالتالي كانت أول خطوة فعلية لكسر الحاجز الفرنسي حول القضية الجزائرية، وقد سجل تغير في موقف الولايات المتحدة الأمريكية تجاه القضية الجزائرية، حيث صرح كاتب الدولة للخارجية الأمريكية السيد " فوستر دلاس": (أن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تعتبر قضية الجزائر مسألة عالمية)⁽⁴¹⁾.

وعلى الصعيد الأممي أعطى الاعتداء الفرنسي على ساقيّة سيدي يوسف في الثامن من فيفري 1958م، بعدا جديدا في تدويل القضية الجزائرية، بحيث أثارت هذه الأحداث ردود فعل محلية ودولية مستنكرة، إذ قام بورقيبة بتقديم شكوى لدى مجلس الأمن الدولي مطالبا إياه باتخاذ موقف حازم تجاه الاعتداءات الفرنسية المتكررة على تونس، وردت فرنسا برفع شكوى مماثلة، معتبرة أن الدعم الذي تقدمه تونس للثوار الجزائريين موجه ضد وحدة أراضيها، وأمام هذا الوضع رفعت تونس القضية إلى الأمم المتحدة كما طالبت بإيجاد حل للقضية الجزائرية كشرط أساسي لحل المشكلة التونسية الفرنسية⁽⁴²⁾.

وفي نفس السياق كثف الحبيب بورقيبة من مساعيه الدبلوماسية لدى المسؤولين الأمريكيين والغرب عموما، حيث أكد وجوب المساهمة الأممية في حل القضية الجزائرية، وأن تونس لا يمكنها أن تكون بلدا محايدا والحرب قائمة على أطرافها وتهدد استقرار الشمال الأفريقي، كما أكد أن الأزمة الفرنسية-التونسية مردها إلى حرب الجزائر، ووجه خطابه نحو كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا قائلا: (إن مهمتكم سيكون محكوم عليها بالفشل إن لم تعالجوا جوهر المشكل وهو حرب الجزائر)⁽⁴³⁾.

رابعاً: جهود بورقيبة في تدويل القضية الجزائرية على مستوى الدول الأفرو آسيوية.

توجه بورقيبة إلى التنسيق المواقف الدبلوماسية مع الدول العربية الشقيقة، خاصة المجاورة مثل ليبيا من أجل توحيد المواقف وتقديم مساعدة ملموسة وفعلية للثورة التحريرية الجزائرية، حيث صرح بورقيبة إثر زيارته إلى ليبيا "نظرنا في إمكانية القيام بعمل مشترك يرمي إلى الأخذ بيد شقيقتنا الجزائر في محنتها... وأردنا سلوك أقرب السبل وأنجعها لتخفيف المحنة التي يكابدها أشقاؤنا الجزائريون"⁽⁴⁴⁾، وفي نفس الإطار اجتمع بورقيبة برئيس الحكومة الليبية مصطفى بن حليم انطلاقا من 02 جانفي 1957م وأصدرا بلاغا مشتركا يؤكد أن الحل العادل يقتضي الاعتراف بحق الشعب الجزائري في السيادة والاستقلال وتقرير المصير⁽⁴⁵⁾، كما شاركت الحكومة التونسية أيضا في المؤتمر التضامن الأفروآسيوي⁽⁴⁶⁾ المنعقد بمصر حيث تم انتخاب لجنة خاصة بالقضية الجزائرية، وقدم الوفد التونسي في المؤتمر اقتراحات أهمها استحداث لجنة الجزائر وتدعيم وساطة الرئيس بورقيبة والملك محمد الخامس وإقامة يوم الجزائر في إفريقيا⁽⁴⁷⁾، وفي ذات السياق عقد اجتماع بين الرئيس بورقيبة والرئيس الاندونيسي في قصر الجمهورية بقصر المرسى حيث أكدوا على ضرورة دعم القضية الجزائرية على مستوى الأمم المتحدة⁽⁴⁸⁾.

وتكرس الدعم الدبلوماسي التونسي في اتجاه دعامة قوية للقضية الجزائرية تتمثل في البعد الإفريقي حيث كان الحضور الجزائري التونسي فعالا على هذا المستوى من خلال ندوات الشعوب الإفريقية ومؤتمرات البلدان الإفريقية المستقلة، خاصة تلك التي احتضنتها تونس، واحتلت القضية الجزائرية صدارة الاهتمام خلال الندوات الطلابية والعمالية والنسوية بفعل التأييد التونسي الرسمي والشعبي ويمكن تلخيص أهم مظاهر هذا الدعم:

1- احتضان تونس مطلع سنة 1960م الندوة الثانية للشعوب الإفريقية، وحققت الندوة نجاحا سياسيا للوفد الجزائري بإعلان الوفود والمنظمات الشعبية الإفريقية تأييدها لكفاح الشعب الجزائري.
2- بذلت تونس جهودا معتبرة لصالح دعم القضية الجزائرية خلال احتضانها للمؤتمر الثالث للدول الإفريقية في جوان 1960م، حيث نجحت في كسب موقف الدول المستقلة حديثا لدعم القضية الجزائرية في المحافل الدولية.

3- استقبال بورقيبة العديد من رؤساء الدول الإفريقية في تونس العاصمة، حيث اجتمع في مقر إقامته رفقة فرحات عباس وعبد الحميد مهري ولخضر بن طوبال وأحمد بومنجل برؤساء دول الكاميرون والنيجر والسنغال ودارت بينهم محادثات حول سبل تنسيق المواقف ودعم القضية الجزائرية على المستوى الدبلوماسي الخارجي⁽⁴⁹⁾.

كما قام الرئيس بورقيبة بالعديد من الزيارات للعواصم الإفريقية لتحسيس وحشد الدعم الدبلوماسي الإفريقي لصالح القضية الجزائرية، واستقبل العديد من ملوك ورؤساء الدول الإفريقية:

1- زيارة بورقيبة إلى غانا لحضور عيد الاستقلال حيث ناقش مع المسؤولين الغانيين والوفود الحاضرة سبل تأمين الدعم الدبلوماسي لصالح الثورة التحريرية الجزائرية، وألقى في عاصمتها أكرا خطابا عن الجزائر وأكد على ضرورة الحل التفاوضي السلمي لقضيتها⁽⁵⁰⁾.

2- أبدت الحكومة التونسية تضامنها مع القضية الجزائرية بمقاطعة المشاركة في ندوة لاغوس بنيجيريا نهاية شهر جانفي 1961م، وذلك لعدم توجيه دعوة للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية⁽⁵¹⁾.

خامسا: موقف جبهة التحرير الوطني من الطرح الدبلوماسي البورقيبي.

الجدير بالذكر أن قيادة جبهة التحرير الوطني تعاملت بحذر شديد مع الموقف الدبلوماسي المتقلب لبورقيبة تجاه الثورة التحريرية الجزائرية، حيث طرح هذا الأخير العديد من المقترحات والمشاريع لدفع قيادة الثورة نحو القبول بالحلول الجزئية والسلمية، وأولها (مغربة السلام بدل مغربة الحرب) وتطبيق نموذج الاستقلال الذاتي التونسي في إطار التكامل والتعاون مع فرنسا، كما اقترح بورقيبة مشروع حلف غربي البحر الأبيض المتوسط ويشمل كل من (تونس والجزائر والمغرب وإسبانيا وفرنسا وإيطاليا)، ويرعى هذا الحلف كل من أمريكا وبريطانيا، مؤكدا بأن الحلف سيكون وعاءا لحل الكثير من الأزمات والمشاكل وعلى رأسها المشكلة الجزائرية⁽⁵²⁾.

كما واصل بورقيبة اقتراح الحل وأبدا حماسا زائدا في غمرة الإغراءات الفرنسية والأمريكية، ومضى بعيدا في التجاوب مع مقترحات الإدارة الاستعمارية الفرنسية الرامية إلى إرساء مشروع الحكم الذاتي في جميع أقطار المغرب العربي، ووقع في مناهة التدخل في الشؤون الداخلية للثورة التحريرية الجزائرية وبلغت جرأته إلى أن بادر رئيس الوفد التونسي في جمعية الأمم المتحدة "لباهي لدغم"⁽⁵³⁾ بالتصريح على لسان "أحمد يزيد"⁽⁵⁴⁾ مندوب جبهة التحرير الوطني بالأمم المتحدة، بأن جبهة التحرير الوطني تقبل الدخول في مفاوضات مع فرنسا دون شروط مسبقة، ولكن جبهة التحرير سارعت لتكذيب الخبر بمناسبة حضور وفدها (فرحات عباس، ودباغين، وأوعمران) الاحتفال بالذكرى الأولى لاستقلال تونس، إذ أكد رئيس الوفد في ندوة صحفية أن أهداف الكفاح الجزائري واضحة، وأن الشعب الجزائري يرغب في التخلص من الاستعمار الفرنسي وانتزاع استقلاله، وأن قيادة الثورة مستعدة للتفاوض شريطة أن تعترف فرنسا بمبدأ استقلال الشعب الجزائري⁽⁵⁵⁾.

وفقت جبهة التحرير الوطني موقفا حازما تجاه أي محاولة لتحريف مطالبها الأساسي، ألا وهو الاعتراف بالاستقلال قبل إجراء أي مفاوضات، وفي هذا السياق وجه العقيد محمود الشريف عضو لجنة التنسيق والتنفيذ رسالة إلى السيد أحمد يازيد مندوب جبهة التحرير الوطني في جمعية الأمم المتحدة أشار فيها إلى أن التساهل جائز من الناحية التكتيكية من أجل التأثير وجلب الدوائر الدبلوماسية، ولكن لا يعني ذلك الحياد عن الخطة المرسومة والتنازل على المطلب الأساسي وهو الاعتراف باستقلال الجزائر قبل إجراء أي مفاوضات، وخاصة في الوقت الذي صار فيه العدو أكثر تصلبا من أي وقت مضى، كما ذكره بأن سياسة الدولتين الشقيقتين تونس ومراكش تقوم على إيجاد حلول مهما كانت⁽⁵⁶⁾.

وقد استند موقف جبهة التحرير الوطني على مجموعة من الركائز نذكر أهمها:

1- اختلاف القوانين الفرنسية في المستعمرات الثلاث، واختلاف طبيعة الأحزاب السياسية في كل منها، واعتبار كل من تونس ومراكش مجرد محميتين، بينما كانت الجزائر تعتبر كقطعة من التراب الفرنسي.
2- الحفاظ على أركان الدولة داخل تونس والمغرب رغم إفراغ الإدارة الاستعمارية الفرنسية لها من محتواها.

3- لم يكن على الأحزاب السياسية في كل من تونس والمغرب سوا المطالبة بالسيادة الوطنية المسلوبة، بينما كان الوضع عكس ذلك في الجزائر، فقد كانت محرومة حتى من صفة دولة، كما أن الشعب الجزائري كان ملغى من حسابات الاستعمار الفرنسي كليا، فكان على جبهة التحرير الانطلاق من نقطة الصفر.

4- اختلاف أشكال المعركة وتفاوتها بشكل ملحوظ بين قطر وآخر.

5- اختلاف طبيعة التواجد الأوربي في الأقطار الثلاث، فقد كان في الجزائر عبارة عن عملية استيطان مباشر⁽⁵⁷⁾.

خاتمة:

حاول بورقيبة من خلال سياسته وفي إطار تكتيكي تجاوز الضغوط بل الاستثمار فيها، من أجل حماية المكاسب المحققة لتونس، فعمل على الموازنة بين علاقة التعاون مع فرنسا وبين خيار التضامن مع الثورة التحريرية الجزائرية، وهذا ما يفسر تذبذب مواقفه الدبلوماسية تجاه الثورة التحريرية الجزائرية بين السرية والعلنية وبين التأييد والتنديد، ولكن رغم ذلك فإن قيادة الثورة تحلت بالرصانة والحكمة في مواقفها السياسية والدبلوماسية وحتى بالنسبة لردودها العسكرية، بل وعملت على تكريس علاقاتها مع حكومة بورقيبة من أجل كسب موقفها الداعم لنشاط الثورة التحريرية الجزائرية، كما أكدت قيادة جبهة التحرير الوطني في العديد من المناسبات خلال اجتماعها بالرئيس التونسي الحبيب بورقيبة وحكومته، بأن واقع المشكل الجزائري يختلف جذريا عن المشكل التونسي، ولا يمكن حله باعتماد سياسة المراحل لأن المشكل الجزائري هو مشكل كلي وغير قابل للتجزئة، كما أن فرنسا لا يمكنها الاعتراف بالكيان القانوني للجزائر لأن ذلك يعني القضاء على سيادة المستوطنين الأوربيين وحتى السلطة الاستعمارية الفرنسية.

الهوامش:

¹ - الحبيب بورقيبة (06 أفريل 2000م)، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، ج 11، المطبعة القومية التونسية، تونس، 1974م، ص 100.

- 2- عبد الجليل المهيري: ولد بتونس العاصمة سنة 1927 ودرس في الصادقية التعليم الابتدائي والثانوي، ثم سافر إلى فرنسا لمواصلة تعليمه العالي، وانضم إلى الحزب الدستوري الجديد، وهو من أنصار الديوان السياسي (جناح بورقيبة في الحزب الحر الدستوري الجديد). حبيب حسن اللولب، التونسيون والثورة الجزائرية، ج03، وزارة الثقافة، الجزائر، 2013، ص 324.
- 3- حبيب حسن اللولب، التونسيون والثورة الجزائرية، ج01، وزارة الثقافة، الجزائر، 2013م، ص 385.
- 4- جريدة العمل، ع 100، 18 فيفري 1956م.
- 5- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، ج 11، ص 15.
- 6- نفسه، ص 20.
- 7- جريدة الصباح، مقال بورقيبة في مجلة "دومان"، ع 1307، 23 مارس 1956م، ص 04.
- 8- نفسه، حديث بورقيبة لجريدة "التايمز"، ع 1038، 24 مارس 1956م.
- 9- نفسه، حديث بورقيبة لجريدة "لوفغارو"، ع 1336، 26 أبريل 1956م.
- 10- جريدة العمل، المرجع السابق، حوار صحفي لجريدة لوموند، ع 164، 03 ماي 1950م.
- 11- جريدة العمل: جريدة سياسية إخبارية نصف أسبوعية، وهي لسان حال الحزب الحر الدستوري الجديد، أصدرت أول عدد لها يوم الفاتح جوان 1934م، ومديرها تحريرها هو الحبيب بورقيبة، وكانت جريدة العمل رديفة لجريدة "لاكسيون - L'Acton" الناطقة باللغة الفرنسية والتي ظهرت قبل النسخة العربية، وتبنت جريدة العمل مطلب دعم الثورة والدعاية لها على مختلف الأصعدة، إلا أن هذه الجريدة تأثرت بشكل مباشر بتقلبات الموقف السياسي والدبلوماسي للرئيس الحبيب بورقيبة تجاه الثورة التحريرية الجزائرية. حمدان محمد، مدخل إلى تاريخ الصحافة في تونس، معهد الصحافة والعلوم والأخبار، تونس، 1988م، ص 346. ينظر كذلك كتاب لنفس المؤلف، دليل الدوريات الصادرة بالبلاد التونسية من سنة 1883م إلى 20 مارس 1956م، بيت الحكمة قرطاج، تونس، 1989م، ص 64.
- 12- جريدة العمل، المرجع السابق، ندوة صحفية لبورقيبة، ع 138، 01 أبريل 1956م.
- 13- جريدة الصباح: جريدة يومية سياسية إخبارية جامعة وهي أول يومية إخبارية مستقلة، أصدرت أول عدد لها في 01 فيفري 1951 وهي تميل إيديولوجيا للأمانة العامة (جناح صالح بن يوسف في الحزب الحر الدستوري الجديد)، ومديرها الحبيب شيخ روحه، كانت توزع جريدة الصباح بالجزائر وخاصة بمنطقة الشرق، كما ساهمت بشكل بارز في توعية الشعب التونسي وتحسيسه بالقضية الجزائرية، وكانت لجريدة الصباح مواقف مشرفة من الثورة الجزائرية من خلال الدعاية السياسية والإعلامية لصالحها والتشهير بجرائم الاستعمار الفرنسي والدفاع عن قضايا اللاجئين الجزائريين في تونس. جريدة الصباح التونسية، مقال بعنوان (الصباح تطفئ شمعتها ال 64 صفحات من التاريخ)، العدد الصادر يوم الأحد 01 فيفري 2015م. وينظر كذلك حمدان محمد، دليل الدوريات الصادرة بالبلاد التونسية من سنة 1883م إلى 20 مارس 1956م، بيت الحكمة قرطاج، تونس، 1989م، ص ص 84، 85.
- 14- جريدة الصباح، المرجع السابق، ندوة صحفية لرئيس الحكومة التونسية، ع 1340، 02 ماي 1956م.
- 15- جريدة العمل، المرجع السابق، حديث بورقيبة لجريدة لوزان السويسرية، ع 212، 29 جوان 1956م.
- 16- بدأت الحصة في إذاعة تونس سنة 1956م، وكانت تذاق ثلاث مرات أسبوعيا، ومدة كل برنامج ربع ساعة، ويشمل أخبار عسكرية وتعليقات سياسية القصيرة ويبدأ البث وينتهي بالنشيد الوطني، وعلى إثر بث الحكومة التونسية لحصة صوت الجزائر، قدمت الحكومة الفرنسية مذكرة احتجاج بالسفارة التونسية في باريس بتاريخ 03 جويلية 1956م، وردت الحكومة التونسية على هذا الاحتجاج بالرفض باعتبار أن هذه الحصة تتماشى مع موقف الحكومة التونسية والرأي العام التونسي فيما يحض القضية الجزائرية. ينظر جريدة الصباح، المرجع السابق، ع 1393، 05 جويلية 1956م، إذاعة صوت الجزائر الحرة، ص ص 01، 02. وجريدة العمل، المرجع السابق، ع 217، 05 جويلية 1956م، حصة الجزائر، ص 02.
- 17- الحبيبة بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، الحفاظ على كرامة الشعب فوق كل اعتبار، ص 169 - 178.
- 18- ريني كوتي: ولد بمدينة لوهافر الفرنسية في 20 مارس 1882، هو رجل دولة فرنسي تولى رئاسة الجمهورية من 16 جانفي 1954 إلى 08 جانفي 1959، وهو الرئيس الثاني والأخير للجمهورية الرابعة، عرفت فترة حكمه العديد من الإضرابات والهزات السياسية من أبرزها هزيمة فرنسا في حرب الهند الصينية، كما أدى اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية وانتشارها المستمر على الصعيد الداخلي والخارجي، إلى السقوط المتعاقب للحكومات الفرنسية أخرى حكومة بيار بفيلمين في 28 مايو 1958، رفض كوتي الاستقالة وكلف الجنرال ديغول بمهمة تشكيل الحكومة، وفي 08 جانفي 1959 تنازل عن منصبه كرئيس للجمهورية لديغول والذي أعلن بدوره عن تأسيس الجمهورية الفرنسية الخامسة، وتوفي كوتي في مدينة لوهافر 22 نوفمبر 1962. www.elysee.fr
- 19- جريدة العمل، المرجع السابق، ع 219، 07 جويلية 1956م.
- 20- عبد الله مقلاتي، الثورة الجزائرية والمغرب العربي، موسوعة تاريخ الثورة الجزائرية، ج 6، شمس الزيبان للنشر والتوزيع، 2013، ص 121.
- 21- نفسه، ص 125.

- 22- عبد الرحمن كيوان: ولد عام 1925 بالجزائر العاصمة، تمكن من مواصلة تعليمه الثانوي ودخل كلية الحقوق بجامعة الجزائر، اقتحم مجال النشاط السياسي من خلال ترأسه أمانة جمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا، وقد نصبته حركة الانتصار.ح.د. منسقا بين الفروع الجامعية في الداخل والخارج. اشتغل محاميا وكان يتولى قضايا الدفاع عن مناضلي الحركة، كما كلف بمصلحة الاعلام والصحافة، ترشح للانتخابات التشريعية وانتخب نائبا لرئيس بلدية الجزائر العاصمة جاك شوفالي سنة 1953، أعتقل إثر اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية وأفرج عنه في مارس 1955، اختلف مع بن خدة وطالب بمبدأ قبول الاستقلال الذاتي، وكان آخر المركزين التحاقا بصوف جبهة التحرير الوطني أين كلفه عيان بالالتحاق بالوفد الخارجي حيث أرسل في عدة بعثات دبلوماسية إلى أمريكا اللاتينية والشرق الأوسط، ثم عين رئيسا لبعثة جبهة التحرير الوطني في الشرق الأقصى، ثم ممثلا للحكومة المؤقتة في الصين الشعبية. بعد الاستقلال ابتعد عن الساحة السياسية، وألف عدة كتب وثنائية منها: "المنابع المباشرة لثورة أول نوفمبر"، "لحظة الحركة الوطنية"، "بداية دبلوماسية ثورة التحرير الوطنية". محمد عباس، رواد الوطنية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 132. وعبد الله مقلاتي، قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية، ط1، وزارة الثقافة، الجزائر، 2008، ص ص439-440.
- 23- جريدة الصباح، المرجع السابق، أحداث الاجتماع بين الرئيس الحبيب بورقيبة بوفد جبهة التحرير الوطني، ع 1453، 14 سبتمبر 1956م.
- 24- نفسه، ع 1459، اجتماع بورقيبة برئيس الحكومة الفرنسية غي مولي، 21 سبتمبر 1956.
- 25- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، ج11، المصدر السابق، مؤتمر تونس، 19 أكتوبر 1956، ص ص 23-28.
- 26- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، ج11، مؤتمر تونس، 19 أكتوبر 1956، ص ص 23-28.
- 27- جريدة العمل، المرجع السابق، تصريح وزير الأخبار المغربي، ع 309، 22 أكتوبر 1956.
- 28- محمد المصمودي: سياسي ورجل دولة تونسي من مواليد منطقة الساحل في مدينة المهدية في 25 ماي 1925، تلقى تعليمه في المرحلة الأولى بالمعهد الصادقي بتونس، ثم توجه لمواصلة دراسته في فرنسا، وفي سنة 1954 عين وزيرا للدولة في حكومة الطاهر بن عمار، وفي سنة 1956 كلف بوزارة الاقتصاد الوطني، وبعد حصول تونس على استقلالها انضم المصمودي إلى الديوان السياسي للحزب الدستوري الجديد، كما تولى عدة مناصب في الحكومة التونسية وأعيد عن الحكم سنة 1965 بسبب انتقاده للحكم الفري لبورقيبة. عادل بن يوسف، النخبة العصرية التونسية - طلبة الجامعات الفرنسية (1880 - 1956)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، 2006، ص 147.
- 29- الطيب سليم: ولد في تونس العاصمة في 19 جانفي 1914، وكان له دور بارز في جمع كلمة التونسيين حول الثورة ضد المحتل الفرنسي وهذا ما عرضه للاعتقال مرة أخرى، وأفرج عنه في ديسمبر 1942 من طرف الجنرال (استيفا - ESTIVA) بتدخل من الملك المنصف باي، واصل الطيب سليم نضاله متقلبا بين مختلف العواصم الأوربية حتى سنة 1946 أين استقر بالقاهرة بدعوة من الزعيم الحبيب بورقيبة، أين سعى رفقة رواد الحركات التحريرية المغاربية إلى تأسيس مكتب المغرب العربي يوم 15 فيفري 1957، كما أشرف المنجي سليم على فتحت عدة فروع لمكتب المغرب العربي في برين وباريس، كما أشرف على إصدار الصحف والنشريات الناطقة عنها باللغتين الألمانية والفرنسية، وبعد الاستقلال كلف بالعديد من المهم الدبلوماسية. عادل بن يوسف، النخبة العصرية التونسية - طلبة الجامعات الفرنسية (1880 - 1956)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، 2006، ص ص 122 - 124.
- 30- جريدة العمل، المرجع السابق، اختطاف الوفد الجزائري، ع 311، 23 أكتوبر 1956م.
- 31- نفسه، البلاغ التونسي المغربي، ع 34، 24 أكتوبر 1956م.
- 32- نفسه، تصريح احمد فرانسيس لجريدة العمل، ع 556، 07 أوت 1957م.
- 33- عبد الله مقلاتي، المرجع السابق، ص ص 79، 80.
- 34- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، الأمم المتحدة رسالة كبرى، 16 نوفمبر 1956م، ص 112.
- 35- جريدة الصباح، المرجع السابق، خطاب الرئيس الحبيب بورقيبة للأمم المتحدة، ع 1513، 23 نوفمبر 1956م.
- 36- جريدة العمل، المرجع السابق، في سبيل تعاون دولي، ع 373، 04 جانفي 1957م.
- 37- المنجي سليم: ولد بتونس في 15 سبتمبر 1908م، وانخرط مبكرا في النشاط الحزبي الدستوري، تولى عدة حقائب وزارية في حكومتي الحبيب بورقيبة والطاهر بن عمار، كما عين مندوبا لتونس لدى الأمم المتحدة وسفيرا بواشنطن، وقد تم انتخابه في سبتمبر 1961م رئيسا للجمعية العامة للأمم المتحدة، أين كان له دور مهم في دعم وتدويل القضية الجزائرية، ثم عاد إلى تونس أين تولى عدة مسؤوليات حزبية وحكومية، إلى أن توفي سنة 1969م. للمزيد ينظر حبيب حسن اللولب، المرجع السابق، ص ص 331، 332.
- 38- جريدة الصباح، المرجع السابق، لائحة المبادرة الإفريقية الآسيوية، ع 1578، 07 فيفري 1957م.
- 39- جريدة العمل، المرجع السابق، نشاط البعثة التونسية في أروقة هيئة الأمم المتحدة، ع 497، 29 ماي 1957م.
- 40- جريدة العمل، المرجع السابق، مذكرة السفير التونسي إلى الأمين العام للأمم المتحدة، ع 731، 28 فيفري 1958م.
- 41- جريدة العمل، المرجع السابق، تصريحات وزير الخارجية الأمريكي، ع 217، 12 فيفري 1958م.
- 42- المنصف بن فرج، ملحمة النضال التونسي - الجزائري، دار المغرب للنشر، ط1، تونس، 2006، ص ص 141، 148.

- 43- محمد الميللي، مواقف جزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، الجزائر، 1984، ص ص 59-61.
- 44- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، ج12، ص 289.
- 45- جريدة الصباح، ع 1552، 08 جانفي 1957م.
- 46- الجدير بالذكر أن مفهوم دعم الثورة التحريرية على الصعيد الأممي والأفرو آسيوي قد اختلف بين الحبيب بورقيبة وغريمه صالح بن يوسف، فبينما كان الأخير في مؤتمر باندونغ يدافع عن الاستقلال التام لأقطار المغرب العربي، أعلنت جريدة لوموند الفرنسية في يوم 23 أبريل 1955 عن قبول بورقيبة لاتفاق مبدئي حول القضية التونسية، والذي كان بمثابة مسودة تم التوقيع على أساسها على اتفاقية الاستقلال الداخلي، وفور عودة صالح بن يوسف إلى تونس في 13 سبتمبر 1955 أعلن رفضه الصريح لهذه الاتفاقية، وهاجم الوفد التفاوضي التونسي الذي وقع بروتوكول هذه الاتفاقية وعلى رأسهم رئيس الحبيب بورقيبة، واعتبر بن يوسف أن هذه الاتفاقية مجرد مناورة استعمارية تهدف إلى تكريس نظام الحماية من خلال الإقرار للفرنسيين بالحقوق التي اغتصبوها، ومنح فرنسا المزيد من الوقت من أجل التقاط أنفاسها وتعبئة الجهود العسكرية لقمع ثورة التحرير في الجزائر، وكان هذا التوجه يمثل بداية لتأسيس تيار المعارضة اليوسفية. للاطلاع أكثر على الموضوع ينظر: محمد عبد الكافي، رحلة عبر الكفاح الوطني، ط1، دار الغرب الإسلامي، تونس، 2012، ص ص 149، 150. منصف الشابي، صالح بن يوسف حياة كفاح، دار نقوش عربية، تونس، دبت، ص 181. علي بن عامر، سيرة صالح بن يوسف، ع15، سلسلة أطروحات، تونس، 1989، ص 15. الهادي بكوش، إضاءات على الاستعمار والمقاومة في تونس والمغرب الكبير، م و ف م، الجزائر 2011، ص ص 174، 175.
- 47- جريدة العمل، مقترحات تونسية للمؤتمر الإفريقي الآسيوي، ع 689، 09 جانفي 1958م.
- 48- نفسه، ع 1408، 03 ماي 1960م.
- 49- عبد الله مقلاتي، المرجع السابق، ص ص 125، 126.
- 50- الحبيب بورقيبة، خطب الرئيس الحبيب بورقيبة، المصدر السابق، الدولة التونسية والسلم في العالم، 05 مارس 1957م، ص 60.
- 51- جريدة العمل، المرجع السابق، ع 1579، 17 نوفمبر 1960م.
- 52- عبد الله مقلاتي، المرجع السابق، المرجع السابق، ص 80.
- 53- الباهي لدغم: ولد بحي باب الأوقاس بالعاصمة التونسية يوم 13 جانفي 1913، باشر نشاطه السياسي منذ سن الشباب بمدرسة الصادقية حيث قاد العديد من التظاهرات الطلابية المناهضة لسلطات الحماية الفرنسية، وفي عام 1934 انخرط الباهي لدغم في سلك الوظيفة العمومية بصفة كاتب بوزارة الداخلية، وفي مارس 1936 انظم الباهي لدغم لتكوين الحزب الدستوري الجديد رفقة نخبة من رواد حركة الوطنية التونسية، وبعد إلقاء القبض على قادة الحزب في أحداث 09 أبريل 1938 تزعم الباهي لدغم حركة المقاومة السرية لكن ألقى القبض عليه في 11 ماي 1938 وحكم عليه بالسجن لمدة 15 سنة مع الأشغال الشاقة، وفي سنة 1940 تم نقله إلى سجن الحراش بالجزائر، عاد الباهي لدغم إلى تونس وكان من أهم المساهمين في مؤتمر ليلة القدر المنعقد في 23 أوت 1943، وبعد تكوين وزارة محمد الشنقيط تم تعيين الباهي لدغم مستشارا لدى رئاسة الحكومة للإشراف على ملف المفاوضات مع الحكومة الفرنسية لمنح تونس الاستقلال الداخلي، وبعد فشل المفاوضات كلفه الحبيب بورقيبة بالتحويل إلى نيويورك سنة 1952 من أجل الإشراف على ملف الدفاع عن القضية التونسية في جدول أعمال الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة، وتواصل نشاطه في نيويورك إلى سنة 1955، وفي 14 جانفي 1956 تم تعيينه نائبا للوزير الأول الطاهر بن عمار، وفي 07 نوفمبر 1969 تم تعيين الباهي لدغم وزيرا أولا إلى أن تمت إقالته من منصبه سنة 1970. شهادة مصطفى بن عطية في إذاعة شمس التونسية - فقرة في البال 11- جويلية 2020.
- 54- أحمد يازيد: من مواليد سنة 1923م بالبلدية، ناضل في حزب الشعب منذ عام 1942م وفي حركة الانتصار والتي تولى فيها مسؤوليات عليا، أتم دراسته الثانوية بالبلدية ودرسته العليا بباريس أين تحصل على شهادة الليسانس في الحقوق، وتولى في باريس رئاسة جمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا، ومسؤولية التنسيق الطلابي مع حركة الانتصار. ج.د، ثم عين رئيسا لفدرالية حركة الانتصار. ج.د بفرنسا، وبعد اندلاع الثورة أقتعه أعضاء الوف الخارجي بالانضمام إلى الصفوف جبهة التحرير الوطني، أين تولى عدة مسؤوليات دبلوماسية، حيث عين موفدا إلى مؤتمر باندونغ، ثم رئيسا لمكتب جبهة التحرير الوطني بنيويورك، ثم وزيرا للإعلام في الحكومة الجزائرية المؤقتة، وقف أثناء أزمة صيف 1962م إلى جانب الشرعية، وحاول التوفيق بين الحكومة المؤقتة ومجموعة تلمسان، وتولى بعد الاستقلال عدة مسؤوليات بداية بعضويته في الجمعية التأسيسية 1962-1965، ثم سفيرا ببيروت 1956-1975، ثم مديرا للمعهد الدراسات الإستراتيجية 1990، وتوفي رحمه الله يوم 31 أكتوبر 2003. عبد الله مقلاتي، قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية، ط1، وزارة الثقافة، الجزائر، 2008، ص ص 546 - 548.
- 55- عبد الله مقلاتي وصالح لميش، تونس والثورة التحريرية الجزائرية، شمس الزيبان للنشر والتوزيع، 2013م، ص ص 197، 198.
- 56- علي زغدود، شهادات العقيد محمود الشريف، متيجة للطباعة، الجزائر، 2010، ص ص 56، 57.
- 57- محمد لجاوي، حقائق عن الثورة الجزائرية، ط1، درا الفكر الحر، 1971م، ص ص 111، 112.

القضية الجزائرية في ملتقى الدول الإفريقية بأكرا (أفريل 1958) من خلال جريدة الصباح التونسية

The Algerian issue at the African Countries Forum in Accra, (April 1958) Through the Tunisian newspaper Al-Sabah

عبد الله موساوي* / د/ موسى لوصيف

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2

مخبر الانتماء: الدراسات التاريخية والفلسفية

mloucif9@gmail.com

abdallah.moussaoui@univ-constantine2.dz

تاريخ القبول: 2021/01/07

تاريخ الإرسال: 2020/09/30

الملخص:

ادرك قادة الثورة الجزائرية إن إخراج المستعمر الفرنسي بالعمل المسلح لن يكون وحده كافيا، بل لابد من ان يرافقه عمل دبلوماسي يُعرّف بالقضية الجزائرية في المحافل الإقليمية والدولية، وتجسيد للأهداف الخارجية التي أقرها بيان أول نوفمبر 1954، سعى قادة جبهة التحرير الوطني منذ بداية الثورة التحريرية 1954 وبمساعدة الحلفاء الطبيعيين من الدول المغاربية والإفريقية العمل على تفعيل العمل الدبلوماسي كحتمية تقتضيها المرحلة الراهنة آنذاك، تسير جنبا إلى جنب مع الكفاح المسلح، والتي تجلت في العديد من المناسبات الإقليمية والدولية على غرار "مؤتمر أكرا" أفريل 1958، بدليل ما لمسناه بشكل خاص في الأرشيف الصحفي المغاربي آنذاك، على غرار جريدة الصباح التونسية.

الكلمات المفتاحية: الجزائر؛ الاستعمار الفرنسي؛ أكرا؛ جريدة الصباح؛ المغرب العربي.

Abstract:

The leaders of the Algerian revolution realized that the removal of the French colonizer by armed action would not be sufficient alone, but rather must be accompanied by a diplomatic action known as the Algerian issue in regional and international forums, and embodiment of the external goals approved by the statement of the first of November 1954, the leaders of the National Liberation Front sought since the beginning of the liberation revolution, With the help of natural allies from the Maghreb and African countries, to activate diplomatic work as an imperative required by the current stage at the time, It goes hand in hand with the armed struggle, which manifested itself in many regional and international events, such as the Accra Conference, April 1958, as evidenced by what we particularly felt in the Maghreb press archive at the time, similar to the Tunisian newspaper Al-Sabah.

key words: Algeria; French Colonialism; Accra; newspaper Al-Sabah; Maghreb.

مقدمة:

نظرا لتزايد الهيمنة الاستعمارية على إفريقيا، سعت دول هذه الأخيرة لعقد عدة مؤتمرات للتخلص من الاستعمار بجميع أشكاله، فبعد النجاح الذي حققته القضية الجزائرية في مؤتمر القاهرة - المنعقد بين 26

* المؤلف المرسل.

ديسمبر 1957 إلى أول جانفي 1958- بالاعتراف بجبهة التحرير الوطني ممثل دائم على مستوى المؤتمرات الإفريقية، وتتويج 30 مارس من كل عام يوم خاص بمؤازرة الكفاح الجزائري، تلاقى حكومات الدول الإفريقية المستقلة من جديد في أكرا بغانا، التي تعد محطة بارزة من محطات التضامن الإفريقي.

تكمن أهمية هذا الموضوع في كونه يسلط الضوء على واحد من أبرز مؤتمرات القارة الإفريقية التي تفاعلت مع القضية الجزائرية إبان الثورة التحريرية، كما وتهدف هذه الدراسة إلى إلمام اللثام عن واحد من أبرز المؤتمرات الإفريقية التي شهدت لأول مرة طرح القضية الجزائرية أمام الدول المستقلة آنذاك (أفريل 1958)، وذلك انطلاقا من أهم مصدر تاريخي رافق أحداث الثورة الجزائرية وتفاعل معها، والحديث هنا عن جريدة الصباح التونسية، المعروفة باستقلاليتها ومواقفها السياسية الوطنية الجريئة، ولأن تنظيم هذا المؤتمر الإفريقي جاء في فترة حساسة من مسار الثورة الجزائرية.

حاولنا ما أمكن في هذه الدراسة أن نسلط الضوء عن مدى حضور القضية الجزائرية في مؤتمر أكرا الأول أفريل 1958، وذلك بإبراز المواقف الإفريقية المختلفة من الثورة الجزائرية، وكذا المساهمة المغربية وبالأخص التونسية ودورها في كسب التأييد لصالح القضية الجزائرية على الصعيد الإفريقي عبر محطة أكرا 1958، مع تسليط الضوء أيضا على حضور الدبلوماسية الجزائرية بقيادة جبهة التحرير الوطني من أجل تفعيل التضامن الإفريقي، مع الإشارة أيضا إلى أهم المواقف المختلفة المساندة والمنددة والناقدة للقرارات التي خرج بها المؤتمر لصالح القضية الجزائرية.

أولا: جريدة الصباح: النشأة والتطور

وهي صحيفة سياسية إخبارية يومية أصدرها السيد الحبيب شيخ روحه في الفاتح من فيفري سنة 1951 في جو سياسي متشعب¹، ظهرت في 6 صفحات، وسرعان ما ارتفع العدد إلى ثمان صفحات، فجريدة الصباح كانت صباحا جديدا لم يتعوده قراء الصحف العربية، فأخرجها كان عصريا وجذابا²، حيث ظهرت في حلة قشبية مزدانة بالصور، وطبعت عناوينها باللون الأحمر، وهو ما لم يتعود عليه قراء الجرائد الأخرى على غرار "الزهرة" و"النهضة" اللتين تظهران مجلدتان بالسواد³.

يتحدث الحبيب الشطي⁴ -الذي يعد من أبرز مؤسسي جريدة الصباح آنذاك- عن بداياتها فيذكر: "وقد توليت مع الهادي العبيدي⁵ تنظيم الصحيفة إداريا، أما الحبيب شيخ روحه⁶ فهو ممول فقط، ولم يعتن بالأمر الإداري والفني لها، فصنفتها تبعا للطريقة العصرية، فكونا مراسلين في فرنسا وإنجلترا ونيويورك، وقمنا بتنظيم ممتاز في المحتوى، إذ كانت لنا صفحات مختصة كالصفحة الثقافية، وصفحة والرياضة، وصفحة الفن والاقتصاد، وصفحة القضاء التي كان يشرف عليها كل من الأستاذ محمود شمام ومحمود الباجي"⁷.

1. أسباب صدور جريدة الصباح؟

اعتبرها القراء تحولا صحفيا مهما للغاية، جاء نتاجا لمشاورات تمت بين المسؤولين عن الديوان السياسي وعدد من رجال الصحافة والمناضلين الذين اعتبروا وجود جريدة يومية في الفترة التي بدأ فيها الحزب الحر الدستوري الجديد استعداداته لدخول مرحلة حاسمة لإعداد الشعب لخوض المعركة والدفاع عن إرادته المسلوبة⁸، في ظروف تقتضي الحزم واليقظة والإقدام على قدر ما تقتضي التحرر والحيطة وإصابة التقدير⁹، ومن المهم أيضا القول ان ولادة جريدة الصباح وانتشارها الكبير قد أخذت دور البديل أو

المنافس للصحف الحزبية والصحف الأجنبية فاسم جريدة الصباح له العديد من الدلالات والرموز، فالاسم اقترن بتاريخ الحركة الوطنية وبنوعية محددة من المضمون¹⁰.

2. البعد المغاربي في اهتمامات جريدة الصباح:

ابتداء من العدد 1573 بتاريخ 01 فيفري 1957 اختارت الصباح لنفسها تسمية جريدة "المغرب العربي" - لسان القومية والحركات التحررية بشمال إفريقيا- عندما احتقلت بالذكرى السادسة لتأسيسها، حيث أوردت تقول: "يدشن "الصباح" عامه الجديد وهو مشبع بالأمل الوطني ومطمئن للمستقبل الموعود مرتاح لخصال شعب المغرب العربي العنيد في الدفاع عن حقه في الحياة ويعزز امله في انتصار الحق في النهاية هذه الشواهد على البطولة التي يقدمها كل يوم الشعب الجزائري المكافح في استبسال وصبر وجلد"¹¹.

فبعد الفاتح من فيفري 1957، أصبحت لقضايا التحرر في المغرب العربي مكانة هامة في جريدة الصباح، وهو ما نستشفه من خلال كلمتها إلى القراء "يبرز "الصباح" اليوم وقد طوى من السنين سنا، واستعد لاستقبالها سابعا مجتهدا ليكون دائما وعاء الاخبار الجامع وصفحة وجه العالم، التي تقدم للقارئ مع كل مطلع شمس، وبالنظر إلى الطريق الممتدة أمامه فيرى في آخرها الأمل الوضاء يدعو الى مواصلة السير رغم العقبات والصعوبات نحو الغاية التي استهدفها وهي أن يرى شمال إفريقيا بأسرها تحقق اتحادها بعد تحرير جزائرها بالاسلة، وتخليص طرفيها من رواسب الاستعمار"¹².

وفي هذا المعنى تقريبا نستشف رسالتها من خلال ندائها الموجه إلى قراءها في المغرب العربي ومنظماته، حيث كتبت تقول: "والصباح هي الجريدة الوحيدة بهذا الوطن المفدى للمغرب العربي ولسانه الناطق وسيفه، فلا يخلو عدد من أعدادها في كل يوم من مقال أو سائحة أو آراء أو نشرة أو ترجمة فصل أو بحث ليس فيه فائدة لهذا الشمال وقضاياه القومية، حتى يطلع قراؤها والمنظمات الدولية والحكومات بالشمال والزعماء وقادة الحركات والأحزاب على ما تكتبه الصحف الفرنسية على تباين آرائهم ومذاهبهم، والعالمية على اختلاف لغاتها وما يدور في المجتمعات الدولية ومنظماتها"¹³، أما عن رسالتها المنوطة بها تجاه المغرب العربي الكبير فهي ثقيلة ثقل مشاكل بلدانه، "فحماية استقلال تونس وشقيقتها المغرب وحرب اختها الجزائر المجاهدة تتطلب المزيد في الدعاية والدفاع والكفاح ومواصلة الجهاد باستمرار حتى تتحقق الأهداف التي تصبو إليها وهي وحدة مغربنا وحدة شاملة وتحريره تحريراً كاملاً"¹⁴.

لقد ساهمت جريدة الصباح بشكل واسع في بلورة الوعي المغاربي بين شعبي تونس والجزائر، بل وراحت تغطي ما كان يدعو له الأمين العام للحزب الحر الدستوري صالح بن يوسف صاحب فكرة مغربة النضال التحرري بالمنطقة¹⁵، وهي الرسالة التي دأبت جريدة الصباح عليها، بدأ بالتعريف بالثورة الجزائرية ونضال أبناءها على جميع الجبهات السياسية والعسكرية والدبلوماسية، هذه الأخيرة تجلت في العديد من المناسبات الإقليمية والدولية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر المؤتمر التي أقيم بالعاصمة الغانية "أكرا" في أبريل 1958، كيف نشأت وتطورت فكرة المؤتمر؟

ثانيا: ملتقى الدول الإفريقية بأكرا أبريل 1958

1. فكرة المؤتمر:

جاءت فكرة انعقاد مؤتمر الدول الإفريقية المستقلة في العاصمة الغانية أكرا لتنتهي الفكرة القائلة بالفصل بين إفريقيا العربية وإفريقيا السوداء، وأيضا لتسقط فكرة الصحراء كمنطقة عازلة بين شمال

القارة الإفريقية وجنوبها، وبذلك وصلت الوحدة الإفريقية الى تحديد مفهومها وهو ضرورة الوحدة بين أطار القارة الإفريقية¹⁶.

تحدثت جريدة الصباح بركن "تحقيقات الصباح"، عن فكرة المؤتمر وكيف نشأ¹⁷، فكتبت تقول: "نشأت فكرة ندوة أكرأ أثناء الاحتفالات باستقلال غانا في مارس 1957 وضرب لها موعد مرة أولى في صيف 1957 ثم مرة ثانية في خريف السنة الماضية، وها هي ستعقد هذه الأيام بعد أن مضى أكثر من سنة على ميلاد فكرتها"¹⁸.

هذا وقد علق الملاحظون أن هذا المؤتمر يستند في روحه ومنهاجه إلى مؤتمر باندونغ الذي عقد باندونيسيا¹⁹، لكن خلاف لهذه التعاليق نعتبر ان الاقطار الإفريقية قد تطورت منذ 1955، والعديد منها استقل من نير الاستعمار، وهذا ما زاد من أهمية المؤتمر.

2. تحضيرات ما قبل المؤتمر:

تجدر الإشارة أنه قبيل انعقاد المؤتمر عملت البلدان المغاربية على الاستعداد الكافي له، وذلك محاولة منهم توحيد الجهود للخروج بموقف مشترك أثناء المؤتمر، وهو ما نستشفه من خلال الزيارات المتبادلة بين الدول المغاربية من جهة، وبينها وبين الجمهورية العربية المتحدة من جهة أخرى، حيث حل بتونس الوزير المغربي المفوض ومدير قسم إفريقيا السيد المهدي زنتار²⁰، سفر الصادق المقدم كاتب الدولة للشؤون الخارجية إلى مصر للاجتماع بالسيد محمود فوزي²¹ وزير الخارجية بالجمهورية العربية، هذا وأفادت جريدة الصباح بخصوص الزيارات المتبادلة أنها كانت من أجل "الاتفاق على وحدة العمل في خصوص غاية هذا المؤتمر وجدول أعماله والروح الذي ينبغي أن يسوده"²².

وبمعنى أدق هدفت تلك الزيارات إلى إجراء محادثات مسبقة تتعلق بالسياسة المشتركة التي ستسلكها الدول العربية بمؤتمر أكرأ²³، فقبل التطرق إلى المساعي المغاربية، يا ترى كيف كانت المواقف الإفريقية من القضية الجزائرية؟

ثالثا: أشغال المؤتمر

1. القضية الجزائرية في اهتمامات الأفارقة: بين الدعم والحياد

افتتحت دول إفريقيا المستقلة الثمانية: مصر والحبشة وغانا وليبيريا وتونس والمغرب وليبيا والسودان مؤتمرها الأول في أكرأ عاصمة غانا، بتاريخ 15 أبريل 1958، حيث اشتمل جدول أعمال هذا المؤتمر على تبادل وجهات النظر حول السياسة الخارجية الخاصة بالقارة الإفريقية، ومصير البلدان التي لم تحصل على استقلالها خاصة القضية الجزائرية²⁴، تجدر الإشارة أن الذي أعطى لهذه الندوة أهميتها هو تلكم الشخصيات التي ستحضرها لعل ابرزهم الرؤساء جمال عبد الناصر والحبيب بورقيبة ورئيس جمهورية غانا السيد "نكرومة"، والأهم من ذلك هو حضور الوفد الجزائري الممثل في السيد محمد الصديق بن يحي العضو في المجلس القومي للثورة الجزائرية، والسيد محمد يزيد ممثل الجزائر بنويورك، وقد صرح هذا الأخير "أنه ورفيقه سيحضران المؤتمر كمستشارين للوفد التونسي"²⁵.

على الصعيد الإفريقي يعد الرئيس الغاني نكرومة، من القادة الذين تبنا مبدأ دعم حركات التحرر وأحد الأعضاء الفاعلين في دعم نضال الدول الإفريقية لنيل استقلالها، والذي قدر له أن يلعب دورا فاعلا في معركة تحرير إفريقيا²⁶، بدليل ما قام به في هذا المؤتمر، حيث تعاطفا تجاه قضايا الاستعمار في إفريقيا، و القضية الجزائرية على الخصوص، بدليل أنه اقترح في الجلسة الافتتاحية للندوة أن يقع الاستماع إلى الوفد الجزائري خلال درس المشكلة الجزائرية²⁷.

كما استغل "نكرومة" كلمته أثناء المؤتمر للحديث عن القضية الجزائرية، وانعكاسات الحرب في الجزائر وتأثيرها على دول الجوار خاصة تونس والمغرب، وهو ما نستشفه من خلال جريدة الصباح التي أوردت على لسان نكرومة قائلة: "لا يمكن كبت جماح قوة القومية الإفريقية إلا بتدخل مسلح كما تثبت ذلك القضية الجزائرية، وقد أصبحت سيادة تونس والمغرب مشكوكا فيها من جراء تلك الحرب الضروس"²⁸، الجدير بالذكر هو أن الموقف الذي اتخذته نكرومة عزز من إظهار مدى عدالة القضية الجزائرية، فهل طغى هذا الموقف على جميع الدول الإفريقية في المؤتمر؟ أم أن هناك دولا أخرى ترى غير ذلك؟

الحق أنه؛ بالرغم من وضوح جل المواقف الإفريقية بخصوص إدانة الاستعمار، إلا أن الدورة عرفت مواقف متحفظة من بعض الدول الإفريقية على غرار ليبيريا التي قدمت تحفظات بخصوص اللائحة الخاصة بالقضية الجزائرية، محاولة أن تتلافى على الأقل أن يتخذ المؤتمر موقفا باتا بخصوص الجزائر²⁹، ففي الوقت الذي اجمع فيه كل الخطباء بخصوص التنديد بالاستعمار، ذهب رئيس حكومة ليبيريا السيد "توبمان" نحو توخي الاعتدال على التنديد الشديد بكل أشكال الاستعمار بإفريقيا³⁰، فبين مساند للقضية الجزائرية وبين محايد، فيا ترى كيف ستكون المواقف المغاربية في الندوة؟

2. القضية الجزائرية في اهتمامات الوفد المغربي بأكرا:

لم يكن التفاعل المغربي مع القضية الجزائرية وليد مؤتمر أكرا 1958، بل يعود دعم حركتي التحرر التونسية والمغربية لجبهة التحرير الوطني لمؤتمر باندونغ سنة 1955، فالتأييد اللأمشروط لممثلي الحزب الدستوري الجديد بقيادة الصالح بن يوسف، وحزب الاستقلال بقيادة علال الفاسي كانت من أهم العناصر التي مكنت جبهة التحرير الوطني آنذاك من القيام بالمهمة الدبلوماسية خلال الفترة الصعبة لسنة 1955، فهذا الدعم المغربي كان له الأثر الكبير في كسب الرأي العام الإفرو.أسيوي لصالح القضية الجزائرية.

وتواصلت مسيرة الدعم على المستوى الإفريقي، وهذه المرة بأكرا الغانية 1958، حيث أجمعت كل الوفود المغاربية على التنديد بالاستعمار الفرنسي، والحرب المسلطة على الجزائريين، فالوفد الليبي طالب من الوفود الحاضرة في المؤتمر باتخاذ موقف واضح ضد سياسة الإبادة والتعذيب والتقتيل التي ترتكبها فرنسا بالجزائر، كما تعرض وزير الخارجية المغربي أثناء كلمته للقضية الجزائرية قائلا: "إن القضية الجزائرية هي جزء من حياتنا اليومية، وإن الحرب في الجزائر تشكل العرقلة الرئيسية التي تعارض استقلالنا"، منوها بجهود الملك محمد الخامس لمساندة الشعب الجزائري في كفاحه ضد الاستعمار³¹.

إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا بأن الدبلوماسية التونسية استغلت فرصة مؤتمر أكرا لتأكيد الموقف الرسمي والشعبي التونسي المتضامن مع الثورة الجزائرية، فكان الطرف مواليا لتحسيس الرأي العام الفرنسي والعالمي بضرورة إيجاد حل سلمي للقضية الجزائرية³²، وهو نلمسه من خلال الندوة الصحفية التي عقدها الدكتور الصادق المقدم في أكرا بحضور الوفد الجزائري، تعرض فيها إلى القضية الجزائرية، حيث قال: "إنه يتعين على الدول الإفريقية أن تقدم مساعدة كاملة إلى الشعب الجزائري في كفاحه من أجل الاستقلال"³³.

فتونس التي تحملت الضغوطات وعبء الدعم المتعدد الأوجه الموجه للجزائر ترفع صوتها أمام الدول الإفريقية³⁴، على لسان ممثلها في مؤتمر أكرا السيد الصادق المقدم كاتب الدولة للشؤون الخارجية التونسية، الذي استغل سانحة المؤتمر ليعلن دعم تونس المستمر للقضية الجزائرية، ويفضح ما أسماه التعتن الفرنسي قائلا: "إن وفدي يرى لزما عليه عرض القضية الجزائرية عليكم"³⁵، مبرزا في خطابه وقوف تونس ضد كل التهديدات للتخلي عن القضية الجزائرية بدليل ما ورد في جريدة الصباح "فالبرغم

من إصرار الحكومة الفرنسية على متابعة الحرب في الجزائر، وبالرغم من تفاقم الحرب وامتدادها إلى بلادنا، فإن الحكومة التونسية سوف لن ترضخ للتهديد بل سنبذل كل ما بوسعنا لإرجاع السلم إلى ربوع الشمال الإفريقي، ولتحقيق ما يصبو إليه الشعب الجزائري من رغبات شرعية³⁶.

وأضاف مندوب تونس الصادق المقدم³⁷ بخصوص الواجب الذي يمليه الضمير الإنساني تجاه القضية الجزائرية أن وفد بلاده يرى أن "من واجبه بسط القضية الجزائرية على المؤتمر، ويسره أن يعبر لكم عن اعترافه بما أظهره المؤتمرون من تأييد ومساعدة هذه القضية بالذات، وسيكون هذا المؤتمر فرصة لضبط طرق العمل الكفيل بالإسراع في حل المشكلة الجزائرية³⁸.

وعقب انتهاء الندوة أكدت الوفود المغاربية عن ارتياحها لما توصلت إليه ندوة أكرا، حيث عبر السيد وزير الأشغال العمومية المغربية محمد الدويري³⁹ قائلا: "إن وفد بلادي مرتاح لحصول هذا التضامن وهاته الإرادة على التعاون التي عبرت عنهما الندوة التي أظهرت أن استقلال بلادنا لن يكون حقيقيا وكاملا إلا بتحرير الشعوب الإفريقية الأخرى التي ما زالت مستعمرة، هذا وقد شغلت حرب الجزائر من جهتها كامل وفودنا الذين عملوا على عدم إهمال أي وسيلة ترمي إلى التعجيل برجوع الأمن إلى ذلك الوطن لتحقيق استغلاله⁴⁰.

وفي هذا المعنى تقريبا صرح رئيس الوفد التونسي الدكتور الصادق المقدم قائلا: إننا تمكنا من تأكيد تضامنا مع الشعب الجزائري والإعلان عن حقه في الاستقلال وبصورة أخص قد عبرنا عن عزمنا على العمل لإعانة الشعب الجزائري في كفاحه التحريري وضبطنا مجموعة من الاقتراحات العملية والإيجابية لهذا الغرض"، كما وأكد الصادق المقدم أن نجاح الدورة يعد تكديبا قاطعا للذين يتوقعون حصول شقاق بين الوفود، فالدورة برهنت على أن استمرار الهيمنة الأجنبية بأية نقطة من القارة الإفريقية يشكل خطرا على استقلال وأمن كامل الدول الإفريقية الأخرى وهكذا⁴¹.

يتضح من خلال كلمة ممثلي الوفدين المغربي والتونسي مدى إدراك خطورة الوجود الفرنسي بالجزائر لا على الجزائريين فقط، بل وأيضا على تونس والمغرب المهددتان بالاستعمار مرة أخرى، أو بدرجة أقل ويلات الاعتداءات المتكررة على الحدود مع الجزائر، فما الاعتداءات على ساقية سيدي يوسف -وما خلفته من ضحايا من المدنيين التونسيين والجزائريين- إلا دليل على ذلك، لهذا نجد تأكيدا لطالما يتكرر على لسان جبهة التحرير الوطني، ومن طرف أيضا المسؤولين المغاربة والتونسيين بأن استقلال بلدان إفريقيا الشمالية استقلالا تاما مرهون باستقلال الجزائر، فالرئيس بورقيبة - منذ استقلال تونس في 1956- نراه كثيرا ما ألح على ذلك في خطاباته المتعددة بأنه لا يمكن استتباب الأمن والمحافظة على استقلال تونس والمغرب إلا إذا استقلت الجزائر⁴²، وهو ما تؤكد رسالة الكاتب العام لمؤتمر أكرا إلى الرئيس بورقيبة، والذي يؤكد فيها تضامنه مع الجهود التي يبذلها هذا الأخير في سبل إيجاد حل سلمي للقضية الجزائرية⁴³.

وجب التذكير أنه بعد عودة الوفد التونسي إلى بلاده صرح كاتب الدولة للشؤون الخارجية السيد الصادق المقدم للصحفيين في تونس بأن القضية الجزائرية كانت هي القضية البارزة في هذا المؤتمر، وأخذت نصيبها الوافر من البحث والفحص، وانتهت أعمال المؤتمر باتخاذ قرارات عملية سيكون لها الأثر الطيب على القضية⁴⁴، وأضاف الصادق المقدم أن نهاية كفاح الجزائريين من أجل استقلال بلادهم أصبح الآن متوقعا، فالمساعدة الفعالة التي قدمتها ندوة أكرا يمكن أن تكون عنصرا حاسما للانتصار النهائي⁴⁵.

وفي جواب على سؤال بخصوص المقترحات التي تقدم بها الوفد التونسي ذكرت جريدة الصباح على لسان رئيس الوفد التونسي السيد الصادق المقدم بأنها تلخصت في نقطتين بارزتين:
« تأسيس لجنة دائمة خاصة بتتبع قضية الجزائر، تشترك فيها الدول الإفريقية وتساهم فيها جماعيا.
« تأليف بعثة لزيارة عواصم العالم لإطلاع الرأي العام العالمي والحكومات على حقيقة القضية الجزائرية وتطوراتها»⁴⁶.

3. الحضور الجزائري بأكرا: مساعي جزائرية لتفعيل الدور الإفريقي

أدركت قيادة الثورة ما للبعد الإفريقي والأسوي، من أهمية في دفع تعزيز القضية الجزائرية في إطار السعي إلى التدويل، وهو ما يتماشى نصا وروحا مع بيان أول نوفمبر، الذي أكد التدويل باعتباره هدفا خارجيا مكملا ومدعما للأهداف الداخلية، ولعل ما شجع الثورة على التركيز على التعاطي مع الفضاء الإفريقي هو تقاطعها في كثير من دوله التي كان خاضعة للاحتلال الغربي⁴⁷، والسؤال المطروح هنا لماذا هذا التأخر في الاهتمام بالدعم الإفريقي إلى غاية سنة 1958؟

يعود عدم اهتمام جبهة التحرير الوطني إبان الثورة التحريرية بالعمل الدبلوماسي في إفريقيا خلال بداية الثورة إلى خضوع معظم دولها للاستعمار، وهو ما جعل جبهة التحرير تركز اهتمامها على المغرب العربي والدول العربية⁴⁸، فإلى غاية انعقاد مؤتمر أكرا لم تكن هناك سوى ثماني دول إفريقية مستقلة، ومع ذلك لم يشأ قادة الثورة أن يضيعوا فرصة التواجد في هذا المحفل الإفريقي الهام، لإيصال القضية الجزائرية إلى ابعدها من محيطها المغاربي.

الجديد في هذا المؤتمر هو السماح للوفد الجزائري الحديث عن القضية الجزائرية أمام الدول الحاضرة، حيث تذكر الصباح أنه صدر بلاغ جاء فيه أن الندوة قررت الاستماع لممثلي جبهة التحرير الوطني الجزائرية خلال انعقاد جلستها العامة اليوم للتصديق على أنباء ومعلومات حول الحالة بالجزائر⁴⁹، التي كان كفاحها محور المداولات في هذا المؤتمر التاريخي⁵⁰.

ولعل الموقف الإيجابي والمشهود من الثورة الجزائرية، يعزي إلى الجهود التي بذلها محمد يزيد في الشرح والإقناع، فألقى كلمة وضح فيها الهدف من الحضور والمشاركة في هذه الندوة الإفريقية- قائلًا: "يتمثل الهدف الرئيسي لقدمنا إلى هنا في الحصول على تعزيز المساندة الدبلوماسية والسياسية والمعنوية التي تقدمها الدول الإفريقية المستقلة لفائدة القضية الجزائرية"⁵¹.

أما بخصوص العلاقات بين الجزائر وفرنسا فذكر السيد محمد يزيد قائلًا: "يتوقف مستقبل العلاقات الجزائرية مع فرنسا على الكيفية التي يقع بها التحصيل على الاستقلال، ونحن نعتقد فعلا أن كامل مستقبل فرنسا بإفريقيا يتوقف على الكيفية التي ستعالج بها فرنسا الحالة في الجزائر"⁵²، أما على المستوى الإفريقي فقد دعا ممثل الجزائر إلى ضرورة انتهاج سياسة إفريقية مشتركة لتحرير كامل القارة والتوحيد بين بلدانها⁵³.

الظاهر من خلال تدخل ممثل الجزائر السيد محمد يزيد هو لتحقيق عدة أهداف منها كسب الأفرقة، ودفعهم إلى مناصرة ودعم القضية الجزائرية بصورة أكبر، كما حاول أن يوضح البعد الإفريقي للثورة الجزائرية، بتأكيد على أن مستقبل القارة مرهون بإنهاء الاستعمار في الجزائر، وهو يبرز مدى أهمية نجاح الثورة الجزائرية في تحقيق أهدافها والتي ستؤثر لا محالة على مكانة الاستعمار الفرنسي في القارة الإفريقية⁵⁴، لهذا وجب تقديم دعم أكبر للقضية الجزائرية، لأنها أمل حركات التحرر في إفريقيا⁵⁵.

الجدير بالتنويه؛ أنه بعد كل تلك الاجتماعات والتصريحات، والنقاشات حول المقترحات المتعلقة بالقضية الجزائرية، خرجت الندوة بجملة القرارات، جاء في مجملها التأكيد على وجوب دعمه وموازرة الثورة الجزائرية والتأكيد على حق الشعب الجزائري في الاستقلال وتقرير المصير⁵⁶، إضافة إلى العديد من القرارات نجملها كالآتي:

- فتح مفاوضات حالاً مع جبهة التحرير الوطني قصد الوصول إلى تسوية نهائية وعادلة.
- دعوة كافة الدول المحبة للسلام للضغط على فرنسا لحثها العمل بالميثاق الأممي.
- طلب من كافة حلفاء فرنسا اجتناب إعانتها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة خلال قيامها بالعمليات العسكرية بالجزائر⁵⁷.
- ضرورة إرسال الدول الإفريقية إل مندوبيها في هيئة الأمم المتحدة تعليمات تنص على تبادل الاستشارات فيما بينهم دائماً وإعلام أعضاء الأمم المتحدة بواقع الحوادث في الجزائر، وطلب مساندتهم من أجل تسوية سياسية سلمية عادلة
- توصي الدول الإفريقية المستقلة بأن تتخذ إجراءات قد تكون لازمة لإنارة الرأي العام العالمي عن القضية الجزائرية بما فيها وسيلة تنظيم لجنة بأسرع ما يمكن، مهمتها زيارة عواصم العالم للحصول على مساندة الحكومات للقضية الجزائرية⁵⁸.

وبعد تلك القرارات الجريئة التي مست القضية الجزائرية في الصميم، وعرت السياسة الاستعمارية في الجزائر والقارة الإفريقية ككل، هل ستقف السلطات الاستعمارية الفرنسية موقف المتفرج، أم سيكون لها موقف واضح من الندوة الإفريقية بأكرا؟

رابعاً: المواقف المختلفة من القرارات الخاصة بالقضية الجزائرية

1. الموقف الفرنسي من الندوة:

ما لفت انتباهنا عند التعرف على الدول المشاركة في مؤتمر أكرا هو طغيان الدول العربية فيه، وهو ما يشكل حسناً ورقة رابحة لصالح القضية الجزائرية، هذا العامل بالذات الذي لم يغيب عن الصحف الفرنسية أيضاً التي توجست من الحضور العربي المؤثر بزعامة الرئيس القومي جمال عبد الناصر، وفي هذا الصدد بالذات كتبت جريدة الصباح نقلاً عن جريدة "كومبا" الباريسية التي ذكرت أن "اجتماع أكرا بالرغم من أنه انعقد بطلب من الرئيس نكرومة إلا أنه يجري تحت ظل جمال عبد الناصر بصفة خاصة وتحت سيطرة الأقطار العربية الخمسة التي تملك أغلبية الأصوات عندما يشرع في اتخاذ المقررات⁵⁹، إذن أمام هذه الأغلبية العربية المتعاطفة مع التيار الناصري وجبهة التحرير الوطني، تساءلت بعض الصحف الفرنسية الرجعية عن ما يمكن أن تفعله غانا والحبشة الصديقتين للغرب مثلاً؟"⁶⁰.

الظاهر أن؛ ما ذهبت إليه جريدة "كومبا" الأسبوعية بخصوص الدور المغلوب عليه لأصدقاء الغرب في مؤتمر أكرا، لم يكن في الواقع إلا مناورة سياسية من الفرنسيين الذين لم يجدوا ما يبررون به الأهمية الغير متوقعة من مؤتمر أكرا، فذهبوا إلى اتهام كل من تونس ومصر بالسيطرة على بقية الوفود ووضعهم أمام الأمر المقضي⁶¹.

الحق إن ما زاد قيمة للقرارات الصادرة عن ندوة أكرا بخصوص القضية الجزائرية، هي المواقف الفرنسية المناهضة لها، وهو ما نستشفه من خلال ما ذكرته وزارة الخارجية الفرنسية، التي عبرت عن دهشتها للقرارات أو بالأحرى اللوائح التي أصدرها المؤتمر عن الجزائر، كما ذكرت في بيانها أن هذه

اللوائح مستمدة كلها من وجهة نظر جبهة التحرير، وأنها تتعارض مع ميثاق الامم المتحدة لأنها تدخلت في شؤون داخلية لبلاد أجنبية⁶².

2. موقف جريدة الصباح التونسية:

حرى بالذكر أنه بالرغم من الاهتمام والثناء الذي أولته جريدة الصباح لمؤتمر أكرا، إلا أنها لم تتوانى في انتقاد بعض القرارات التي خرجت بها اللائحة الخاصة بالجزائر، على غرار البند الخاص دعوة كافة الدول المحبة للسلام للضغط على فرنسا من أجل العمل بميثاق الأمم المتحدة، معتبرة أن الاكتفاء بإصدار بالتوصيات لا يخدم القضية الجزائرية، فالدول الإفريقية على علم أن الاستعمار لا يقاوم بالتوصيات، خاصة إذا اعتبرنا أن جل الدول التي شاركت في المؤتمر كانت بالأمس القريب تحت نير الاستعمار.

كما طالبت جريدة الصباح الدول الإفريقية أن يكونوا عمليين أكثر بدلا من التنديد فقط ومطالبة الغير بالضغط على فرنسا، وهو ما نستشفه في ركن "ما رأيك" الذي علّق صاحبه قائلا: "أنهم بدلا من أن يطلبوا من أصدقاء فرنسا أن يضغطوا عليها، كان يجب عليهم البدء هم بالضغط على تلك الدول حتى تضغط هذه الدول على فرنسا، فهم يعرفون أن وسائل ضغطهم ليست شيئا تافها"⁶³.

وبخصوص الردود الفرنسية تجاه ندوة أكرا خلّصت جريدة الصباح أنه وبالرغم من اعتدال بعض المواقف المتخذة في المؤتمر إلا أن وزارة الخارجية الفرنسية لم تتوانى بالتنديد بالمساندة العربية والإفريقية للقضية الجزائرية، وهو ما يعني حسب "الصباح" أن الفرنسيين يصطدمهم الاعتدال كما يصدمهم التصلب الذي يقتضيه الحق، وخلصت إلى أنه "لا فائدة من المجاملة والاعتدال ما دام مفعولها واحد"⁶⁴.

بالرغم مما ذكرته الصباح من انتقاد بخصوص بعض البنود التي وردت في اللائحة الخاصة بالقضية الجزائرية، إلا إنها عادت وأكدت بأن تلك الملاحظات لا تغطي الجوانب الايجابية الكثيرة التي أظهرها المؤتمر بدأ بالأهمية الكبيرة التي أولاها المؤتمر للقضية الجزائرية عندما جعلوها في طليعة القضايا المسجلة في جدول الأعمال، فلم نستغرب من تصريحات الوفود العربية، ولم نستبعد أن تكون تصريحات ممثلي المغرب العربي منددة بالاستعمار ومتضامنة مع الكفاح الجزائري، ولكن الأهم من ذلك هو دخول الدول الإفريقية في صف المساندة للقضية الجزائرية⁶⁵، وذلك بإلحاحهم على ضرورة الوصول إلى حل عادل للقضية الجزائرية، يرضي مطالب الشعب الجزائري المتعطش للحرية.

من هذه الحقائق وكثير سواها اتضح لنا جليا أنه وبفضل مؤتمر أكرا أبريل 1958 أصبحت الثورة الجزائرية تعتمد اعتمادا كبيرا على تأييد ومساندة الأفرقة لها إلى جانب التأييد العربي، مستفيدة من التضامن الإفريقي الذي حققه المؤتمر، كما توضح لنا أيضا أن المساندة الإعلامية المقدمة من طرف جريدة الصباح التونسية لفائدة الثورة الجزائرية غير مقتصرة على نشر الأخبار بل تجسمت في تبني رغبات الحركات التحريرية والشعب الجزائري المناضل، وهو ما تبرزه أعمدة "الصباح" الذي أضحت مجالا لتبليغ صوت الثورة الجزائرية إلى العالم.

خاتمة: بناء على ما تقدم ذكره في هذا البحث استخلصنا مجموعة من النتائج نعرضها في النقاط الآتية:

✓ شهدت للقضية الجزائرية بندوة أكرا مساندة واسعة من طرف المشاركين، بدليل الخطابات التي ألقى أثناء انعقاد هذه الأخيرة، وجاء حرص الدول المشاركة تجاه القضية الجزائرية نابعا من كونها حركة تحريرية مفصلية للقضاء على الاستعمار بجموع القارة الإفريقية، وهي الرسالة التي لطالما تبنتها جبهة

التحرير الوطني في العديد من الفعاليات الدولية، وأكدت بمناسبة ندوة أكرأ على أن مستقبل القارة مرهون بإنهاء الاستعمار في الجزائر.

✓ أكسبت الجهود الدبلوماسية المغاربية آنذاك الثورة الجزائرية الدعم المادي والمعنوي على جميع المستويات، فتدويل القضية الجزائرية آنذاك من طرف حلفائها الطبيعيين بملتقى أكرأ 1958، أعتبر كأن أحسن رد على الادعاءات الفرنسية الاستعمارية القائلة بأن الثورة الجزائرية هي مجرد أحداث داخلية لا يحق لأحد التدخل فيها.

✓ الحق أن؛ هذا المؤتمر يشبه مؤتمر باندونغ في نقطة هامة وهو أنه يجسم رغبة الشعوب الإفريقية المستقلة في مناقشة مشاكلها من غير أن تمر عن طريق السادة الأوربيين، بل إن مؤتمر أكرأ يتجاوز هذه الظاهرة، وطمح للبروز بقوة إفريقية تهدف إلى لعب دور هام في الميدان الدولي، وهكذا أظهر المؤتمر - رغم اختلاف شعوبهم - اهتمامهم جميعا بالقضية الجزائرية، معتبرين أنها امتداد للثورة الإفريقية ضد الاستعمار الغربي، وفي نفس الوقت وحدة الرأي وتناسق العمل في السعي لتحرير الجزائر، وسائر الأقطار الغير مستقلة.

✓ بالرغم مما ذكرته الصباح من انتقاد بخصوص بعض البنود التي وردت في اللائحة الخاصة بالقضية الجزائرية، إلا إنها عادت وأكدت بأن تلك الملاحظات لا تغطي الجوانب الايجابية الكثيرة التي أظهرها المؤتمر بدأ بالأهمية الكبيرة التي أولاها المؤتمر للقضية الجزائرية، فحرص جريدة الصباح على كل ما يخص الثورة الجزائرية محليا وإقليميا ودوليا يبرز لنا مدى التزامها بالخط المغاربي الذي كرسه بدليل ما لمسناه من غيرة تجاه الثورة الجزائرية، وانتقاد كل متخاذل في نصرتها، فاستحقت بحق - حسب رأينا- أن تكون واحدة من أبرز الصحف المغاربية الناطقة باسم الثورة الجزائرية.

قائمة المصادر والمراجع:

العلب الأرشيفية:

مركز التوثيق القومي، ملف الهادي العبيدي، العلبه رقم A-3-59، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، الجمهورية التونسية.

الكتب:

- 1- الهادي العبيدي، من أعلام الثقافة والسياسية، جمع وتحقيق وتقديم البشير الشريف، منشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي، وزارة الثقافة، تونس، دت.
- 2- محمد فايق، جمال عبد الناصر والثورة الإفريقية، دار الوحدة، بيروت، 1984.
- 3- يحي بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، دار البصائر، الجزائر، 2009.
- 4- محمد حمدان، مدخل إلى تاريخ الصحافة في تونس 1938-1988، منشورات معهد الصحافة وعلوم الأخبار، جامعة تونس 01، دت.

الجرائد:

- 5- المجاهد، "ملتقى الدول الإفريقية المستقلة في عكرا"، ع 21، 01 أفريل 1958.
- 6- المجاهد، "اللائحة التي صادق عليها مؤتمر اكرأ في شأن الجزائر"، ع 23، 07 ماي 1958، ص 15.
- 7- الصباح، "كلمة الصباح"، ع 01، 01 فيفري 1951.
- 8- الصباح، "إلى قراء الصباح في المغرب العربي الكبير ومنظماته"، ع 2023، 13 فيفري 1959.
- 9- الصباح، "حول البعث الإفريقي -4- إفريقيا تدخل الميدان الدولي"، ع 1762، 12 أفريل 1958.
- 10- الصباح، "مؤتمر أكرأ ليس هو مؤتمر باندونغ"، ع 1767، 18 أفريل 1958.
- 11- الصباح، "تونس والمغرب ينسقان موقفهما في مؤتمر عكرا"، ع 1744، 22 مارس 1958.
- 12- الصباح، "الدكتور الصادق المقدم يصل إلى مصر"، ع 1761، 11 أفريل 1958.
- 13- الصباح، "دول إفريقيا المستقلة"، ع 1764، 15 أفريل 1958.
- 14- الصباح، "مـأرايك"، ع 1768، 19 أفريل 1958.
- 15- الصباح، "حول ندة عكرا"، ع 1767، 18 أفريل 1958، ص 02.
- 16- الصباح، "لا يمكن كبت جماح القومية الإفريقية"، ع 1765، 16 أفريل 1958.

- 17- الصباح، "ندوة أكرا تفرغ من دراسة أهم نقط جدول أعمالها"، ع 1768، 19 أبريل 1958.
- 18- الصباح، "مؤتمر أكرا يستمع هذا اليوم إلى ممثلي جبهة التحرير الجزائري"، ع 1866، 17 أبريل 1958.
- 19- الصباح، موجز خطاب الدكتور صادق المقدم، ع 1766، 17 أبريل 1958.
- 20- الصباح، لقد تمكننا من تأكيد تضامننا مع الجزائر"، ع 1771، 23 أبريل 1958.
- 21- الصباح، "خطاب رئيس الوفد"، ع 1488، الخميس 25 أكتوبر 1956.
- 22- الصباح، "رسالة من مؤتمر أكرا إلى فخامة الرئيس"، ع 1772، 24 أبريل 1958.
- 23- الصباح، "لقد برزت الشخصية الإفريقية"، ع 1774، 26 أبريل 1958.
- 24- الصباح، "الدكتور المقدم يقول"، ع 1771، 23 أبريل 1958، ص 01.
- 25- الصباح، مؤتمر أكرا يعد مشروع توصية حول المشكلة الجزائرية"، ع 1767، ع 18 أبريل 1958.
- 26- الصباح ندوة أكرا تختتم اليوم"، ع 1770، 22 أبريل 1958.
- 27- الصباح، "مآراأيك"، ع 1773، 25 أبريل 1958.
- 28- الصباح، "مآراأيك"، ع 1770، 22 أبريل 1958.

المجلات:

- 29- عبد الله مقلاتي، "البعد الإفريقي للثورة الجزائرية وأهميته الإستراتيجية"، مجلة الحقيقة، جامعة أحمد دراية - ادرا، الجزائر، ع 21، جوان 2012.
- 30- محمد سريج، "البعد العربي والإفريقي للدبلوماسية المغاربية تجاه الثورة الجزائرية من خلال جريدة الصباح"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشلف، ع 14، جوان 2015.
- 31- عامر الهادي، "نماذج لعلاقات قادة دول إفريقيا جنوب الصحراء بالثورة الجزائرية بين الدعم والحياد والمعارضة"، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، ع 19، جوان 2015.
- 32- جمال قندل، "الثورة الجزائرية والعمق الإفريقي: قراءة في التضامن الإفريقي من خلال مؤتمري أكرا الرسمي والشعبي خلال سنة 1958"، مجلة البحوث التاريخية، جامعة المسيلة، الجزائر، ع 02، سبتمبر 2020.
- 33- أحمد مسعود سيد علي، "اهتمامات الرأي العام التونسي بقضايا الثورة الجزائرية جريدة الصباح التونسية انموذجا 1954-1958"، مجلة المعارف، جامعة الوادي، الجزائر، ع 11، مارس 2017.
- 34- أحمد مسعود سيد علي، "جهود الثورة الجزائرية في تثوير القارة السمراء عبر مؤتمرات الشعوب الإفريقية ديسمبر 1958/مارس 1961"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، ع 20، مارس 2019.
- 35- عبد الكريم بلبالي، "مؤتمر أكرا أبريل 1958 والثورة الجزائرية"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الوادي، الجزائر، ع 20، مارس 2019.
- 36- لطيفة عبود، "صحيفة الصباح التونسية والثورة الجزائرية"، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، منشورات مخبر الجزائر تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، ع 02، جوان 2010.

الأطروحات والرسائل الجامعية:

- 37- حبيب حسن اللولب، التونسيون والثورة الجزائرية 1954-1962، اطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006-2007.
- 38- محمد سريج، البعد المغاربي مع الثورة الجزائرية من خلال جريدتي المجاهد الجزائرية والصباح التونسية 1956-1962، مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2009-2010.
- 39- نوبية النقاش، النزاع التونسي الليبي من خلال صحيفتي الصباح والعمل، رسالة ختم الدروس الجامعية، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية، 1978-1979.
- 40- محمد مأمون العباسي، جريدة الصباح عشرون سنة كفاح، رسالة لنيل الدراسات العليا في الصحافة، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية، تونس، جوان، 1972.
- 41- نزهة اللواتي وفتحية المرواني، أعلام الصحافة التونسية في عهد الاستعمار من خلال شهاداتهم، رسالة ختم الدروس الجامعية، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية، تونس، 1988-1989.
- 42- كريمة حداد، كريمة حداد، التوجه الجديد لجريدة الصباح قطيعة أم تواصل؟، رسالة ختم الدروس الجامعية في الصحافة وعلوم الأخبار، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، 2009-2010.

المواقع الإلكترونية:

- 43- www.mawsouaa.tn.
- 44- ar.wikipedia.org.
- 45- rasekhon.net/mashahir.
- 46- www.marefa.org.



الملحق رقم 01: تصريح ممثل الوفد التونسي "الصادق المقدم" بخصوص ما قدمته الندوة للقضية الجزائرية.



الملحق رقم 02: تصريح رئيس وفد جبهة التحرير محمد يزيد بخصوص ندوة أكر الصباح، "مؤتمر أكر يعد مشروع توصية"، ع 1767، 18 أبريل 1958، ص 01.

- ¹ نوبية النقاش، النزاع التونسي الليبي من خلال صحيفتي الصباح والعمل، رسالة ختم الدروس الجامعية، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية، 1978-1979، ص 04.
- ² فالحزب الدستوري الجديد أرادها ان تكون ذات صبغة عصرية من حيث أسلوب الكتابة والإخراج الفني، اذ انه كان في حاجة الى جريدة تصدر في الصباح وتنتشر الأخبار الأنوية، للمزيد انظر: نزهة اللواتي وفتحية المرواني، أعلام الصحافة التونسية في عهد الاستعمار من خلال شهاداتهم، رسالة ختم الدروس الجامعية، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية 01، تونس، 1988-1989، ص 134.
- ³ محمد مأمون العباسي، جريدة الصباح عشرون سنة كفاح، رسالة لنيل الدراسات العليا في الصحافة، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، الجامعة التونسية، تونس، جوان، 1972، ص 17-18.
- ⁴ ولد الحبيب الشطي في 09 اوت 1916، تلقى تعليمه بالصادقية، ولكنه رُفض منها بسبب نشاطه السياسي، فتحصل على الشهادة من معهد العطارين، كانت بداياته مع الكتابة الصحفية غي جريدة الزهرة، وبعض الصحف الفرنسية سنة 1938، وفي سنة 1951 وعند تأسيس جريدة الصباح ترأس تحريرها، وعند فتح المفاوضات بين تونس وفرنسا بعد قدوم منداس فرانس إلى تونس، انخرط في ديوان الوزير الأول السيد الطاهر بن عمار، بوصفه مديرا للإعلام وناطقا بلسان الحكومة، وبعد إبرام الاتفاقيات عينه بورقيبة مديرا ورئيس تحرير جريدة "العمل"، التي أصبحت يومية، وفي سنة 1957 عين سفيراً لتونس في دمشق وبيروت وبغداد، للمزيد انظر: نزهة اللواتي وفتحية المرواني، المرجع السابق، ص 134.
- ⁵ ولد بتونس العاصمة في نهج الطرودي زنفة الكاغد رقم واحد في 27 جانفي 1911، حفظ القرآن الكريم والتحق بالمدرسة العزوانية ومنها انتقل إلى الكلية الزيتونية ثم فارقه لأسباب قاهرة دون أن يحصل على إجازتها، بدأ عمله الصحفي في جريدة الصواب على يد الصحفي الكبير "محمد العجايبى" خلال عام 1927، حرر في جرائد الزمان، السرور، السردوك، الوطن، الحياة، الزهرة، الثريا، الأسبوع، اصدر الصريح عام 1949، والفرزوز عام 1955، أشرف على تأسيس أول إذاعة عربية في تونس وكان أسماها في البداية مذيعات تونس، ثم سميت بمذيعات قرطاج، ورئيساً لتحرير جريدة الصباح منذ أن صدرت في فيفري 1951، هذه الأخيرة أعطاهها من صحته وتجربته الكثير، الشيء الذي جعلها الصحيفة اليومية الكبرى في المغرب العربي، للمزيد انظر كل من:
- الهادي العبيدي، من أعلام الثقافة والسياسية، جمع وتحقيق وتقديم البشير الشريف، منشورات المركز الوطني للاتصال الثقافي، وزارة الثقافة، ص 15، 16، 17،
 - مركز الوثائق القومي، ملف الهادي العبيدي، العلية رقم A-3-59، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، الجمهورية التونسية.
- ⁶ ولد المرحوم الحبيب شيخ روحه في صفاقس يوم 20 ديسمبر 1914، كان منذ صغره عصامياً وانغمس مبكراً في الحياة الثقافية والاجتماعية، كانت له علاقات بالنقابيين مثل فرحات حشاد والحبيب عاشور وترأس نقابة النقل، ثم انتخب نائباً لرئيس الحجر التجارية وكان عضواً في الاتحاد التونسي للصناعة والتجارة، وأهم إنجاز قام به الحبيب شيخ روحه هو تأسيسه لجريدة الصباح وهي أقدم جريدة تونسية موجودة إلى الآن، وكان ذلك باقتراح من قادة الحزب الحر الدستوري حتى تكون منبرا لهم، وصدر أول عدد في 1 فيفري 1951، تعرض الحبيب في حياته إلى الإيقاف في المحتشدات بالجنوب التونسي وسلطت عليه الإقامة الجبرية في بيته بالمرسى، توفي بتونس يوم 27 جانفي 1994، للمزيد انظر: محمد حمدان، مدخل إلى تاريخ الصحافة في تونس 1938-1988، منشورات معهد الصحافة وعلوم الأخبار، جامعة تونس 01، دت، ص 207، والموقع الإلكتروني:

www.histoiredesfax.com, 19/01/2020, 14:30.

- ⁷ نزهة اللواتي وفتحية المرواني، المرجع السابق، ص 135
- ⁸ كريمة حداد، كريمة حداد، التوجه الجديد لجريدة الصباح قطيعة أم تواصل؟، رسالة ختم الدروس الجامعية في الصحافة وعلوم الأخبار، معهد الصحافة وعلوم الأخبار، 2009-2010، ص 31.
- ⁹ الصباح، "كلمة الصباح"، ع 01، 01 فيفري 1951، ص 1.
- ¹⁰ كان مضمون الصحف الوطنية في تلك المرحلة ينحصر جلها في طرح المطالب الوطنية بأبعادها السياسية فقط دون التعرض للأبعاد الاجتماعية الى ان ظهرت جريدة الصباح يوم 01 فيفري 1951 المحملة بالأخبار الجديدة التي لم تتناولها

- الأقلام والألسن، وللتحقيقات التي تلقي أضواء على بعض المشاكل التي يتخبط فيها المجتمع التونسي كل هذه مفقودة في الصحافة اليومية العربية
- ¹¹ الصباح، كلمة الصباح"، ع 1573، 01 فيفري 1957، ص 01.
- ¹² نفسه، ص 01.
- ¹³ الصباح، "إلى قراء الصباح في المغرب العربي الكبير ومنظماته"، ع 2023، 13 فيفري 1959، ص 02.
- ¹⁴ نفسه، ص 02.
- ¹⁵ أحمد مسعود سيد علي، "اهتمامات الرأي العام التونسي بقضايا الثورة الجزائرية جريدة الصباح التونسية انموذجا 1954-1958، مجلة المعارف، ع 11، جامعة الوادي، الجزائر، مارس 2017، ص 174.
- ¹⁶ محمد فايق، جمال عبد الناصر والثورة الإفريقية، دار الوحدة، بيروت، 1984، ص 212-213.
- ¹⁷ جريدة المجاهد تحدثت أيضا عن بدايات المؤتمر فذكرت بأنه قد توالى الاتصالات الدبلوماسية الإفريقية في الأسابيع الأخيرة تمهيدا للندوة التي نشأت فكرتها في غانا أثناء أعياد الاستقلال، وان موعد انعقادها عين مرتين سنة 1957 وأجل مرتين وهي الآن ستعقد يوم 15 أبريل المقبل، للمزيد انظر: المجاهد، "ملتقى الدول الإفريقية المستقلة في عكرا"، ع 21، 01 أبريل 1958، ص 07
- ¹⁸ الصباح، "حول البعث الإفريقي(4) إفريقيا تدخل الميدان الدولي"، ع 1762، 12 أبريل 1958، ص 01.
- ¹⁹ الصباح، "مؤتمر أكرا ليس هو مؤتمر باندونغ"، ع 1767، 18 أبريل 1958، ص 02.
- ²⁰ المهدي زنتار دبلوماسي مغربي، من مواليد 6 سبتمبر 1929 في مكناس، تخرج من كلية الحقوق بجامعة باريس، عين رئيس مجلس الوزراء المغربي ووزير الداخلية المكلف بمفاوضات الاستقلال مع فرنسا وإسبانيا سنة 1956، ومدير الشؤون الخارجية (مع وزير الخارجية) بين سنتي 1956-1958، ورئيس مكتب إفريقيا للشؤون الخارجية سنة 1958، كما تولى مهمة القنصل العام للمغرب في باريس 1959، ثم عاد إلى المغرب وتولى مستشار قانوني بوزارة الخارجية بين 1960-1961، كما شغل رئيس الوفد المغربي إلى المؤتمر التشريعي للمنظمة الإفريقية المتحدة سنة 1962، عاد إلى منصب السفير لدى يوغوسلافيا سنة 1964، ثم سفيراً لدى دولة الإمارات العربية المتحدة سنوات 1966-1970، كما شغل منصب الممثل الدائم للمغرب للأمم المتحدة بين سنوات 1970-1975، للمزيد انظر:
- <https://rasekhoon.net/mashahir>
- ²¹ وُلد محمود فوزي دسوقي جوهري في 18 سبتمبر 1900 عام 1900 نال درجة الليسانس عام 1923م من القاهرة ودرس في إنجلترا وحصل على الدكتوراه في القانون الدولي من جامعة كولومبيا الأمريكية. وقد عمل منذ تخرجه من الجامعة عام 1923 في السلك الدبلوماسي المصري، بدأ كاتبا في القنصلية المصرية في نيويورك عام 1937م ثم مأمورا للقنصلية المصرية في كل من اليابان والقدس والأردن حتى عام 1946، ثم اختير مندوبا لمصر في الأمم المتحدة ثم مندوبا لمصر في مجلس الأمن الدولي عام 1949، كما قام بمهمة سفير لمصر في لندن لمدة ثلاثة أشهر فقط عند قيام ثورة 23 يوليو 1952 في مصر، أصبح وزيرا للخارجية المصرية في أول حكومة ثورية مصرية بعد ثورة 23 يوليو 1952، حيث شارك بنشاط وبأدوار رئيسية في مفاوضات الجلاء إبان العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 وفي وضع مبادئ حركة عدم الانحياز وفي تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية، عُيّن مساعدا لرئيس الجمهورية للشؤون السياسية عقب نكسة يونيو 1967، واختير أمينا للجنة وضع الدستور المصري عام 1969م، تمّ اختياره رئيسا لوزراء مصر في أعقاب وفاة الرئيس جمال عبد الناصر وتولّى الرئيس أنور السادات الحكم من بعده في عام 1970، وتمّ اختياره فيما بعد نائبا لرئيس الجمهورية، ولكنه تقدّم باستقالته من هذا المنصب في أغسطس عام 1974 معتزلا العمل السياسي بعد أن مارسه على مدى أكثر من نصف قرن، توفي في القاهرة جوان 1981، للمزيد انظر:
- <https://www.marefa.org>, 10/07/2020, 12:50.
- ²² الصباح، "تونس والمغرب ينسقان موقفهما في مؤتمر عكرا"، ع 1744، 22 مارس 1958، ص 01.
- ²³ الصباح، "الدكتور الصادق المقدم يصل إلى مصر"، ع 1761، 11 أبريل 1958، ص 01.
- ²⁴ الصباح، "دول إفريقيا المستقلة"، ع 1764، 15 أبريل 1958، ص 04.
- ²⁵ الصباح، "دول إفريقيا المستقلة"، ع 1764، 15 أبريل 1958، ص 04.

- ²⁶ عامر الهادي، "نماذج لعلاقات قادة دول إفريقيا جنوب الصحراء بالثورة الجزائرية بين الدعم والحياد والمعارضة"، مجلة دراسات وأبحاث، ع 19، جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر، جوان 2015، ص 459.
- ²⁷ الصباح، "حول ندة عكرا"، ع 1767، 18 أبريل 1958، ص 02.
- ²⁸ الصباح، "لا يمكن كبت جماح القومية الإفريقية"، ع 1765، 16 أبريل 1958، ص 01.
- ²⁹ الصباح، "ندوة أكرا تفرغ من دراسة أهم نقط جدول أعمالها"، ع 1768، 19 أبريل 1958، ص 04.
- ³⁰ الصباح، "مؤتمر أكرا يستمع هذا اليوم إلى ممثلي جبهة التحرير الجزائري"، ع 1866، 17 أبريل 1958، ص 04.
- ³¹ الصباح، "لا يمكن كبت جماح القومية..."، المصدر السابق، ص 01.
- ³² لطيفة عبود، "صحيفة الصباح التونسية والثورة الجزائرية"، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، ع 02، منشورات مخبر الجزائر تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصر، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، جوان 2010، ص 132.
- ³³ للمزيد حول موضوع المساعي التونسية لصالح القضية الجزائرية على المستوى الإفريقي ينظر: حبيب حسن اللولب، التونسيون والثورة الجزائرية 1954-1962، اطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص 313.
- ³⁴ محمد سريج، البعد المغاربي مع الثورة الجزائرية من خلال جريدتي المجاهد الجزائرية والصباح التونسية 1956-1962، مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2009-2010، ص 218.
- ³⁵ الصباح، "لا يمكن كبت جماح القومية..."، المصدر السابق، ص 01.
- ³⁶ الصباح، موجز خطاب الدكتور صادق المقدم"، ع 1766، 17 أبريل 1958، ص 01.
- ³⁷ الصادق المقدم: ولد الصادق بن محمد المقدم بمدينة تونس يوم 24 فيفري 1914 (أي في نفس السنة التي اندلعت فيها الحرب العالمية الأولى)، وهو ينحدر من عائلة تونسية عريقة أصلها من بلدة "ميدون" بجزيرة جربة، يعد السياسي الدكتور الصادق المقدم من رجال الحركة الوطنية التونسية البارزين، سخر حياته المليئة بجلائل الأعمال للكفاح من أجل تحرير وطنه الرازح تحت نير الاستعمار، والنهوض به إلى مصاف الدول المتقدمة بعد الاستقلال، فقد انضم إلى الحزب الدستوري الجديد منذ شبابه الباكر، وناضل في صفوفه، سواء في تونس أو في فرنسا في أثناء فترة الدراسة، في سبيل استقلال تونس وحرّيتها، وقاد حركة المقاومة الوطنية في أثناء المعركة الحاسمة من سنة 1952 إلى سنة 1954، إلى جانب الشهيد فرحات حشاد، ولما استرجعت تونس سيادتها وحرّيتها، أسهم الصادق المقدم مساهمة فعّالة، سواء ضمن السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، في بناء الدولة التونسية الحديثة وتركيز مؤسساتها العتيدة وإرساء الجمهورية الفتية، توفي يوم 16 سبتمبر 1993، للمزيد انظر: الموسوعة التونسية المفتوحة <http://www.mawsouaa.tn>, 15/07/2020, 10 :12.
- ³⁸ الصباح، "لا يمكن كبت جماح القومية..."، المصدر السابق، ص 04.
- ³⁹ محمد الدويري: من مواليد سنة 1926 بفاس، سياسي مغربي، أحد الشخصيات البارزة في حزب الاستقلال تخرج الدويري من المدرسة المتعددة التكنولوجية سنة 1948، ومن المدرسة الوطنية العليا للمناجم في باريس سنة 1950 في باريس، يعتبر محمد الدويري من أصغر الوزراء الاستقلاليين الذين تولوا المسؤولية الحكومية في السنوات الأولى لاستقلال المغرب، وقد عمل وزيرا للأشغال العمومية في الحكومات الثلاث الأولى، التي قادها كل من مبارك البكاي وأحمد بلافريج، وغاب عن حكومة عبد الله إبراهيم، ليعود من جديد وزيرا للاقتصاد الوطني والمالية في حكومة رابعة ترأسها الملك الراحل محمد الخامس، ثم استمر في المنصب نفسه في حكومتين قادهما الملك الحسن الثاني، قبل أن يخلفه إدريس السلاوي، للمزيد انظر:
- <https://ar.wikipedia.org>, 10/07/2020, 13 :20.
- ⁴⁰ الصباح، "لقد تمكنا من تأكيد تضامننا مع الجزائر"، ع 1771، 23 أبريل 1958، ص 04.
- ⁴¹ نفسه، ص 04.
- ⁴² الصباح، "خطاب رئيس الوفد"، ع 1488، الخميس 25 أكتوبر 1956، ص 06.
- ⁴³ الصباح، "رسالة من مؤتمر أكرا إلى فخامة الرئيس"، ع 1772، 24 أبريل 1958، ص 02.

- 44 الصباح، "لقد برزت الشخصية الإفريقية"، ع 1774، 26 أبريل 1958، ص 01.
- 45 الصباح، "الدكتور المقدم يقول"، ع 1771، 23 أبريل 1958، ص 01.
- 46 نفسه، ص 04.
- 47 جمال قندل، "الثورة الجزائرية والعمق الإفريقي: قراءة في التضامن الإفريقي من خلال مؤتمري أكرأ الرسمي والشعبي خلال سنة 1958"، مجلة البحوث التاريخية، ع 02، جامعة المسيلة، الجزائر، سبتمبر 2020، ص 192.
- 48 أحمد مسعود سيد علي، "جهود الثورة الجزائرية في تنوير القارة السمراء عبر مؤتمرات الشعوب الإفريقية ديسمبر 1958/مارس 1961"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، ع 20، جامعة الوادي، الجزائر، مارس 2019، ص 45.
- 49 الصباح، "مؤتمر أكرأ يستمع هذا اليوم إلى ممثلي..."، المصدر السابق، ص 01.
- 50 المجاهد، "مؤتمرات آسيا وإفريقيا..."، ع 66، 18 أبريل 1960، ص 08.
- 51 الصباح، مؤتمر أكرأ يعد مشروع توصية حول المشكلة الجزائرية"، ع 1767، ع 18 أبريل 1958، ص 01.
- 52 عبد الكريم بلبالي، "مؤتمر أكرأ أبريل 1958 والثورة الجزائرية"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، ع 20، جامعة الوادي، الجزائر، مارس 2019، ص 450.
- 53 محمد سريج، "البعد العربي والإفريقي للدبلوماسية المغاربية تجاه الثورة الجزائرية من خلال جريدة الصباح"، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشلف، ع 14، جوان 2015، ص 65.
- 54 هذا التأثير الواضح للثورة الجزائرية على القارة الإفريقية اتضح جليا في نفس السنة التي انعقد فيها مؤتمر أكرأ، حيث شهدت استقلال غينيا، التي اعترف ديغول لها بالاستقلال سنة 1958، وبعد تجربة غينيا الناجحة، أخذت باقي الشعوب الإفريقية الأخرى تعلن صيحتها، واضطرت فرنسا أن تسلم باستقلالها، وأمضى رئيس وزرائها "ميشيل دوبيري" في يوم واحد عام 1960 على استقلال 12 بلدا إفريقيا بعد استقلال موريتانيا في العام نفسه، ولم يكن هذا الاعتراف سخاء وكرما من فرنسا، وإنما بضغط الثورة الجزائرية، للمزيد انظر: يحي بوعزيز، مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية والدولية، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 485.
- 55 جبهة التحرير الوطني ورغم بحثها عن السند الدبلوماسي في القارة الإفريقية عبر المشاركة في مؤتمر أكرأ أبريل 1958، إلا أننا لاحظنا أنها رجحت في هذا الأخير خيار العمل المسلح كوسيلة أساسية لتحرير القارة الإفريقية، للمزيد انظر: عبد الله مقلاتي، "البعد الإفريقي للثورة الجزائرية وأهميته الإستراتيجية"، مجلة الحقيقة، جامعة العقيد أحمد دراية - ادرار، الجزائر، ع 21، جوان 2012، ص 287.
- 56 نفسه، ص 296.
- 57 الصباح ندوة أكرأ تختم اليوم"، ع 1770، 22 أبريل 1958، ص 04.
- 58 المجاهد، "اللائحة التي صادق عليها مؤتمر أكرأ في شأن الجزائر"، ع 23، 07 ماي 1958، ص 15.
- 59 الصباح، "مؤتمر أكرأ ليس هو..."، المصدر السابق، ص 02.
- 60 تحامل الصحف الاستعمارية لم يقتصر على جريدة كومبا وحدها، بل كان هناك العديد من الصحف التي تخندق في صف الرواية الاستعمارية مثل جريدة l'écho d'oran، وجريدة l'cho d'alger، وجريدة لاديباش كوتيديان la dépêche quotidienne، للمزيد انظر: جمال قندل، المرجع السابق، ص 200.
- 61 الصباح، "مارأيك"، ع 1768، 19 أبريل 1958، ص 01.
- 62 الصباح، "مارأيك (3)"، ع 1773، 25 أبريل 1958، ص 01.
- 63 للمزيد انظر: الصباح، "مارأيك"، ع 1770، 22 أبريل 1958، ص 04.
- 64 الصباح، "مارأيك (3)"، ع 1773، المصدر السابق، ص 04.
- 65 لم يتوقع الملاحظين للشأن الإفريقي ان تصدر انتقادات للسياسة الفرنسية بالجزائر من طرف الوفدين السوداني والإثيوبي، وهي الانتقادات التي وصفتها جريدة الصباح بأنها جاءت متوازنة شكلا، وواضحة المضمون، للمزيد انظر: الصباح، مؤتمر أكرأ يستمع هذا اليوم..."، المصدر السابق، ص 04.

شبكات الدعم الإنساني الأوروبية للثورة الجزائرية - شبكات جونسون، كوريال وماتي نموذجاً -

European humanitarian support networks for the Algerian revolution -Jeanson, Curial and Mattei networks as a model-

نجاح سلطان*

أ.د/ أجقو علي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة بسكرة جامعة باتنة1

pr.ajgou@gmail.com

nadjah.soltane@univ-biskra.dz

تاريخ القبول: 2021/01/05

تاريخ الإرسال: 2020/11/28

الملخص:

حاولت الدبلوماسية الجزائرية في كل مرة أن تزيل الغموض الذي سعت الحكومة الفرنسية أن تضربه الثورة الجزائرية (على أساس اعتبارها مشكل فرنسي داخلي)، عن طريق الجولات التي كانت تقودها إلى كافة أقطار العالم، للتعريف بالثورة الجزائرية وكسب الأصوات المساندة لها، وكان استعطف الرأي العام الأوروبي و التجذر في عمق هذا المجتمع هو أحد أهم الأهداف الجيوستراتيجية التي عملت جبهة التحرير الوطني على بلوغها.

فظهرت بعض الشبكات التي عملت على دعم الثورة الجزائرية وخلق جبهة لمساندتها في الضفة الأخرى من المتوسط فكانت فرنسا وإيطاليا أحد أهم الدول التي احتضنت هذه الشبكات لتكون أحد أهم الانجازات التي حققتها الدبلوماسية الجزائرية في أوروبا الغربية الحليف الطبيعي لفرنسا .
الكلمات المفتاحية: شبكات الدعم - الثورة الجزائرية - جبهة التحرير الوطني - فرنسا - إيطاليا.

Abstract:

The Algerian diplomacy tried every time to remove the ambiguity that the French government sought to strike at the Algerian revolution (on the basis of considering it an internal French problem), by means of the tours it was undertaking to all countries of the world, to introduce the Algerian revolution and gain votes in support of it, One of the most important geostrategic goals that the National Liberation Front worked to achieve was the sympathy of European public opinion and the deepening of the depth of this society, Some networks emerged that worked to support the Algerian revolution and create a front to support it in the other side of the Mediterranean. France and Italy were one of the most important countries that embraced these networks to be one of the most important achievements of Algerian diplomacy in Western Europe, the natural ally of France.

Key words: Support Networks; Algerian Revolution- National Liberation Front-France - Italy.

مقدمة:

إن الثورة الجزائرية كانت ثورة عالمية بكل المقاييس والى أبعد الحدود لكونها قد أسمعت صوتها للقاصي قبل الداني واستطاعت أن تسترد كرامة وحرية الفرد الجزائري وتُعيد للجزائر مكانتها في منظومة الدول ذات السيادة، وذلك بفضل الجهود الضخمة التي حققتها في الميدان الدولي رغم جسامة

* المؤلف المرسل.

العراقيل والصعوبات التي خلقتها لها إدارة الاستعمار الفرنسي وأحاطتها بها، حيث التعقيم الإعلامي والسعي لتضييق الخناق على الدبلوماسيين الجزائريين وتآليب الحلفاء على الجزائر والضغط والحصار في كل الميادين هي أساليب استعمارية لم تغفل فرنسا عن تطبيقها في حربها ضد الجزائر للحد من انتشار الثورة في الساحة الدولية، وبالرغم من أن المواجهة لم تكن متكافئة على كل المستويات فإن تواجه دولة لها أرث استعماري وثقل سياسي ودبلوماسي عظيم كفرنسا و لمدة سبع سنوات تنظيم سياسي ناشئ كجبهة التحرير الوطني الجزائرية وتكون الغلبة من نصيب الجبهة فهذا الأمر يدفع كل الثورات في العالم لتستلهم الإرادة والحكمة والقوة في التعامل من ثورتنا المجيدة، التي صنعت الفارق في أصعب الظروف.

نتيجة للمساعي الحثيثة التي برمجت لها القيادات الثورية لجبهة التحرير الوطني ظهرت العديد من أشكال التأييد والدعم الدولي لنضال الشعب الجزائري، لعل أهم أوجهها تأسيس شبكات الدعم التي بدأت تظهر في عديد دول أوروبا الغربية خاصة فرنسا وإيطاليا.

ورغم اختلاف انتماءات ومشارب رواد هذه الشبكات الإيديولوجية إلا أن الهدف الإنساني كان قاسمها المشترك، ومن جهة أخرى و بالنظر إلى هيكلتها نجدتها تتشكل في أغليبتها من اليسار وبعض الشخصيات الدبلوماسية والدينية والثقافية بل وحتى السياسية النافذة.

وفي هذا المقال سنكتفي بدراسة نموذجين من فرنسا: "شبكة جونسون" و " كوربال" المعروفة باسم " حملة الحقائق"، وشبكة " انريكو ماتيني" بإيطاليا. وسننطلق في دراستنا من الإشكالية التالية:

إلى أي مدى نجحت شبكات الدعم الإنساني السرية الأوروبية للثورة الجزائرية في استعطاف الرأي العام الأوروبي وتآليه ضد الحكومة الفرنسية رغم حرص الأخيرة على تتبع عمل هذه الشبكات، تفكيكها وملاحقة أعضائها؟.

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة الى :

- فهم عمق العمل السياسي و الدبلوماسي لجبهة التحرير الوطني دوليا وعلى وجه الخصوص في الدول الحليفة لفرنسا.

-تقدير أهم أوجه الدعم الذي قدمته النماذج التي حددناها من الشبكات في فرنسا وإيطاليا لدعم مسار الثورة الجزائرية

- التعرف على أبرز الشخصيات التي تبنت هذه المواقف الداعمة والأسباب التي جعلت منها حليفا للقضية الجزائرية .

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تعالج موضوعا يتعلق بالأبعاد الدولية للثورة الجزائرية والوقوف على حقيقة النجاح الدبلوماسي الذي حققته بإدارة الملف السياسي للقضية بفاعلية، ناهيك عن تسليط الضوء على أهم الشبكات الأوروبية التي وقفت لجانب كفاح الشعب الجزائري وساهمت بمواقفها الإنسانية في تعميق ترسيخ مبادئ الصداقة مع الشعوب الداعمة لحق الأمم في تقرير مصيرها.

المنهج: التاريخي الوصفي والمنهج التحليلي النقدي .

محاور الدراسة:

1- جبهة التحرير الوطني في سباق مع الزمن لكسب الرأي العام الدولي

2- شبكات دعم جبهة التحرير الوطني في أوروبا:

1-2- شبكة جانسون وكوربال في فرنسا

2-2- شبكة انريكو ماتيني في إيطاليا

1- جبهة التحرير الوطني في سباق مع الزمن لكسب الرأي العام الدولي:

الاستقلال لا يمكن أن يتحقق إلا بالقوة و هي القوة التي ترسخت في أذهان القادة منذ بداية المسيرة الجهادية، لذا أنصب جل اهتمامهم على فكرة التخلص من النظام الاستعماري أكثر من أي شيء آخر¹ ، مع إدراكهم أهمية المعركة السياسية في محاصرة فرنسا الاستعمارية وكسب دعم الدول والرأي العام الأوروبي على وجه الخصوص².

ولتحقيق ذلك عملت دبلوماسية جبهة التحرير على التعريف بالقضية الجزائرية و أيضا كسب التأييد والدعم من جميع الدول سواء المنتمية للمعسكر الشرقي أو تلك المنتمية للمعسكر الغربي، ومن ثمة نجد ممثلوها يلتزمون حيال ذلك سياسة الحياد الإيجابي الذي يمكن من طرح القضية الجزائرية على الساحة الدولية مع التركيز على الدول الحليفة لفرنسا.

ورغم ذلك لا يمكن إنكار أن الدعم المادي والمعنوي الذي وصل للثورة الجزائرية بشكل أوسع كان من دول المعسكر الشرقي لكن بشكل غير صريح ومباشر، وربما هذا الأمر جعل القيادة السياسية للثورة تبدي قلقها إزاء تماطل الاتحاد السوفيتي مثلا في الاعتراف بالحكومة المؤقتة.

ومن خلال النشاط الخارجي سعت جبهة التحرير الوطني للحصول على الموارد المالية اللازمة لتسيير مختلف أوجه الكفاح الوطني بما في ذلك الكفاح العسكري³، واتسمت خطوات جبهة التحرير الوطني في هذا الشأن بالحذر الشديد في ربط علاقاتها الدولية حيث كان مبدأها الأهم هو ربح أكبر مساحة ممكنة دون التقيد بالبعد الإيديولوجي أو السياسي للدول حتى لا تفقد الحلفاء والأنصار مما يسمح لها بالتواجد والحضور في كل الخرائط الجيوستراتيجية الدولية⁴.

ومن جهة أخرى عملت الثورة الجزائرية على هيكلة وتنظيم نشاطها بأوربا فظهرت فدرالية جبهة التحرير الوطني التي بدأ نشاطها بفرنسا ليتسع فيما بعد حيث تمركزت في المناطق التي تعرف كثافة سكانية عالية للعمال الجزائريين المهاجرين⁵، الذين بدأ تأطيرهم وتوعيتهم تدريجيا من طرف جبهة التحرير الوطني بصفة فعلية ابتداء من جويلية 1957م ليتم فيما بعد جمع الاشتراكات منهم ودمجهم في العمل الثوري⁶.

هذا وقد تم تقسيم التراب الفرنسي إلى ست ولايات كما هو الحال في الجزائر و قسمت الولاية إلى مناطق والمنطقة إلى نواح ، أنشأت الاتحادية لجنة كانت تتولى الإشراف على جميع النشاطات المتعلقة بالجانب التنظيمي و الإعلامي و المالي و الاجتماعي، و كل القضايا المتعلقة بالثورة، و فيما سيعرف نشاط الاتحادية توسعا ملحوظا يشمل العديد من دول أوربا من أجل توسيع النشاط الثوري لصالح القضية الجزائرية⁷.

وبفضل سياسة الحضور الفعال التي انتهجتها جبهة التحرير الوطني في الساحة الدولية تكون الثورة الجزائرية قد سجلت حضورها بشكل ملحوظ وحاسم في المحافل الدولية الحساسة التي تناقش فيها القضايا المصيرية، على أساس عدم تفويت الفرصة للتواجد في أي مناسبة مهما كان شكلها وطبيعتها إقليميا، قاريا أو عالميا ل طرح مستجدات الثورة ونقل الصورة الحقيقية لمعاناة الشعب الجزائري والأهم تبليغ الرسالة الثورية التي تنادي بها جبهة التحرير الوطني من أجل دحر الوجود الاستعماري.

وانطلاقا من هذا المبدأ اقتنعت الدول الإفريقية والأسبوية بضرورة دعم التضامن مع الشعب الجزائري بشتى الأشكال بغرض إعطاء العمل الثوري في الجزائر طابعا دوليا ، وذلك عن طريق تكثيف

نشاطها السياسي والدبلوماسي في المحافل الدولية بنيةً تدويل القضية الجزائرية وتحميل هيئة الأمم المتحدة مسؤولية الضغط على فرنسا للدخول في المفاوضات مع الطرف الجزائري ومساندتها في مطالبها خلال دورات الأمم المتحدة⁸.

وكان من الطبيعي أن تقف العديد من الدول الغربية وخاصة الأطلسية إلى جانب فرنسا و أن تدير ظهرها للمطالب الجزائرية ومن ثمة اعتبرت قضية الجزائر شأن فرنسي داخلي لا يعنيها، و على العكس من ذلك نجد الكثير من الإعلاميين الغربيين قد رفضوا الوضع الاستعماري الحاصل ونددوا بلغة "الخشب" التي يمارسها المسؤولون تجاه القضية الجزائرية حيث كتبت صحيفة (Stuttgart Zeitung) يوم 18 نوفمبر 1957: "الجزائر قد تصبح "سراييفو الحرب العالمية الثالثة"⁹.

من هنا تولدت حركات التأييد الدولي للقضية الجزائرية والضغط على فرنسا، حيث تكتب صحيفة الدايلي مايل (Daily Mail) البريطانية لسان حزب المحافظين أي لسان الحكومة البريطانية: "أن لفرنسا ستمائة ألف جندي في شمال إفريقيا ومساهماتها في الحلف الأطلسي لم تعد موجودة عمليا لهذا فان تسوية المشكلة الجزائرية أصبحت أمرا لا مفر منه"¹⁰.

وفي سياق سياسة الحضور التي اتبعتها الدبلوماسية الجزائرية حرصها على المشاركة في عدد من الندوات الدولية التي أسهمت في مساندة الثورة الجزائرية كتلك التي انعقدت "ببروكسل" العاصمة البلجيكية حيث صادقت في 20 مارس 1961م في أحد لوائحها على ضرورة الاعتراف بالحكومة المؤقتة الجزائرية وبالطابع الدولي لحرب الجزائر¹¹، ومن هنا ندرك أنه على الصعيد العالمي وكانت جبهة التحرير الوطني تتطلع من خلال هذه المشاركات لنشر حقائق الثورة ودحض الإدعاءات الفرنسية و إعلام الرأي العام بحقيقة ما يجري فوق التراب الجزائري، من أجل كسب تعاطف البلدان الأوروبية وتعاطف جانب مهم من الرأي العام في أمريكا وأمريكا اللاتينية¹².

و يمكن القول أن الاعترافات التي حظيت بها الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بمجرد الإعلان عن تأسيسها من قبل العديد من دول العالم كان دليلا واضحا على نجاح دبلوماسية الثورة وأيضا عاملا مساعدا في تكريس فعلي للقضية الجزائرية في المحافل الدولية أكثر من أي وقت مضى.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار تحركات ممثلي الدبلوماسية الجزائرية دون عوائق في العديد من العواصم العالمية خاصة منها الأوروبية الحليفة لفرنسا مثل : بون، بروكسل، جنيف، لندن، مدريد، روما وغيرها فأننا نجد ذلك بمثابة اختراق دبلوماسي على درجة كبيرة من الأهمية سيمكن ممثلي الثورة من التواصل مع السلطات الرسمية لهذه الدول، التي سمحت بالفعل لممثلي الجبهة بممارسة نشاطاتهم خاصة الترويجية للقضية الجزائرية¹³، نشاط الدبلوماسية الجزائرية المستمر والمقنع جعل الكثير من دول العالم تواكب تطورات القضية الجزائرية التي احتلت أعمدة كبريات الصحف العالمية.

لقد كان لمكاتب جبهة التحرير الوطني على الصعيد الدولي دور حاسم في كسب التعاطف الدولي بفضهم المزاعم الفرنسية حول حقيقة ما يجري في الجزائر من معاناة وانتهاك لأبسط قواعد القانون الدولي الإنساني هزت ضمير الإنسانية برمتها وحتى في الداخل الفرنسي الذي أصبح يتجاذبه تياران تيار مؤيد لفرنسا وتيار معادي لسياساتها الاستعمارية ليس في الجزائر وحسب بل في القارة الأفريقية والعالم¹⁴. وما كانت مهمة تبليغ الرسالة الإنسانية للجبهة، لتنتج، بدون تفاعل الأجهزة المدنية للثورة و شرعية مطالبها و أيضا فاعلية نشاط ممثليها في العواصم العالمية وفي مقدمها العواصم الغربية. حتى إن بعض الدول التي تحسب على الحلف الأطلسي مثل إنجلترا تتعجب من موقف فرنسا حول الحرب

الجزائرية وأبدت تخوفها من هذا الموقف الذي يخلق أضرارا بالحلف وهو ضرر بالمصالح التي تربط هذه الدول¹⁵.

و بطبيعة الحال لم تكن دبلوماسية جبهة التحرير الوطني لتربح الجزء الأعظم من مساندة الرأي العام الدولي والأوروبي على وجه الخصوص، لولا نشاط وفعالية المؤسسات التي أنشأتها والتي جندت منذ بداية الثورة والمتمثلة أساسا في: الاتحاد العام للعمال والاتحاد العام للطلبة المسلمين و الهلال الأحمر الجزائري، وكذا الجمعيات الرياضية وغيرها من الجمعيات التي حملت على عاتقها مسؤولية دعم مسيرة الثورة التعريف بالقضية الجزائرية على المستوى الدولي.

الحرب في الجزائر لها من التعقيد والتشابك ما يرفعها عن التصور الفرنسي بجزمهم أنها مشكل صراع داخلي أو قضية فرنسية بسيطة فهي لم تكن كذلك أبدا، بل شكلت بأحداثها خطرا كبيرا هدد السلم في شمال إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط قاطبة لتتجاوز الإطار الدعائي الفرنسي فقد تأثرت علاقات فرنسا بالعالم كلما تعلق الأمر بمناقشة القضية الجزائرية واستعراض الوضع في الجزائر¹⁶

2- شبكات دعم جبهة التحرير الوطني في أوروبا:

قد لا يجمع الإنسان بغيره من البشر دين أو لغة أو فلسفة حياة، لكن يوجد شيء آخر يستطيع جعل الغير يتعاطف مع أي إنسان وهو الدافع الإنساني النبيل والقناعة الذاتية بمبادئ الإنسانية الواحدة، ومن هذا المنطلق سعت جبهة التحرير الوطني باحثة عن كل من يدعم عدالة القضية الجزائرية في التحرر من الاستعمار في كل الأقطار الأوروبية خاصة منها الحليفة لفرنسا، فكان إدراكها لأهمية هذه الآلية استكمالاً لملف العمل الخارجي الذي بدأته.

إن فكرة إنشاء شبكات للدعم في قلب أوروبا لصالح الثورة الجزائرية هو أمر في حد ذاته يدل على عمق تجذر خلايا جبهة التحرير الوطني في عمق المجتمع الأوربي، وتأكيدا على أثر العمل النضالي للجبهة في المجتمع الدولي، ودلالة قاطعة على عدالة الثورة الجزائرية التي وجدت أصدقاء لها يعملون على إعلاء صوتها ونصرة مطالبها في عقر دار أعدائها، وهو أمر دال على إنسانية الثورة التي وجدت لها محلا في نفوس تواقاة للعدالة والسلم في العالم: فقد كانت حرب التحرير الوطنية الجزائرية من صنع الجزائريين غير أن انتصارها لم يكن ليتحقق بدون الهبة التضامنية العالمية التي أثارته وتيار المعارضة الذي حركته لجلب الأوربيين والفرنسيين بغض النظر عن أصولهم والإثنية والعرقية وانتفاءاتهم الدينية. وعليه كان لزاما علينا الوقوف عند أهم الشبكات والشخصيات التي ساندت جبهة التحرير الوطني في عملها الخارجي ورسخت مطالب الثورة الجزائرية في منابر أوروبا ويكفي أن نذكر:

1-2- شبكة جونسون¹⁷ وكوريال في فرنسا: يقول عمر بوداود المسؤول عن فدرالية جبهة التحرير الوطني¹⁸ في فرنسا: "توفرت لنا في باريس فرص التعرف على فرنسي اليسار من نقابيين، شيوعيين وتروتسكيين ومسيحيين أحرار ورهبان عالميين كانوا مهتمين بالقضية الجزائرية ومتفهمين أوضاعنا وحتى وان لم يقفوا كلهم إلى جانب الاستقلال فقد كانوا يعلنون تأييدهم لتحرر الشعوب المقهورة وتمكين المستعمرات من حكم ذاتي واسع الصلاحيات... كما كنا نربط علاقاتنا مع المناضلين في التوجهات اليسارية الفرنسية"¹⁹.

وللتدليل على هذه النقطة يقول فريتز كيلر وهو مؤرخ وسياسي نمساوي: "من الأعمال الواضحة للعيان تلك النشاطات الداعمة والمساعدة بفرنسا ذاتها فخلال بداية الستينات كانت جبهة التحرير الوطني

تتوفر على أكثر من 30.000 عضو متعاطف مع القضية الجزائرية وفي بلدان أوروبية أخرى حتى بالمناطق الإسكندنافية²⁰.

كان فرانسيس جونسون الوجه الأبرز لأصدقاء الثورة حيث كان مثقفاً نخبياً مثل النخبة الراضية للاستعمار، فخلال زيارته للجزائر ووقوفه على وحشية وهمجية الاحتلال، حذر الشعب الفرنسي من الوضع الراهن في الجزائر قائلاً: "إن فرنسا استوطنت أرضاً بركانية وهي قابلة للانفجار في أي لحظة"، وأما عام 1955م فقد نشر كتابه الأول بالاشتراك مع زوجته كولين جانسون (Colette Jeanson) بعنوان: "الجزائر خارجة عن القانون" (L'algerie hors la loi) وهو الكتاب الذي أنتقد فيه بشدة سياسة الاستعمار الفرنسي ودافع عن مطالب وحقوق الشعب الجزائري وبذلك تم اعتباره بمثابة النداء لليسار الفرنسي المتهاون فضح الجرائم الاستعمارية²¹.

و للإشارة فإن أغلب الذين سوف ينضمون لشبكات الدعم سيستلهمون من كتابه هذا كل العناصر النظرية الخاصة بعملهم ونشاطهم الإنساني²²، فقد ضحى "فرنسيس جونسون" بكل المصالح والامتيازات ليكرس نفسه كلياً لمساندة الكفاح الجزائري وينخرط في أتون العمل السري المحفوف بالمخاطر، فكانت له ولزوجته عديد اللقاءات بمناضلي جبهة التحرير الوطني المكلفين بالمهام الإعلامية لصالح الثورة الجزائرية، لتشكل هذه اللقاءات فرصة ثمينة لتعميق العلاقة بينه وبين الثورة الجزائرية كما جمعت عديد الاتصالات بقيادات فدرالية الجبهة بفرنسا التي كان يرأسها صالح لونشي وبعده عمر بوداود ليؤسس نتاجاً لذلك شبكة دعم ومساندة عرفت بحملة الحقائق (Porteurs des valises) ساهمت بشكل كبير في عمليات تسهيل التنقل والإيواء وتهريب الأموال والمناضلين وتزوير جوازات السفر وبطاقات الهوية للجزائريين، كما سعى لجعل فرنسا تعترف أن حربها في الجزائر ليست بالعادلة²³.

و بالرغم من العراقيل والصعوبات التي واجهته في مسيرته النضالية ومنها عدم اكتراث اليساريين بما جاء في كتابه رغم ادعائهم بمناهضة الاستعمار، إلا أن كل ذلك لم يمنعه من المضي قدماً في مشروعه.

يعود تأسيس شبكة جونسون والإعلان الرسمي عن ميلادها إلى تاريخ 2 أكتوبر 1957: فخلال الاجتماع الذي تم في مسكنه في بوتي كلامار بحضور الأعضاء الأوائل تم تحديد المهمة الخاصة بكل عضو، وفي ذات السنة تم تعيين عمر بوداود مسؤولاً جديداً على رأس فدرالية الجبهة بفرنسا لتصبح الشبكة مهيكلة ومنظمة بشكل أفضل وأكثر دقة²⁴.

لقد اجتمع عمر بوداود وجونسون فرانسيس أول مرة على متن سيارة تاكسي في ساحة شاتلي بحضور أحمد بومنجل و الطيب بولحروف، ورغم ظروف اللقاء الذي سيطر عليه التخوف وعدم الارتياح بسبب قلة معرفة كليهما الآخر بشكل دقيق لكن سرعان ما أصبح الارتياح يطبع العلاقة التي تربطهما بعد أن كانت تمتاز بالتحفظ²⁵.

والملاحظ في عمل شبكة جونسون الالتزام بالسرية و الانضباط والتنظيم فكانت تعمل على جمع الأموال وتهريبها خارج فرنسا في حقائب بواسطة أفراد من مختلف الجنسيات يجمعهم هدف واحد هو مناهضة الإستعمار: فنجد في تركيبها القساوسة كالأب روبر دافينزي والأساذ كجاك برتيليت و كيبه هيلين والصحفي مثل جاك فيني والكوميدي من أمثال سيسيل ماريون و جاك شاربي وآخرون أصحاب وظائف بسيطة تركوا أسرهم والتزماتهم والتحقوا بجبهة مساندة الثورة الجزائرية، ونظراً لأن أغلب أفراد

الشبكة كانوا من صناع الفكر وأصحاب الثقافة الواسعة والاحتكاك الاجتماعي فقد تميزت شبكة جونسون بالفاعلية وحسن التخطيط²⁶.

وهنا يتضح لنا جليا الدور الفاعل الذي استطاعت جبهة التحرير الوطني أن تحققه خارج التراب الوطني بواسطة دبلوماسيتها النشطة التي استطاع أفرادها قيادة المسيرة الدبلوماسية بنجاح واستقطاب المناصرين من كل حذب وصوب.

ونتيجة لاتساع وتعدد المهام التي كلف بها أفراد شبكة جونسون، فقد تم تقسيمها إلى عدة فروع منها: فرع الإسكان، فرع الأسلاك المكلفة بالتمرير من أجل الدخول إلى فرنسا والخروج منها عبر الحدود، والفرع المكلف بنقل الأموال. ونتيجة لتوسع نشاط الشبكة وزيادة ديناميكيتها رأى جونسون أنه من الضرورة تدعيمها بأعضاء جدد، فبدأ بتجنيد بعض الفرنسيين ولم يكن اختيارهم يتم بطريقة جرافية وإنما بتمحيص و دقة متناهية نذكر منهم على سبيل المثال : الصحفية مونيكا دي زاكور وزوجها وثلاثة قساوسة هم: روبر دفيزي وجان اورفواص وبيار مامي.²⁷

والواقع أن كل عضو في شبكة جونسون له دوافعه الشخصية في الانضمام، لكن القاسم المشترك بينهم يتمثل في:²⁸.

- مناهضة السياسة الاستعمارية العنصرية .
- كثير منهم عايش الحرب العالمية الثانية وكان شاهدا على ممارسات الجيش الفرنسي في الجزائر من اعتقالات وقمع وتعذيب لا يختلف في شيء عن المعاملات والمعاناة التي عايشوها على أيدي النازيين الألمان.

● خيبة الأمل من مواقف الحزب الشيوعي واليسار بصورة عامة تجاه حرب الجزائر والتي لم تكن في المستوى المطلوب إذ اتسمت بالتحفظ بخصوص مساندة كفاح الشعب الجزائري بحجة أن الجمهورية الفرنسية جزء لا يتجزأ.

ابتداء من سنة 1959 م بدأت الشكوك تراود أعضاء شبكة جونسون حول احتمال انكشاف عمل الشبكة، وبالفعل باتت الشكوك أمرا واقعا، حيث تم اعتقال أفراد الشبكة وتقديمهم للمحاكمة أمام القضاء الفرنسي، فكانت المحاكمة في قلب باريس وأمام الرأي العام الدولي والتي استغرقت شهر سبتمبر 1960 كاملا.

لقد كانت هذه المحاكمة في صالح القضية الجزائرية العادلة، وقد تعرض المتهمون فيها ومحاموهم إلى طرح تلك القضايا التي مست سمعة الجيش والشرطة الفرنسيين، نظرا لاستعمال وتعميم التعذيب والتقتيل الجماعي على نطاق واسع²⁹.

وقد مست المحاكمة ستة (6) ناشطين جزائريين وثمانية عشرة (18) ناشطا فرنسيا كما هو موضحا في الجدول التالي³⁰:

اسم الناشط	ر	جنسيته	ر	اسم الناشط	جنسية
France Binard	1	فرنسية	13	Georges Berger	فرنسية
Hélène Cuénat	2	فرنسية	14	Micheline Poteau	فرنسية
Gerard Meier	3	فرنسية	15	Jacques Rispal	فرنسية
Jacqueline Carré	4	فرنسية	16	Yvonne Rispal	فرنسية
Janine Cahen	5	فرنسية	17	Jacques Trebouta	فرنسية
Jean Claude Paupert	6	فرنسية	18	Lise Trebouta	فرنسية
Jacques Charby	7	فرنسية	19	Odette Huttelner	فرنسية
Aline Charby	8	فرنسية	20	Denise Barra	فرنسية
Paul Crauchet	9	فرنسية	21	Hamada Hadad	جزائرية
Andre Thorent	10	فرنسية	22	Hamimi Aliane	جزائرية
Alaoua Daksi	11	جزائرية	23	Saïd Hannoun	جزائرية
Lounis Brahimi	12	جزائرية	24	Ould Younes	جزائرية

ومن المؤكد، أن النظرة الشمولية إلى هذه القوائم وغيرها من الأسماء الأوروبية الأخرى التي تدعم الثورة الجزائرية سواء في العلن أو الخفاء والتي لا يسع المقال لذكرها جميعها، نخلص إلى نتيجة حتمية مستقاة من الواقع وهي تجذر القضية الجزائرية في أذهان المجتمع الأوروبي بسبب عدالتها وهمجية الجيش الفرنسي بسبب عدم التزامه بأبسط قواعد الحرب.

لقد كانت أهداف الحكومة الفرنسية من المحاكمة هي إدانة المتعاطفين مع الثورة الجزائرية من الفرنسيين إدانة علنية وتخوينهم لبلادهم و جعل المحاكمة عبرة لكل فرنسي، لكن النتيجة لم تكن متوقعة، هي تحول المحاكمة إلى فرصة للدفاع والمتهمين لكشف الحقائق والتعريف بحقيقة جرائم فرنسا، حيث سمحت مساحة الحرية التي منحت للمتهمين للكلام لطرح الحقائق وتوضيح المغالطات، لدرجة أن الأمور كادت تغلت من يد رئيس المحكمة لتتحول مجريات المحاكمة إلى محاكمة للنظام الاستعماري الفرنسي و إلى نصر سياسي و معنوي للمتهمين بفضل التأييد و المساندة التي تلقوها خاصة من المثقفين الذين أصدروا بياناً عرف بـ "بيان المثقفين 121"³¹.

شبكة كوريال³²: انخرط كوريال في دعم الثورة الجزائرية بعد أن قدمته إحدى صديقاته وهي جويس بلو الى روبر بارا، وهو مثقف كاثوليكي وصحفي ارتبط بكل الأنشطة واللجان التي أخذت موقفا إلى جانب حركات الاستقلال في المغرب العربي، وعن طريقه التقى بفرانسيس جونسون وبدأ كوريال العمل مباشرة وجند أصدقاءه المقربين، لكن مساهمة هنري كوريال " كانت نتيجة لطبيعة وظيفته ذات طابع مالي نتيجة لطبيعة عمه، بمعنى تحويل الأموال الناتجة عن الاشتراكات المالية للمهاجرين في فرنسا إلى البنوك العربية والأوروبية لصالح جبهة التحرير الوطني مستغلا خبرة والده بالتعاملات البنكية. وقد كان كوريال في البداية مستندا في نشاطه على شبكة جونسون لكن في 20 جويلية 1960م أسس بسويسرا تنظيما أسماه "الحركة الفرنسية المناهضة للاستعمار"³³.

شهد خريف 1957م التحاق هنري كوريال (Henri Curiel) بشبكة جونسون بصفة رسمية وقدم لها الدعم الكبير بفضل خبرته ودهائه، كما ساعد جونسون في الحصول على مقر جديد له عام 1958م بمنزل الكاتب روجي فيا، و بالتعاون مع فيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا.

ومما يجدر ذكره أن للشبكة ثلاثة مهام موزعة على ثلاثة قطاعات³⁴:

أ- **القطاع المالي**: خلال ثلاث سنوات ظلت الأموال التي تجمع شهريا بفرنسا، توضع في عهدة حملة الحقايب الذين تمركزوا بباريس في عشرات السكنات، و بعد ذلك توضع هذا الأموال في ثلاث حسابات بنكية، فيما يتكفل لاحقا شخص بإيداع المال في حساب بنكي بسويسرا، و قد استفادت الشبكة من خدمات كوريبال الذي كان أبوه يعمل بينك في القاهرة، وقد سهل ذلك حرية التعامل في الأموال صرفا وتحويلا، حيث يكلف كل شهر شخصا من الشبكة بالتنقل من فرنسا إلى جنيف لسحب الحوالات لتسلم إلى المسئول المالي في جبهة التحرير الوطني.

ب- قطاع الإيواء : يختص هذا القطاع بتوفير الإقامة و الإيواء لمناضلي جبهة التحرير الوطني المتنقلين في أنحاء قارة أوربا، والذين يعبرون الحدود حيث توفر لهم الشبكة كذلك جوازات السفر و الهوية.

ج- القطاع الإعلامي صدرت نشرية عن هذه الشبكة بشكل دوري شرحت مهمة الشبكة ومحاور عملها. ومهما يكن من أمر فإن شبكة كوريبال لا تعتبر إلا امتدادا طبيعيا لشبكة جونسون، فرغم وجود اختلافات بين فرانسيس و كوريبال حول بعض النقاط المتعلقة بالثورة الجزائرية لكن الذي يجمعهم كان أهم من كل الاعتبارات الثانوية، و هو الاتفاق حول ضرورة نصررة القضية الجزائرية: فالأول كان يعتبرها كفاحا في سبيل التحرر الوطني ولن يكون له أي تأثير على انبعاث التيار اليساري في فرنسا، بينما الثاني على قناعة بأن الثورة الجزائرية قادرة على الإطاحة بالجمهورية الخامسة وتفجير النظام الرأسمالي الفرنسي³⁵.

2-2- شبكة أنريكو ماتيني في إيطاليا: كان من الطبيعي أن تكون للدول المنضوية تحت لواء الحلف الأطلسي مواقف منسجمة مع فرنسا، ومع ذلك وجدت داخل هذه الدول منظمات غير حكومية وجمعيات إنسانية بل وشخصيات سياسية معروفة تبنت مواقف مناهضة للاستعمار³⁶.

مثلت سنة 1958م منعرجا هاما في الموقف الايطالي من خلال حدثين: ففي فيفري 1958م تم قصف قرية ساقيه سيدي يوسف من طرف فرنسا حيث أدانت الصحافة الايطالية هذا العمل وصنفته كجزرة استعمارية والحدث الثاني هو عودة ديغول للحكم والخوف الذي انتاب الأوساط الايطالية من ممارسته العنف والقمع ضد الجزائريين، ما أدى بالمخابرات الفرنسية للتشكيك في تصرفات المكتب الاشتراكي الايطالي على أنه يقدم مساعدات مالية لجبهة التحرير الوطني وهو ما بدا واضحا في تعليمة صادرة من الخارجية الفرنسية وموجهة لديغول في جوان 1959م تتضمن الإشارة إلى أن الحزب الاشتراكي الايطالي، من خلال القسم الايطالي للمؤتمر الدولي للسلام، ينظم من بداية السنة تبرعات لفائدة اللاجئين الجزائريين³⁷.

في البداية كانت السلطات الايطالية تمنع أي جزائري من الدخول إلى أراضيها حتى أن فرحات عباس احتجز مع طائرته في مطار فليميسينو (Flimisino) بروما في شهر أكتوبر 1958م. غير أن جبهة التحرير الوطني نجحت في ربط علاقات مع الفاتيكان، ما أدى إلى احتقان داخلي وخارجي في الكنيسة، وقد كان فرحات عباس قد هنا جان بول عند توليه البابوية.

وبالتدرج بدأ التأييد يعم ايطاليا من أودين إلى أغرجنتي بصقلية، حيث يشهد تاريخ ايطاليا قيام العديد من مظاهرات التأييد للثورة الجزائرية³⁸. وازدادت مسيرة التضامن الايطالي مع جبهة التحرير الوطني بعد تشكيل اللجنة الايطالية المناهضة للاستعمار التي تعد فرع من "اللجنة الدائمة من أجل الكفاح ضد الاستعمار في حوض المتوسط"، وهي واجهة للحزب الشيوعي الايطالي وتضم أعضاء منه

أمثال : دلينا فورتى (Dina Forti)، موريزيو فالونزي (Maurizio Valenzi)، ايقو بارتساجي (Ego Bartesaghi) فيريكيو باري (Ferruccio Parry)، والتي أصبحت سنة 1961 تسمى "لجنة الصداقة والتضامن مع الشعب الجزائري"³⁹، ومن جهة أخرى تأسست " اللجنة الايطالية من أجل السلم في الجزائر (Le Comité Italian pour la Paix en Algérie) وكانت روما مقرا لها حيث ضمت في تشكيلتها عدد من الشخصيات اليسارية مثل: فيروكيو باري (Ferruccio Parri) جيانكارلو فيجوريلي (Giancarlo Vvigorelli).

و ينص القانون الأساسي لهذه اللجنة على ما يلي:

- نصرته القضية الجزائرية والدفاع عن حق الشعب الجزائري في تقرير مصيره.
- جمع الأموال لصالح جبهة التحرير الوطني .
- الدعاية والإعلام لصالح القضية الجزائرية حيث تم إصدار نشرية بعنوان : الجزائر " Algeria " في فيفري 1961م⁴⁰.

يضاف إلى ذلك الأعمال الداعمة للعديد من الفنانين الذين شكلوا بلوحاتهم محاكاة للواقع الجزائري الذي يفضح جرائم الإستعمار، نذكر منهم على سبيل الذكر : " بيرتيني جيانى (Bertini Giani) الذي رسم باستخدام خلفيات الجرائد التي تحمل أخبار المجازر التي كانت تقوم بها منظمة الجيش السري (OAS) كريمونيني ليوناردو (Cremonini Leonardo) وهو رسام ايطالي آخر صور العنف الفرنسي الممارس ضد الجزائريين وجعله محور رسوماته حيث رسم سنة 1961 لوحة بعنوان : " التعذيب "⁴¹.
و أما انريكو ماتيني (Enrico Mattei)⁴² من الحزب الديمقراطي المسيحي و المختص في ميدان المحروقات كان له الفضل في تأسيس " الهيئة الوطنية للمحروقات " المسماة بالايطالية سنة 1953م وكان معارضا للكارنل البترول العالمي "الأخوات السبع"⁴³، واستطاع ماتيني الالتقاء بالعديد من قادة الثورة الجزائرية في كل من ايطاليا وسويسرا مثل: فرحات عباس، احمد فرانسيس، محمد يزيد، عبد الحفيظ بوصوف. وقد استطاع ماتيني بفضل خبراته في ميدان الطاقة أن يحدد للوفد الجزائري المفاوضات بايفيان إستراتيجية التفاوض والتعامل الأكثر ملائمة للجزائر لاستغلال ثرواتها وفرض سيادتها على ثرواتها الباطنية⁴⁴.

لذا كان في اتصالات مع الجزائريين للتحضير للاستقلال فوضته الاستخبارات الفرنسية تحت الرقابة وقد كان ماريو بيراتو (Mario piratto) ممثله الشخصي لدى الحكومة المؤقتة في تونس، فدفع ماتيني حياته ثمنا لذلك بأمر من المصالح السرية الفرنسية⁴⁵. وقد تحققت نظرتة بالفعل بعد الاستقلال حيث استفادت ايطاليا من البترول الجزائري، منها خط الغاز المار من الجزائر عبر تونس إلى ايطاليا⁴⁶.
علينا التسليم إذن أن أنريكو ماتيني هو رمز للتضحية والالتزام بالمبادئ السامية لثورتنا: فكان كل همه الحفاظ على الاقتصاد الايطالي ومحاربة الاحتكارات التي تمارسها الدول الاستعمارية، وهذا ما كون لديه قناعة بتحرير الاقتصاد الجزائري من الهيمنة الاستعمارية .

خاتمة:

مارست جبهة التحرير الوطني دبلوماسية توازي دبلوماسية دولة قائمة بذاتها جابهت بها رجال الدولة الفرنسيين والعالم أجمع في المحيط الدولي، فبرزت الحنكة والقناعة بالمطالب من خلال إدارة الملف الدبلوماسي للثورة بنجاح، فلم يقتصر جهد الثورة على العمل المسلح فحسب، بل فتحت بالموازاة مع ذلك جبهات أخرى، لعل أهمها جبهة العمل الدبلوماسي.

ومما لا شك فيه أن الثورة الجزائرية قد أربكت فرنسا وهزت أركانها خاصة في مراحلها الأخيرة، مما حدا بالسلطات الفرنسية وعلى مختلف مستوياتها، وبكل ما توفر لها من قوة وحيلة، إلى محاولة قمع الثورة في المهد فسطرت لذلك العديد من المخططات والبرامج التي تتفاوت طبيعتها بين الترغيب والترهيب الشدة واللين، وحتى لا يتحقق هذا المبتغى لفرنسا فقد وضعت الثورة برنامجا دقيقا لعملها كانت تفاصيله قد أعلن عنها في بداية المسار الثوري .

في أوروبا وعواصمها خرجت الأصوات تندد بالسياسة الاستعمارية الفرنسية، من قلب هذا التنديد ظهرت عديد الشخصيات والمنظمات والمؤسسات التي ساندت جبهة التحرير الوطني والدبلوماسية الجزائرية في نضالها ضد الاستعمار، فحملة الحقائق وشبكة "انريكو ماتيني" ما هي إلا دعائم خفية للثورة سرعان ما أصبح صداها علني بفعل ما قدمته للجزائر وهذا ما يحفظها في الذاكرة الوطني بشيء من العظمة .

وعليه أمكن القول أن جبهة التحرير الوطني استطاعت فعلا اختراق الكتلة الغربية بمؤسسات فاعلة على المستوى الدولي وأقامت علاقات وطيدة مع عديد الشخصيات الأوربية التي عملت على خدمة القضية الجزائرية والدفاع عن عدالة مطالبها، فكان مستوى الاستجابة عاليا ، والدليل على ذلك هو الكفاح والنضال الذي تبنته بعض الشخصيات الأوربية، والتي بنشاطها شكلت شبكات عالمية لمساندة عمل جبهة التحرير الوطني الأخيرة التي تمكنت من نسج علاقات مع أوساط أوربية مختلفة وبدعم هذه الشبكات تحقق للثورة الجزائرية كسب التأييد العالمي رغم قوة وكثافة الآلة الدعائية الفرنسية.

قائمة المصادر والمراجع: باللغة الأجنبية:

1. Abdelmadjid belkherroubi, les aspects internationaux de révolution algérienne - le retentissement de la revolution algérienne-, colloque international d'alger(24-28nov1984) , centre national d' etudes historique , alger.1985.
2. Ambassade d'Italie et Institut culturel Italien, Enrico Mattei et l'algerie – pendant la guerre de l'ebération nationale, colloque organisé le 7 décembre, alger.2010.
3. Herve Bismuth et Fritz Taubert, La guerre d'algerie et la monde communiste, édition universitaires de dijon. Dijon, 2014.
4. Jean-luc einaudi, la bataille de Paris 17 October 1961,edition de seuil, algerie , 1991.
5. Kader Benamara, solidarite en action souein European a la resistance algérienne1954-1962, edition barakat.alger, 2013.
6. Mohamed touili, retentissement de revolution algérienne dans le monde 1954-1962, le retentissement de la revolution algérienne, colloque international d'alger(24-28nouv1984) , centre national d' etudes historiques, alger,1985.
7. Slimane cheikh, La révolution algérienne sur la scène internationale ou naissance d' une diplomatie de combat , le retentissement de la révolution algérienne , colloque international d'alger(24-28nou1984) , centre national d' études historiques, alger,1985.
8. Sylvain Pattien, les camarades des frères " Trotskistes et libertaires dans la guerre d'algérie ", préface de Mohammed harbi, casbah édition, alger, 2006.

باللغة العربية: المصادر:

- (عمر بوداود2020)، من حزب الشعب الى جبهة التحرير الوطني -مذكرات مناضل-، تر أحمد بن محمد بكلي ، دار القصة للنشر، الجزائر، ط1، 2007.

- (محمد حربي - على قيد الحياة-)، جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع، تر كميل قيصر داغر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1983.

المراجع:

الكتب:

- أحمد صاري، دور المهاجرين الجزائريين في الثورة، (د د ن)، الجزائر، 2002.
- إسماعيل دبش، السياسة العربية والمواقف الدولية تجاه الثورة الجزائرية 1954-1962، دار هومة، الجزائر، ط1، 1999.
- رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، تر مصطفى ماضي، دار خطاب، الجزائر، 2013.
- عبد المجيد عمراني، النخبة الفرنسية المثقفة والثورة الجزائرية 1954-1962، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1962.
- فريتر كيلر، تضامن الأمم المتحدة اليسار النمساوي والثورة الجزائرية (1958-1963)، تر يوسف أعراب، دار خطاب، الجزائر، ط1، 2014.
- محمود توفيق اسكندر، الحركة الدولية لجبهة التحرير الوطني 1954-1962، منشورات السائحي، الجزائر، ط1، 2016.
- مريم صغير، المواقف الدولية من القضية الجزائرية 1954-1962، دار الحكمة، الجزائر، 2009 ط1.
- نور الدين حاطوم، الثورة الجزائرية وصدائها في العالم، -أصالة الثورة الجزائرية- كتاب جماعي، الملتقى الدولي الجزائري (24-28 نوفمبر 1984)، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، ط1، 1985.
- هرفي هامون، باتريك روتمان، حملة الحقائق. المقاومة الفرنسية ضد حرب الجزائر، تر عبد الرحمان كابوية ومحمد سالم، منشورات دحلب، الجزائر، ط1، 2010.

المذكرات الأكاديمية:

- شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف محمد مجاود، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2017-2018.
- الطاهر جبلي، شبكات الدعم اللوجستيكي للثورة التحريرية 1954م-1962م، اطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، إشراف يوسف مناصرية، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان، 2008-2009.
- عبد القادر كرليل، تدويل القضية الجزائرية وانعكاساته على المفاوضات الجزائرية الفرنسية 1955-1962، إشراف يحيوي مسعودة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر، 2009-2010.
- عطاء الله فشار، دور الدبلوماسية في انتصار الثورة الجزائرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تاريخ معاصر، إشراف عقيلة ضيف الله، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2001.
- ميلود بركوكي، الشبكات الفرنسية المساندة لجبهة التحرير الوطني 1957-1962، مذكرة ماجستير في تخصص المقاومة الوطنية و الثورة التحريرية، إشراف مليكة القورصو، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، 2011-2012.

المجلات والجرائد:

- إسماعيل العربي، صفحة من نشاط جبهة التحرير الوطني تدويل القضية الجزائرية، مجلة الباحث، الجزائر، ع3، (د مج)، نوفمبر 1985.
- تطورات سريعة هامة تدخلها القضية الجزائرية في الميدان الدولي، المجاهد، الجزائر، ع13، ج1، 1 ديسمبر 1957.
- الجيلالي صاري، مظاهرات ديسمبر 1960 ودورها في التحرير الوطني، مجلة المصادر، مج1، ع2، الجزائر.
- سارة حداد، فدالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا 1954-1962، قضايا تاريخية، الجزائر، ع1، مج1، 2016.
- ندوة حقوقية توصي بالاعتراف بالحكومة الجزائرية، المجاهد، الجزائر، ع92، ج4، 27 مارس 1961.

الهوامش:

¹ محمد حربي، جبهة التحرير الوطني الأسطورة والواقع، تر كميل قيصر داغر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت- لبنان، ط1، 1983، ص105.

² Slimane cheikh, La révolution algérienne sur la scène internationale ou naissance d'une diplomatie de combat, le retentissement de la révolution algérienne , colloque international d'alger(24-28nou1984) , centre national d' études historiques, alger ,1985. P87.

³ إسماعيل العربي، صفحة من نشاط جبهة التحرير الوطني تدويل القضية الجزائرية، مجلة الباحث، الجزائر، ع3، (د مج)، نوفمبر 1985، ص30-31.

⁴ Slimane cheikh, op cit, P87.

⁵ أحمد صاري، دور المهاجرين الجزائريين في الثورة، الجزائر، 2002، ط1، ص241.

⁶ Jean-luc einaudi, la bataille de Paris 17 October 1961, edition de seuil, 1991, algerie, p 30-31.

- ⁷ أحمد صاري، دور المهاجرين الجزائريين في الثورة، المرجع السابق، ص 241 .
- ⁸ عبد القادر كرليل، تدويل القضية الجزائرية وانعكاساته على المفاوضات الجزائرية الفرنسية 1955-1962 ، إشراف يحيوي مسعودة ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر، 2009-2010، صص 71-72.
- ⁹ Mohamed touili, retentissement de revolution algerienne dans le monde 1954-1962, le retentissement de la revoluton algérienne, colloque international d"alger(24-28nouv1984) , centre national d" etudes historiques, alger ,1985. p19 .
- ¹⁰ تطورات سريعة هامة تدخلها القضية الجزائرية في الميدان الدولي، المجاهد، الجزائر، ع 13، ج 1، 1 ديسمبر 1957، ص 6.
- ¹¹ ندوة حقوقية توصي بالاعتراف بالحكومة الجزائرية، المجاهد، الجزائر، ع 92، ج 4، 27 مارس 1961، ص 2.
- ¹² عطاء الله فشار، دور الدبلوماسية في انتصار الثورة الجزائرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تاريخ معاصر، إشراف عقيلة ضيف الله، كلية العلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2001، ص 23.
- ¹³ Abdelmadjid belkherroubi, les aspects internationaux de révolution algerienne le retentissement de la revoluton algerienne, colloque international d"alger(24-28nov1984) , centre national d' etudes historiques, p47.
- ¹⁴ نور الدين حاطوم، الثورة الجزائرية وصداهها في العالم، -أصالة الثورة الجزائرية- كتاب جماعي، أعمال الملتقى الدولي الجزائري (24-28 نوفمبر 1984)، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، ط1، 1985، ص 29.
- ¹⁵ Mohamed touili, Op .cit, p22.
- ¹⁶ محمود توفيق اسكندر، الحركة الدولية لجبهة التحرير الوطني 1954-1962، منشورات السانحي، الجزائر، ط1، 2016، ص 30.
- ¹⁷ نسبة لفرنسيس جانسون (1922-2009): ، بمدينة بوردو كان ميلاده سنة 1922م وهو مفكر و كاتب و سياسي فرنسي أستاذ فلسفة ،ساند القضية الجزائرية و تحمل من أجل ذلك الكثير عند فضحه النظام الاستعماري الفرنسي الوحشي الذي نعتته "بالفاشستي" ، إثر عودته من الجزائر إلى باريس في جويلية 1956 م سرعان ما أصبح بيته الواقع في بوتي كلاما (Petit Clamard)مخبأ يلتجئ المناضلين الذين طلبوا منه ، أما عن تاريخ تأسيس شبكته فيعتبر الثاني من أكتوبر 1957 م معلما لذلك الحدث حيث أصبحت مهيكلة وقد جرت وقائع الجمعية التأسيسية للشبكة في منزله بحضور أعضاء الشبكة الأوائل، لتتدم صوفها بالتحاق كل من الصحفية مونيكا ديزاكور (Monique Des accords) و زوجها، بالإضافة إلى ثلاثة قساوسة هم : روبرا دافيزي، و جون أورفاس، و بيار ماميتو وكانوا من مؤيدي جبهة التحرير الوطني انظر: ميلود بركوكي، الشبكات الفرنسية المساندة لجبهة التحرير الوطني 1957-1962، مذكرة ماجستير في تخصص المقاومة الوطنية و الثورة التحريرية، إشراف مليكة القورصو، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2011، 2-2012، ص ص 18، 30-31.
- ¹⁸ فدرالية جبهة التحرير الوطني: أول خلية لفيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا كانت بداية من نوفمبر 1954 الى غاية منتصف سنة 1956 تكونت من السادة (مراد طربوش، نور الدين بن سالم، أحمد دوم، عبد الرحمان غراس، صالح ألونشي، محمد ماضي، عبد الكريم سويبي، محمد مشاطي، أحمد طالب الإبراهيمي) لكن تم اكتشافها من السلطات السويسرية التي بدورها بلغت السلطات الفرنسية أما الفدرالية الثانية جاء بعد إلقاء القبض على أغلب الأعضاء الذين كانوا يشكلون النواة الأولى حيث وصل محمد ليجاوي الى فرنسا لإعادة تكوين الفدرالية الثانية أواخر ديسمبر 1956م لكنها هي الأخرى لم تدم طويلا وتم إلقاء القبض على ليجاوي أما الفدرالية الثالثة (ماي 1957م-1958م) تولى رئاستها عمر بوداود وكانت مهمته نقل الحرب الى التراب الفرنسي وكانت العمليات التي تقوم بها تمس بالدرجة الأولى المصالح الحيوية للاقتصاد الفرنسي والجيش. انظر: سارة حداد، فدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا 1954-1962، قضايا تاريخية، الجزائر، ع 1، مج 1، 2016، ص ص 176-177.
- ¹⁹ (عمر بوداود 2020)، من حزب الشعب الى جبهة التحرير الوطني -مذكرات مناضل-، تر أحمد بن محمد بكلي ، دار القصبية للنشر، الجزائر ، ط1، 2007، ص 78.
- ²⁰ فريتز كيلر ، تضامن الأممية اليسار النمساوي والثورة الجزائرية (1958-1963)، تر يوسف أعراب، دار خطاب، الجزائر، ط1، 2014، ص 8.
- ²¹ عبد المجيد عمراني، النخبة الفرنسية المثقفة والثورة الجزائرية 1954-1962، دار الشهاب، الجزائر، ط 1، 1962، ص ص 79-80 .
- ²² هرفي هامون، باتريك روتمان، حملة الحقايب. المقاومة الفرنسية ضد حرب الجزائر، تر عبد الرحمان كابوية ومحمد سالم، منشورات دحلب، الجزائر، ط1، 2010، ص 42.
- ²³ رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، تر مصطفى ماضي، دار خطاب، الجزائر، ط1، 2013، ص ص 141-144-145.
- ²⁴ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962، اطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف محمد مجاود، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2017-2018، ص ص 195، 202.
- ²⁵ عمر بوداود، من حزب الشعب الى جبهة التحرير الوطني -مذكرات مناضل-، المرجع السابق، ص ص 134-135.

- ²⁶ Sylvain Pattien, les camarades des frères " Trotskistes et libertaires dans la guerre d'algerie ", préface de Mohammed harbi, casbah édition, alger, 2006, p p 117-118.
- ²⁷ عمر بوداود ، من حزب الشعب الى جبهة التحرير الوطني -مذكرات مناضل-، المرجع السابق ، ص 202.
- ²⁸ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962، المرجع السابق ، ص ص 203-204.
- ²⁹ الجبلاي صاري، مظاهرات ديسمبر 1960 ودورها في التحرير الوطني ، مجلة المصادر، الجزائر، ع 2، مج 1، ص ص 192، 208.
- ³⁰ ميلود بركوكي، الشبكات الفرنسية المساندة لجبهة التحرير الوطني 1957-1962، المرجع السابق ، ص ص 63-64.
- ³¹ ميلود بركوكي، الشبكات الفرنسية المساندة لجبهة التحرير الوطني 1957-1962، المرجع نفسه ، ص 64.
- ³² هنري كوربال: ولد بالقاهرة لأسرة تعود لأصول يهودية مصرية، جذورها ايطالية أسس كوربال عام 1943 م حركة التحرر الوطني المصري، كان صاحب نشاط سياسي واسع وهذا ما عرضه للاعتقال والمتابعة حيث تم إلقاء القبض عليه مرارا وذلك من ضمن جملة الاعتقالات التي شملت عدة شيوعيين آنذاك، رغم امتلاكه الجنسية المصرية لكنه أجبر على الهجرة عام 1950م حيث غادر للأراضي الفرنسية أين أسس هناك "مجموعة روما" و الجدير بالذكر أن نقول أن كوربال تبرع بمنزله في مصر ليكون بمثابة سفارة جزائرية، ساهم كوربال كثيرا في دعم عدة حركات تحررية وكرس جهده لذلك الى أن اغتيل في باريس بتاريخ 4 ماي 1978 م ودفن بباريس، من جملة الأعمال التي نشطها عمله في شبكة جانسون ضمن "حملة الحقائق" التي ساندت جبهة التحرير الوطني الجزائرية كثيرا قبل أن يلقى عليه القبض في 1960م، كما كانت له مساهمات في القضية الفلسطينية حيث حاول ربط لقاءات بين الطرفين الفلسطيني والإسرائيلي لذا نسبت شبهة قتله الى جهات إسرائيلية . انظر : رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، المرجع السابق ، ص ص 396-397.
- ³³ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962 ، المرجع السابق ، ص ص 216-217.
- ³⁴ الطاهر جبلي، شبكات الدعم اللوجستيكي للثورة التحريرية 1954م-1962م، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، إشراف يوسف مناصرية، جامعة ابو بكر بلقايد تلمسان، 2008-2009، ص ص 283-284.
- ³⁵ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962، المرجع السابق، ص 218.
- ³⁶ إسماعيل دبش، السياسة العربية والمواقف الدولية تجاه الثورة الجزائرية 1954-1962، دار هومة، الجزائر، ط1، 1999، ص 199.
- ³⁷ Herve Bismuth et Fritz Taubert, La guerre d'algerie et la monde communiste, édition universitaires de dijon. Dijon, 2014, pp187-190.
- ³⁸ Kader Benamara, solidarite en action souein European a la resistance algerienne 1954-1962, edition barakat.alger, 2013. , pp 62-63 .
- ³⁹ رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، المرجع السابق، ص 427.
- ⁴⁰ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962، المرجع السابق، ص ص 258-259.
- ⁴¹ رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، المرجع السابق، ص 313، 47.
- ⁴² انريكو ماتتي Enrico Mattei : ولد بايطاليا في "أكوالاجنا" مقاطعة "بيزارو" سنة 1906م دخل الحياة العملية مبكرا عمل سنة 1923م مساعد بمصنع دباغة ليصبح عام 1929م مدير مختبر ونتيجة ميولا ته لميدان الكيمياء انتقل لميلان وهناك دخل في الأوساط المؤثرة بالحزب الديمقراطي المسيحي لتلقي التكوين السياسي من المناصب الحساسة التي شغلها تعيينه كمحافظ لتصفية المؤسسة البترولية Azienda Generale Italiana petroli (AGIP) واستطاع إقناع الحكومة الايطالية بالعدول عن قرار تصفية هذه المؤسسة وبضعها بالاستثمار في إطار اتحاد مشتركة عمومية (ENI) تضمن لايطاليا التموين بالغاز والبترول لتزويد ايطاليا بالمرحوقات ،وبذلك تدرج "انريكو ماتتي" حتى أصبح مديرا لأكبر قطاع في الدولة للمحروقات الايطالية ورغم سعيه لجعل بلده متصدرا للدول الأوروبية العظمى إلا انه كان ضد الإستعمار وأساليبه في استغلال الدول الضعيفة فبدأ دائما متعاطفا مع دول العالم الثالث ومحاربا لهيمنة الشركات العالمية الكبرى أنغلو-أمريكية التي تريد لنفسها احتكار هذا الميدان وقد توفي سنة 1962م في حادث طائرة قبل هبوطها لمدينة ميلان بدقة ليكتشف بعدها أنها كانت ملغمة. أنظر: رشيد خطاب، أصدقاء الخاوة، المرجع السابق، ص ص 459-460.
- ⁴³ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962 ، المرجع السابق، ص ص 260-261.
- ⁴⁴ Ambassade d'Italie et Institut culturel Italien, Enrico Mattei et l'algerie – pendant la guerre de l'ebération nationale, colloque organisé le 7 décembre 2010, alger, p10.
- ⁴⁵ شعبان ايدو، شبكات دعم الثورة الجزائرية في أوروبا الغربية 1957-1962 ، المرجع السابق، ص ص 261-262.
- ⁴⁶ مريم صغير، المواقف الدولية من القضية الجزائرية 1954-1962 ، دار الحكمة ، الجزائر، ط1، 2009، ص ص 440-443.

إفريقيا في ميزان الدبلوماسية الجزائرية 1962-1973 Africa in Algerian diplomacy 1962-1973

طالب دكتوراه فاتح زياني
جامعة باتنة 1

أ.د/ جمال بلفردي*
المركز الجامعي بريكّة
belferdidjamel@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/16

تاريخ الإرسال: 2019/11/09

الملخص:

انطلاقاً من مبادئ الثورة الجزائرية التي أقرتها موثيقها، والمتمثلة في تصفية الاستعمار، ومحاربة الامبريالية العالمية، وحق الشعوب المستعمرة في تقرير مصيرها دون أي ميز عرقي أو ديني نشطت الدبلوماسية الجزائرية بعد الاستقلال في جميع الميادين والمحافل الدولية، ولاسيما في القارة الإفريقية، ومضت بكل واقعية في الطرح، والتعاون الجاد مع كل الأطراف الفاعلة والمنظمات الدولية والإقليمية لدعم استقلال البلدان الإفريقية، واستكمال التحرر السياسي بالتحرر الاقتصادي، والتخلص من التبعية لكل أشكال الاستعمار الجديد. ومثل عقد الستينات وبداية عقد السبعينات أوج النشاط الدبلوماسي في المحافل الدولية، وشكلت قضية إفريقيا محور وصلب اهتمام الآلة الدبلوماسية الجزائرية. فقد استطاعت بفضل حنكتها الطويلة وتجربتها الكبيرة من المساهمة في تصفية الاستعمار سمح الرصيد الثوري للجزائر بانفتاحها بعد الاستقلال، وسطع نجمها أكثر في عهدي الرئيسين بن بلة أحمد، وهوارى بومدين، فترجم الأول سياسته الدبلوماسية اتجاه إفريقيا في تدعيم فكرة التحرر الشعوب الإفريقية داخل إطار المنظمة الإفريقية فكانت الجزائر بحق النجم الثاقب للقارة دبلوماسية على عهد حكم أول رئيس للجزائر، وفي نفس الدرب مضى خلفه الرئيس بومدين مستفيداً من تراجع واختفاء العديد من الزعامات الكلاسيكية لدول العالم الثالث في إفريقيا وآسيا نتيجة الوفاة، أو نتيجة الانقلابات العسكرية المختلفة فكان ظل تأثيره دبلوماسية على الأحداث ومجرياتهما في إفريقيا أكثر وأطول خلال الفترة الممتدة بين 1965-1973.

الكلمات المفتاحية: الدبلوماسية الجزائرية؛ بن بلة؛ بومدين؛ المنظمة الإفريقية؛ التحرر والاستقلال.

Abstract:

Based on the principles of the Algerian Revolution, which were endorsed by its charters, namely, decolonization and the fight against global imperialism, and the right of colonial peoples to self-determination without any ethnic or religious distinction. Algerian diplomacy was active after independence in all international fields and forums, particularly in The African continent has proceeded realistically in the introduction, serious cooperation with all international and regional actors and organizations in support of the independence of African countries. The completion of political liberalization with economic liberalization, and the elimination of dependency on all forms of neo-colonialism. The 1960s and the beginning of the 1970s represented the height of diplomatic activity in international forums, and the issue of Africa was the focus and solidity of the Algerian diplomatic machine. With its openness after independence, and its star more in the reigns of Presidents Ben Bella and Boumediene, the first translated its diplomatic policy towards Africa in strengthening the idea of liberation African peoples within the framework of the African Organization, Algeria was truly the star of the continent diplomatically during the period between 1962-1973.

Keywords: Algerian diplomacy; Boumediene; Ben Bella; African organization; decolonization and emancipation .

* المؤلف المرسل.

مقدمة:

في ثنايا الحيز العلمي المسموح به عالجنا دور الدبلوماسية الجزائرية في دعم حركات التحرر في إطار منظمة الوحدة الإفريقية وفي توطيد وتكريس التعاون بين الدول المشكلة لهذا الهيكل لمواكبة التطورات الحاصلة في المحيطين الإقليمي-الإفريقي، والدولي وتفعيل مؤسساتها لتحقيق السيادة الشاملة بعد نيلها للاستقلال السياسي، وكان للاستقلال الجزائر الأثر الواضح في بروزها كفاعل سياسي على الساحة الإفريقية خاصة، وأنه بعد عام تقريبا من استقلالها شهد تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية ماى 1963، وبحكم خصائصها الجيوسياسية، والإرادة السياسية التي أظهرها حكامها على عهدي الرئيسين الراحلين (أحمد بن بلة، وبومدين) من خلال التشدد الذي أظهره على محو الاستعمار من القارة الإفريقية، والعمل على توحيد جهود القارة سياسيا، والدفع بها إلى التضامن البيني وتشجيع التنمية الاقتصادية بها من خلال هيكل منظمة الوحدة الإفريقية.

ومما تقدم يمكن الولوج في ثنايا المحاولة بالتطرق إلى الإشكالية ما دور دبلوماسية الدولة الجزائرية في الهيئة الإفريقية لتحقيق التضامن الإفريقي وصد التدخلات الأجنبية خاصة الأوروبية منها؟ ولعل العناصر الآتية كفيلة بالإجابة على جوانب من ثناياها:

1- التطرق إلى فكرة تأسيس المنظمة الإفريقية.

2- النشاط الدبلوماسي الجزائري في إطار المنظمة الإفريقية من خلال دراسة وجيزة ومختصرة لتسوية بعض المسائل الحدودية التي قامت بها الجزائر مع جيرانها من جانب، وإبراز بعض المواقف الدبلوماسية لها داخل المنظمة الإفريقية في مسائل بين الدول الإفريقية من جانب آخر.

1- المنظمة الإفريقية من الفكرة إلى التأسيس:

1-1- فكرة الوحدة الإفريقية:

في الوقت الذي شهدت فيه إفريقيا تنافسا شديدا بين الدول والقوى الإمبريالية قصد تقسيمها خلال النصف الثاني من القرن 19م ظهرت منظمات زنجية في بعض الجامعات الأمريكية تدعو إلى نشر فكرة الجامعة الإفريقية من خلال السماح للأفارقة المهجرين قسرا بالعودة لأوطانهم، وكذا منحهم الحقوق الكاملة أسوة وإقتداء بالجنس الأبيض.

وكما كان الحال مع الزنوج الأفارقة كان أيضا لبعض الزنوج الأمريكيين الدور نفسه، أو يفوق ذلك خاصة في جامعة نيويورك التي كانت لها السبق في تكوين الطلبة الأفارقة علما ونضالا سياسيا، وتزامنا مع ظهور موجة المثقفين الأمريكيين كإدوارد ديبوس، وماركوس جارفي، وبراييس مازر، وجورج بادموور وغيرهم من الذين أخذوا على عاتقهم الدور في الترويج لفكرة إفريقيا للإفريقيين.

ويلاحظ أن آراء هؤلاء الأمريكيين لم تكن على قلب رجل واحد فمنذ البداية ظهرت نقاط الاختلاف بين ديبوس، وجارفي فالأول يرى أن حل مشكلة الزنوج لا تتم إلا في الداخل الأمريكي هادفا إلى مزج هذه السلالة في المجتمع الأمريكي مع مرور الوقت، ومن ثم تحقيق العدالة والمساواة بين كل الأطراف والأعراق البشرية المكونة للمجتمع الأمريكي. بينما ذهب الثاني إلى أولوية تأسيس الجمعيات والمنظمات ذات الطابع الزنجي، ومنها- مثلا لا حصرا - العصبة الإمبراطورية للجامعات الإفريقية، والتي رفعت شعار "أفريقيا للإفريقيين"، "والرابطة العالمية لتقدم الزنوج" التي ترأسها جارفي ماركوس في نيويورك عام 1904 ثم توحيد مجمل تلك الجمعيات تحت مسمى واحد، وأطلق عليه اسم "إمبراطورية الزنوج"¹.

وكيفما كان حال أفكار هؤلاء فقد كان له الأثر الواضح والعملي في أوساط الشباب الإفريقي الدارس في الجامعات الأمريكية خاصة في خمسينات وستينات القرن الماضي، ويمكن الاستدلال بالغاني كوامي نكروما، والكنيني جومو كنياتا اللذان حملتا لواء الدفاع عن حقوق الإفريقيين في نضالهما السياسي في الوم. أ وأوروبا ثم في إفريقيا، وبالموازاة مع هذا النشاط المسيس في الجامعات الأمريكية للطلاب الأفارقة ظهرت معها فكرة المؤتمرات خارج القارة الإفريقية ولصالح شعوبها.

1-2- مؤتمرات خارج القارة الإفريقية 1900-1945:

أرست هذه المؤتمرات الإرهاصات الأولى لدعم فكرة تأسيس الوحدة الإفريقية إلا أن ميزة انعقادها تزامنت، والسيطرة الاستعمارية الأوربية لجل القارة الإفريقية، وعقد أول مؤتمر بلندن سنة 1900، وحضره كل من المحامي سلفستر وليامز، ووليام ديبوا، وماركوس جارفي وغيرهم، وقد طرحت ونقشت فيه الأفكار للخروج بحلول وسطى بين جارفي، وديبوس من خلال ربط مسألة الزنوج الأمريكيين بقضية الشعوب الإفريقية².

وتوالى المؤتمرات الأوربية العديدة آخذة شعار إفريقيا للإفريقيين كمنطلق لعملها مع مشاركة وفود مثلت إفريقيا، فكانت مؤتمرات باريس 1919، ومؤتمر لندن- بروكسل - باريس 1921، ومؤتمر لندن- لشبونة، وما أعقبها من تداعيات ونتائج اضطر المؤتمر للتقل بين العواصم الأوربية خاصة الغربية منها لتحديد الفكرة الوحوية للأفارقة، ومما يلاحظ هو تشابه توصيات المؤتمرات السابقة حول إفريقيا وشعوبها إلا أن التطور حملته نتائج ح.ع.1 خاصة فكرة إنشاء عصبة الأمم التي دعت في إحدى موادها إلى المساواة المطلقة بين جميع الأعراق الإنسانية، وكذا تمكين الأفارقة لحكم أنفسهم بأنفسهم³.

ولم يقتصر نشاط إلى تجسيد فكرة الأفريقانية في أوربا، بل واتجهت غربا إلى الوم. أ أين عقدت مؤتمر لها بنيويورك خلال سنة 1927، والذي خرج بنفس المطالب التي خرجت بها المؤتمرات السابقة، إلا أن الاستثناء الذي شهد فيه هو الدعوة إلى التضامن بين الشعوب في القارات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية في حركة التحرر العالمية مع التركيز على المطلب المحوري لها والمتمثل في الاستقلال الوطني⁴.

ومع الظروف العالمية التي رسمت المشهد الأوربي بعد الأزمة الاقتصادية العالمية 1929، وظهور الديكتاتوريات المعاصرة في ألمانيا، وإيطاليا، وإسبانيا، والتي طالبت بموضع قدم في مستعمرات خارج القارة الأوربية، واستمرار نشر الأفكار الشيوعية السوفيتية في شرق أوربا، وزيادة بسط نفوذ بريطانيا وفرنسا لنفوذهما في المستعمرات في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، وقد تجسدت بوضوح مظاهر حرب كونية خلال صيف من سنة 1939، واستمرت إلى غاية 1945 سنة تأسيس هيئة الأمم المتحدة.

ومن خلال هذه التطورات ظهرت من جديد قضية أفرقة إفريقيا فعقد آخر اجتماع خارج القارة بمدينة مانشستر خلال سنة 1945، وحضره الشخصيات التاريخية والنضالية لها كانكروما، وكنياتا، وزيكوري، وجونسون الذين كان لهم فضل تسيير جلسات وتوجيهات المؤتمر وقراراته، والتي توافقت وافرازات الحرب العالمية الثانية من قبيل الدعوة الى تشكيل تنظيمات وطنية في إفريقيا تتولى قيادة حركات التحرر في القارة الإفريقية.

وقد حملت تلك المؤتمرات صبغة مزدوجة بين المؤتمرات الشعبية "أكرا الغانية 1958، وتونس 1960، والقاهرة 1961"، ومؤتمرات القمم كمستوى آخر للنضال الإفريقي فكان "مؤتمر أكرا للدول المستقلة 1958 كبداية للنضال الجماعي الرسمي للدول الإفريقية المستقلة، وتلاه مؤتمر اتحاد مالي 1959، فمؤتمر

مجلس الوفاق، ثم مؤتمر وزراء خارجية الدول المستقلة في اثيوبيا 1960، ومؤتمر برازافيل 1960، ومؤتمر الدار البيضاء بالمغرب 1961، ومؤتمر منروفا 1961⁵.

وأرست هذه المؤتمرات النواة الأولى للنضال السياسي الدبلوماسي الإفريقي، والمرتكز التاريخي لتحقيق الوحدة الإفريقية، والتي جسدها مؤتمر أديس أبابا ماي 1963، وإعلان أسس الوحدة الإفريقية، وكان ذلك بتاريخ 25 ماي من نفس السنة كبداية للأشغال المؤتمر، واختتام الأشغال في 28 منه تحت رئاسة الإمبراطور الإثيوبي هايلي سيلاسي الأول⁶، وتضمن الإعلان نقاط هامة لصالح الدول الإفريقية وشعبها ونقتصر هنا على ذكر أهمها كحق الشعوب في تقرير مصيرها، وكذا تأكيد مبدأ استقلال دول إفريقيا ومحاربة التمييز العنصري، والحرص على مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وحل الخلافات بالطرق السلمية وغيرها من المبادئ التي حملتها الوثيقة المؤسسة للمنظمة الإفريقية.

2- نشاط الدبلوماسية الجزائرية في الإطار الإفريقي 1962-1975:

إن التوقف عند المحطات الدبلوماسية في مجملها، وفي الحيز الزمني المدروس ليس بالأمر الهين، ولا اليسير نظرا للسياق العام الذي خرجت منه الدبلوماسية الجزائرية كقوة تحررية مناهضة للاستعمار والإمبريالية مكنتها هذه الخاصية والميزة أن تلعب دور فعلا في سياق الممارسة الدبلوماسية الخارجية، وعلى عهد الرئيسين الراحلين: أحمد بن بلة والعقيد بومدين، وعلى أساس أن الحيز الممنوح للدراسة لا يكفي للاسترسال ما قدمته الجزائر لإفريقيا فإنه حري بنا تقديم بعض المحطات التي تتجلى فيها العمل الدبلوماسي الجزائري في الإطار الإفريقي، وإيمانه العميق بمبادئ المنظمة خاصة المتعلقة بمبدأي تقرير المصير، واحترام الحدود الموروثة عن الاستعمار.

2-1- الدبلوماسية الجزائرية وتسوية مشكل الحدود مع جيرانها في الإطار الإفريقي: عرفت

قضايا الحدود إحدى أكثر القضايا حساسية بين الأقطار الإفريقية، ومن المخلفات السلبية للتركة الاستعمارية، ولعل النزاع الحدودي الجزائري والمغربي الذي وصل إلى حد الاشتباك المسلح بين قوات الطرفين، وفيه أخذت قوات المملكة المغربية سبق الاعتداء على الحدود الغربية للوطن بقيادة العقيد بن عمر إدريس، وأوفقيير، ودخلت قواتهما الإقليم الجنوبي الغربي للجزائر فاستولت على حاسي البيضاء وتتجوب الواقعتين على بعد 500 كلم شمال شرق تندوف، وحاز فيها الجيش الملكي نصرا سريعا ومؤقتا وترجع الأدبيات والدراسات التاريخية والسياسية نظير قلة تجربة وخبرة الجيش الجزائري من جانب وأدخلوه في أتون "حرب الرمال" أكتوبر 1963 في مرحلة تجديده، وإعداد هيكلته النظامية من جانب ثاني وتزامنا وظهور حركة تمردية في منطقة القبائل بقيادة العقيد أمحمد ولحاج التي أفقدت نوعا ما توازن العمل العسكري للجيش الجزائري مع بداية الاستقلال من جانب آخر⁷.

وفي ظل استمرار النزاع المسلح أعلن الرئيس أحمد بن بلة في خطابه الشهير في 15/10/1963 التعبئة العسكرية الشاملة قابله برقية العاهل المغربي إلى الرئيس الجزائري في 19/10/1963 أشار فيها إلى استعداد المغرب لمواجهة كل الاحتمالات، وشكلت لجنة الوساطة العربية الإفريقية (الجمهورية العربية المتحدة)، وليبيا، وتونس، ولبنان للاحتواء النزاع بين الطرفين⁸.

ومع هذه التطورات توسط الإمبراطور الإثيوبي هايلي سيلاسي، والرئيس جمال عبد الناصر لوقف إطلاق النار، وفتحت المفاوضات بين وزيرى الخارجيتين الجزائرية، والمغربية في لقاء جمع بينهما بمدينة مراكش بين 15 و17 أكتوبر 1963 دون التوصل إلى اتفاق يرضي الطرفين⁹.

ولفض النزاع المسلح اقترح الإمبراطور الإثيوبي حل القضية في إطار المنظمة الإفريقية التي استجاب لها الطرف الجزائري في الوقت الذي تحفظ فيه الطرف المغربي، وبعد أخذ ورد تم عقد اجتماع بماكو يومي 29-30/10-1963، وبحضور رؤساء الجزائر، والعاقل المغربي، والإمبراطور الإثيوبي، وموديبو كايتا الرئيس المالي أسفر عن وقف القتال بين الطرفين، ودخل حيز التطبيق في بدايات نوفمبر 1963، وتشكيل لجنة تحكيم إفريقية من المنظمة متكونة من سبع دول إفريقية (مصر، ومالي، وإثيوبيا، والساحل العاج، ونيجيريا، والسنغال، وتنزانيا).

ورغم الاتفاق السياسي بين الطرفين فإن النضال الميداني المسلح لم يتوقف إلا في 1963/11/4 فاتحة المجال للقاءات القمم بين وزراء الخارجية البلدين منها لقاء جانفي 1964، ثم لقاء فيفري 1964 الذي تمخض عنه انسحاب قوات الطرفين إلى ما قبل خط الاشتباكات الأولى، ومع كثرة اللقاءات وتعدد الاجتماعات ما بين مارس 1964 إلى بدايات 1965 في العواصم الإفريقية بماكو، ونيروبي، والقاهرة الجزائر، والرباط وتحسنت تدريجيا العلاقات بين البلدين.

وقد ظهرت بوادر حسن العلاقة مع عملية إطلاق سراح الأسرى بين الطرفين يوم 1964/03/11 من خلال مبادلة 375 أسير جزائري مقابل 52 مغربي¹⁰.

وهكذا مع تعدد وساطات زعماء الدول الإفريقية، وفي إطار المنظمة الإفريقية أدى إلى حل نسبي لمشكل الحدود الجزائري المغربي، وهنا يمكن الإشارة إلا أن فهم طبيعة هذا المشكل يرجع بالأساس إلى اختلاف توجهات نظر الطرفين لمشكلة الحدود في أدبيات المنظمات الدولية والإقليمية فالطرف الجزائري يعتمد على مبدأ التوارث الدولي الذي تضمنته اتفاقية فيينا لعام 1978 خاصة المادتين (11)، (12)، والذي تبقى على الحدود الموروثة عن الاستعمار في مجال المنازعات الدولية بينما يستند المغرب على أطروحة الحق التاريخي للمملكة في أجزاء من الإقليم الجزائري، و دشن هذه الفكرة زعيم حزب الاستقلال علال الفاسي خلال خمسينات القرن الماضي¹¹.

وظلت حالة الحرب الباردة قائمة بين البلدين في أكثر من مناسبة إلى غاية وصول الرئيس بومدين إلى سلطة الحكم، وتبنيه لمواقف أكثر صلابة اتجاه ملف الحدود الترابية للجزائر مؤكدا وفي خطابات عديدة استعداد بلاده للدفاع عن السيادة الترابية للجزائر كمبدأ من مبادئ السياسة الخارجية الجزائرية، وعادت العلاقات الجزائرية المغربية لمرحلة التأزم بعد قرار التأميمات للمناجم في 1966/5/8، والتي شملت مناجم غار جبيلات بمنطقة تندوف التي كانت تطالب به المملكة، وهذا الذي رفضته الجزائر لأنه متعلق بسيادتها ثم أخذت قضية الحدود بين الطرفين بوادر التسوية النهائية في إطار المنظمة الإفريقية منذ 1969/01/15 في أعقاب لقاء جمع وزير خارجية الدولتين في أفران المغربية اللذان أعربا عن رغبتهما في تدعيم روابط الصداقة وحسن الجوار بينهما¹².

ثم جرى لقاء تلمسان في 1969/05/24 بين الحسن الثاني وهواري بومدين، وفيه اعترفت المملكة رسميا بالصفة الجزائرية للأراضي المتنازع عليها فتم توقيع الاتفاق في 1972/06/19 من طرف زعمي البلدين¹³ استنادا لمبادئ منظمة الوحدة الإفريقية، ومنها احترام الحدود الموروثة عن الاستعمار أما مسألة الحدود مع الجارة تونس فقد بدأ العمل على تسوية المشكل الحدودي، وبصفة نهائية بعد حرب يونيو 1967 العربية الإسرائيلية، ووقعت الاتصالات مع بداية 1968 لوضع مشروع اتفاق لتوضيح خط الحدود في إقليم البرمة وبدأ العمل على التسوية النهائية خلال مارس 1969، ولقاء الرئيس التونسي بورقيبة مع وزير الخارجية الجزائري عبد العزيز بوتفليقة الذي اقترح على الرئيس التونسي التنازل عن المطالب

الحدودية لتونس في الجزائر مقابل تسهيلات اقتصادية وتجارية جزائرية للشقيقة تونس، وتم توقيع الاتفاقية بين البلدين بالعاصمة التونسية تضمنت اعتراف تونس بخط الحدود الذي يمر بمنطقة البرمة مقابل الاستغلال المشترك للبلدين لثروات المنطقة الحدودية¹⁴.

بالمقابل تميزت العلاقات الثنائية الجزائرية الليبية بنوع من التكامل والتوافق، وبرؤية مشتركة للقضايا الإقليمية والدولية خاصة وأن مشكلة الحدود بين الدولتين قد بث فيها الاستعمار الفرنسي من خلال الاتفاق الفرنسي الليبي الخاص بالحدود مع الجزائر لسنة 1957¹⁵، وظهر مشكل بسيط خلال عام 1967 متمثلاً في اختراق الدوريات الجزائرية والليبية للحدود، وعلى مشارف مدينة عين أناس وتم احتواء سوء التفاهم الحاصل ودياً رغم عدم اقتناع الطرف الليبي بالحدود الموروثة عن الاستعمار، وبقيت المسألة دون مضاعفات نزاعية بين الطرفين خلال الفترة المدروسة، ولم تكتف الدبلوماسية الجزائرية من هذا النشاط حيث كثفت جهودها لتسوية الحدود مع جيرانها فعقدت معاهدة واتفاقية التعاون وحسن الجوار سنة 1966، وزيارة الرئيس مختار ولد دادة للجزائر 1967 توجت بتصريح مشترك ولصالح الشعبين الجزائري والموريتاني¹⁶.

وخلال زيارة الرئيس المالي موسى طراوري إلى الجزائر سنة 1970 تم إعلان مشترك مع الرئيس الجزائري هواري بومدين أكد فيه إرادة البلدين في دعم العلاقات الثنائية، والحفاظ على قدسية مبدأ الحدود الموروثة عن الاستعمار، وقبلها تم للجزائر توقيع اتفاقية حسن الجوار مع دولة النيجر، وكان ذلك خلال سنة 1963م.

2-2- الجزائر ودورها الدبلوماسي في المنظمة الإفريقية: شهدت فترة الرئيس الراحل أحمد بن بلة زيارات ومحادثات عديدة مع زعماء الدول الإفريقية كغانا وغينيا، ومالي، والسنغال، وليبيريا، وإثيوبيا وشكل مع رؤساء هذه الدول الصف المتقدم لمحاربة الاستعمار وبقاياه في إفريقيا. فخصيات مثل نيرور، وسوكوتوري، ومازيمبا ديبا، وموديبو كايثا كانت الأكثر فاعلية في إدارة الدبلوماسية الإفريقية حينئذ. كما كانت سنة 1963 سنة العمل الإفريقي من خلال الاجتماع التاريخي لتأسيس للمنظمة الإفريقية بتاريخ 25-1963/05/28 بالعاصمة الأثيوبية أديس أبابا¹⁷.

ولم يتوقف تمثيل الجزائر إفريقيا على مستوى القيادة السياسية للبلد بل وتولى الدبلوماسي الجزائري محمد سحنون منصب الأمين العام المساعد لمنظمة الوحدة الإفريقية، والناطق الرسمي لها في الفترة الممتدة ما بين عامي 1964، و1973، وفي مرحلة وصفها بأنها كانت "فترة إعادة بناء بلد عانى كثيرا من الاستعمار ومن الحرب"، كما كان يصرح في ذلك الوقت، وفي فترة كانت الدبلوماسية الجزائرية تلعب دورا هاما ومحوريا للتعريف بمشاكل العالم الثالث، والدفاع عن بعض الأهداف مثل استقلال الدول التي مازالت تعاني من الاستعمار مثل أنغولا، وموزمبيق، أو التي تعاني من التمييز العنصري مثل جنوب إفريقيا¹⁸.

ويرى السيد سحنون أن: "الجزائر لعبت دورا مهما جدا في ذلك الوقت نظير الخبرة التي اكتسبها فيما يتعلق بقضايا القارة السمراء أثناء قيامه بمهامه على رأس منظمة الوحدة الإفريقية"، واستمرت المهمة أثناء بتوليه منصب مساعد الأمين العام للجامعة العربية المكلف بالحوار العربي الإفريقي منذ عام 1973 مسترسلا في القول أن اقتناعا ترسخ لديه بأن: "القارة الإفريقية قادرة على تجاوز مشاكلها لأن الأجيال الجديدة من الحكام في إفريقيا واعية وقد تنوع تدعيم الجزائر للشعوب الإفريقية ودولها دبلوماسيا خاصة في محاولة فهم مشكل القارة أولا"¹⁹، ومن ثم تقديم العون المادي لحركات التحرر لتحرير إفريقيا

من بقايا الاستعمار البرتغالي في وروديسيا الجنوبية، وجنوب إفريقيا، وأنغولا بداية من جانفي 1963 رغم فسيفساء الحركة الوطنية في هذا البلد فساندت الجزائر روبرتو هولدن زعيم المنظمة الثورية لتحرير أنغولا، وأغوسيطنو نيتو رئيس الجبهة الشعبية لتحرير أنغولا²⁰.

ومع زيادة الدعم الجزائري في هذا البلد أجبرت الحركة الوطنية في أنغولا السلطات البرتغالية على خوض حرب استنزاف، وجندت في ذلك الآلاف من العسكر للقضاء على النشاط الثوري للحركة الوطنية الأنغولية التي ساعدتها الظروف الإقليمية والدولية على مجارة القمع الجهني للقوات البرتغالية²¹.

ولم يتوقف دعم الجزائر حركة تحررية بعينها في إفريقيا، وإنما تصاعد نشاطها في العديد من مواطن دبلوماسيتها خاصة في الموزمبيق التي ساهمت في تقديم الدعم للجبهة الثورية بقيادة ايدواردو مندلان، وإعلان الكفاح المسلح سنة 1964 ضد القوات البرتغالية إلا أن وفاة هذا الأخير في ظروف غامضة خلال عام 1968 وخلفه سامورا ماشل كزعيم للحركة الثورية في هذا البلد.

أما في غينيا والرأس الأخضر فقد وجدت الجزائر في الحزب الإفريقي لتحرير غينيا بيساو والرأس الأخضر الركن المتين لمساندة الحركة الثورية لتحرير البلد من ربق الاستعمار البرتغالي خاصة بعد سنة 1963، والتي برز فيها النشاط المكثف للثوريين، وتم تحرير أجزاء من الوطن مما اضطر القائد العسكري البرتغالي فيها إلى الاعتراف بعدم جدوى الحل العسكري، وأن تحقيق الانتصار المزعوم يشكل ضربا من الخيال خاصة خلال سنة 1971²².

وواصلت الدبلوماسية الجزائرية دعمها لإفريقيا وفي أقاليم أخرى أين حطت الرحال في جنوب إفريقيا وروديسيا الجنوبية فحركات التحرير الوطني الإفريقي لزمبابوي، والجيش الشعبي لتحرير ناميبيا، والحزب المؤتمر الوطني الإفريقي بجنوب إفريقيا كان لها وافر التدعيم من طرف الدبلوماسية الجزائرية كتدريب المقاتلين الأفارقة في المدارس العسكرية، وفي هذا الصدد أعلن الرئيس أحمد بن بلة وقتئذ أنه ما بين 900 و 1000 إطار إفريقي يتربصون في مدارس الجيش الوطني الشعبي. وخير دليل على الدعم غير المشروط للأفارقة التدريب العسكري الذي تلقاه الزعيم نيلسون منديلا في الجزائر²³.

ومع تغير الحكم في الجزائر بعد حركة 19 جوان 1965، والتي معها بدأ المد التصاعدي، أو لنقل المرحلة الذهبية للدبلوماسية الجزائرية بقيادة العقيد بومدين، وهندسته للمسار الذي سوف تكون عليه الدبلوماسية الجزائرية، ومرد ذلك طبيعة الظروف الدولية المحيطة بالجزائر. فمرحلة التعايش السلمي بين المعسكرين قد أخذت حيزا من التعاطي السياسي كواقع جديد فرض نفسه، وانعكس ذلك على دول العالم الثالث والتي عرفت فيها بعض الدول الإفريقية وخلال هذه الفترة تغيرات جذرية في القيادات الثورية الإفريقية من زوال هالة الزعماء: الهندي نيهرو 1964، وخسارة سوكارنو، ونيكروما للسلطة في بلديهما، وسقوط نظام موديبو كيتا سنة 1968، وتضاءل شعبية الرئيس المصري جمال عبد الناصر نتيجة الهزيمة في حرب 1967 ثم وفاته سنة 1970م.

وقد هيأت هذه الظروف الجو المناسب للدبلوماسية الجزائرية للبروز مرة أخرى خاصة وأن تداعيات حركة 19 جوان 1965 ما زالت لم تستسغها بعض الدول الإفريقية وقتها، والتي أظهرت نوعا من التشدد حيال إزاحة الرئيس بن بلة صاحب الشخصية المميزة ومحبوب الزعماء الأفارقة، وبعدها بعامين من حكم الرئيس العقيد بومدين ظهرت الاختلافات الجوهرية بين أعضاء مجلس الثورة أدت بالعقيد الطاهر زبيري إلى إعلان محاولة انقلابية عسكرية بالعفرون بتاريخ 1967/12/14، والتي أجهضت في

حينها إلا أن إفرازاتها كانت وخيمة، وأجلت العودة السريعة للدبلوماسية الجزائرية كما كانت عليها زمن الرئيس المخلوع، وأخرت مرحلة قيادة الجزائر لإفريقيا إلى ما بعد 1969.

إن إقرار مجموعة أكرأ في اجتماعها أكتوبر 1965 الدعم المطلق لحركة التحرير في روديسيا الجنوبية تدخلت الدبلوماسية الجزائرية بموجب صلاحياتها في لجنة مكافحة الاستعمار فدعت إلى قطع العلاقات الدبلوماسية مع بريطانيا، وحدث حذوها تسع دول إفريقية في المنظمة الإفريقية تزامنا وردًا على إعلان أين سميث استقلال النظام العنصري في روديسيا الجنوبية في أواخر 1965، وكلفت المنظمة الإفريقية كل من الجزائر والسنغال وزامبيا لمتابعة تطورات هذه القضية لدى الهيئة الأممية²⁴.

وفي إطار عمل اللجنة السابقة ساهمت الجزائر لتقديم مساعدات مادية ومعنوية لحركات التحرر الإفريقية في الرأس الأخضر وموزمبيق، وأنغولا، وروديسيا الجنوبية، وجنوب غرب إفريقيا، وجنوب إفريقيا، ولم تكتف الجزائر بالدور الذي وكل لها في لجنة الكفاح لتحرير إفريقيا من الاستعمار خاصة البرتغالي والبريطاني بل عملت على استكمال التحرر الإفريقي من خلال محاربة ظاهرة التمييز العنصري في جنوب القارة²⁵.

ومع تعدد وكثرة النزاعات الإفريقية، وعلى اختلاف طبيعتها عقائدية، أو عرقية، أو حدودية، أو على مصالح اقتصادية فإن نشاط الدبلوماسية الجزائرية كان دوما حاضرا للتوسط بين الدول الإفريقية، وفي الإطارين الثنائي والجماعي للحيلولة دون استمرار تلك النزاعات فكانت دبلوماسية الجزائر نعم السفير في لجنة الوساطة والتحكيم التابعة للمنظمة الإفريقية.

وفي هذا الصدد تدخلت الجزائر لتسوية النزاع الحدودي بين مالي وبوركينا فاسو، والذي وصل فيه الحد إلى رفع المشكل إلى محكمة العدل الدولية وتسويته بالطرق القانونية، ونجحت بذلك الدبلوماسية الجزائرية في فض هذا النزاع. كما تمكنت هذه الأخيرة في تطويق النزاع الحدودي التشادي - الليبي من خلال طرح مبادرة جزائرية غير متحيزة لأحد الأطراف، ورفضت مطلقا تدخل أطراف خارجية خاصة فرنسا المساعدة لدولة التشاد، وهكذا استدعت الأطياف الحزبية التشادية خاصة الثورية منها تزامنا مع استدعاء الحكومة الليبية، وأجلستهم إلى طاولة المفاوضات التي انتهت بصيغة توافقية ومرضية للطرفين المتنازعين²⁶.

كما تدخلت الدبلوماسية الجزائرية في مسألة الحرب الأهلية في نيجيريا بين الحكومة الاتحادية، ودولة بيفرا الانقلابية، ودعت إلى المحافظة على الوحدة لدولة نيجيريا من خلال عملها كوسيط بين الطرفين المتنازعين. إلا أن المحاولة الجزائرية لم يكتب لها النجاح، أو تأتي بما هو مرجو منها وأجهض مشروع دولة بيفرا في مهده، وحسم أمرها السلاح البريطاني والأمريكي، والتي وقفت قواتها الى جانب حكومة نيجيريا الاتحادية، وبدا الدور الجزائري فعالا في اللجنة الاستشارية التي تكونت خصيصا من طرف المنظمة الإفريقية لفض المشكل القائم²⁷.

ومجمل القول أنه ومنذ 1954 والجزائر تتنافس ثورية العالم الثالث بصفة عامة وإفريقيا بصفة خاصة من خلال ما أوجدته من وسط مميز لسياستها الخارجية بعد الاستقلال من خصوصية ثورتها التي كانت مرجعا لغالبية الدول التواقفة للتحرر من الاستعمار في كل قارات العالم، ومكسبا في الوقت نفسه لتحطيم أسطورة الحركة الاستعمارية الغربية بها، وهكذا تبنت الجزائر الخط الثوري الناري لتجميع القوى الإفريقية الثورية، وبالثورة حققت وقضت على الاستعمار تزامنا مع مساعدة تلك الدول لتحقيق استقلالها.

ولم يتوقف جهد الدبلوماسية الجزائرية عند هذا الحد بل امتد إلى العمل في إطار الوحدة المؤسساتية لإفريقيا "تأسيس المنظمة الأفريقية"، وكانت بالفعل الإستراتيجية التي انتهجتها الجزائر منذ الاستقلال أكثر واقعية في الوقت التي كانت فيه غالبية الدول الأفريقية تئن تحت تأثيرات الغربية الإمبريالية والشرقية الشيوعية، وقد سطرت الجزائر برنامجا بتكتيك ومنهج لتحقيق الهدف المسطر، والمتمثل مبدئيا في التحرر ومن ثم تحقيق الوحدة الأفريقية دون الاختلاف بين أعضاء المنظمة الأفريقية مما يقوض عملها التكاملي.

إن طبيعة الاستقلال الذي انتزعه الجزائر نزعا من المستعمر الفرنسي جعلها وفيه لماضيها التحرري ومستمرة في توهجها الثوري الذي اعترضته صعوبات وعراقيل منها تقريب وجهات النظر المطلوبة بين الإخوة المغاربة نتيجة الاختلافات الجوهرية في الأيديولوجيات السياسية ومنابعها الثقافية، وبقي للدبلوماسية الجزائرية التوجه نحو الشرق في بداية الأمر الذي كان يسيطر عليه الطيف الدبلوماسي والتوجه الأيديولوجي للرئيس جمال عبد الناصر، فما كان من دبلوماسية الجزائر إلا بوابة إفريقيا، واهتمامها بالصحراء الأفريقية أين ساهمت في حل معضلات سياسية في الموزمبيق، وأنغولا، والكونغو، وكذا التعريف بالقضايا المصيرية التي كانت عقبات في مسار تنمية القارة.

ولعبت شخصيات سياسية جزائرية دورا لا يستهان به في خدمة السلم والأمن في المنظمة الإفريقية، ويأتي على رأس هؤلاء الرئيسين الراحلين أحمد بن بلة وبومدين هواري اللذين حملا قضايا القارة كمبادئ لاستكمال تحريرها خاصة فيما يتعلق بقضية تقرير المصير، وهو ما كان يروج ويترجمه عبد العزيز بوتفليقة الذي كان يشغل منصب وزير الخارجية على عهدي الرئيسين الراحلين في الدفاع عن القارة، بل كان يمثل الصورة المعبرة عن إفريقيا، ولا ننسى شخصية الدبلوماسي العياشي ياكور ممثل الجزائر في المنظمة الأفريقية، والذي أعطى تحاليل وقواعد صلبة لصيرورة عمل المنظمة خاصة منها رفض التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأفريقية، وحولت الجزائر فكرة الوحدة الأفريقية من هيكل هش إلى قوة فعالة مع إتمام عملية التنظيم الهيكلي للوحدة مع انعقاد لقاء أكرا 1965، ونختم هذه الفكرة بذكر الدور الريادي للدبلوماسي الجزائري لمحمد سحنون للدور الذي لعبه في هذا اللقاء، أو من خلال منصبه اللذين شغلها في المنظمة الأفريقية حين كان سكرتيرا عاما مساعدا للمنظمة إلى غاية 1973، وكذا مسؤول العلاقات السياسية فيها.

هكذا حققت الدبلوماسية الجزائرية على عهد الرئيس أحمد بن بلة مكاسب للدول الأفريقية، وفتحت آفاق لها من أجل تحقيق التطور الشامل لإفريقيا من خلال التحرر من الخوف الصراعات الثنائية التي سطرته موجة الحرب الباردة، غير أن أولويات المخطط الذي سطرته الدبلوماسية الجزائرية في أفريقيا خاصة مبدأ وضرورة محاربة الاستعمار القديم الجديد واستكمال فكرة التحرر من القوى الإمبريالية قد نجد مفعوله الايجابي في تحرر العديد من البلدان الأفريقية على جانب، وجلس العديد من الدول المنظمة إلى طاولة المفاوضات الثنائية التي دعت إليها الدبلوماسية الجزائرية من أجل فض مشاكل الحدود بين تلك الدول على جانب آخر.

وابتداء من جوان 1965 أظهرت كاريزما الرئيس العقيد هواري بومدين تأثيرا بالغا في توجيه بوصلة العديد من القضايا الأفريقية رغم العراقيل الداخلية والمطبات الخارجية. بل وكانت هذه الأخيرة في العديد من المرات حافزا للتقدم إلى غاية تحقيق الهدف المسطر داخل المجموعة الأفريقية، ولم يكتف مجهود الدولة الجزائرية بالبحث عن مقترحات وحلول للمشاكل السياسية داخل القارة بل وسعت إلى إقامة

نظام اقتصادي عالمي جديد يسود فيه العدل والمساواة بين عالم الشمال المتقدم بتكنولوجيتها، وعالم الجنوب الذي يحاول أن يلتحق بركب التنمية الاقتصادية الشاملة، ولا ننسى الدور التنسيقي للجزائر في اللقاء الثقافي الأفريقي بالجزائر سنة 1969، وقد أعطى تنوعها وتراثها الثقافي نقاشا عميقا للأفكار والآراء متجاوزة كل المعوقات العنصرية المتعلقة بين الألوان البشرية، وأصبحت معها كل المقترحات الجزائرية في الإطار الأفريقي عبارة عن حلول لمشاكل القارة.

الخاتمة:

رسمت المنطلقات التاريخية للجزائر الثورية 1954-1962، ثم المستقلة وفي المرحلة المدروسة 1962-1973، وما حملته موائيقها ودساتيرها مسارا معيننا وخالصا للمناورة الدبلوماسية للخارجية الجزائرية والمرتكزة على قاعدة حسن الجوار الإيجابي، وإبعاد كل أنواع التوترات والنزاعات مهما كان منطلقها، وهدفها العمل على تحقيق الأمن والسلم الإفريقيين، ولتحقيق هذه الأهداف لجأت إلى تدعيم الشعوب في تقرير مصيرها ونيل استقلالها، وحل النزعات بالطرق الودية والسلمية بعيدا عن التدخلات المباشرة وغير المباشرة في شؤون الدول.

ومما يلاحظ على فاعلية الدبلوماسية الجزائرية خلال فترة الرئيسين بن بلة أحمد وهوارى بومدين، وفي إطار المنظمة الإفريقية تأخذ الطابع الأزموي- وإن كانت نسبية في بعض الحالات- أين يلاحظ كثافة وتصاعد النشاط الدبلوماسي الجزائري في ظل وجود أزمات وبوادرها، ويصيبها نوعا من الفتور في مرحلة الاستقرار من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ فاعلية الدبلوماسية الجزائرية في المنظمة الإفريقية كان أكثر حسما للقضايا من نشاط تلك الدبلوماسية في جامع الدول العربية.

أعطى عمق التعاون الدبلوماسي بين منظمة الوحدة الإفريقية والخارجية الجزائرية تحقيق تسويات عديدة بين الدول الإفريقية المتنازعة على الحدود، أو التي دخلت في حروب أهلية، أو التي حصل بينها خلافات عرقية وقبلية وغيرها من المشاكل، كما اصطدمت الدبلوماسية الجزائرية بنوع من الفتور والتراجع ليس لضعفها وعدم إيمانها بجدوى الطرق السلمية لتسوية تلك المشاكل، وإنما لتدخلات عناصر أكثر فاعلية فيها كالدول الأوروبية الاستعمارية، والتي أرادت تثبيت مواقعها في إفريقيا كفرنسا وبريطانيا والبرتغال، والمنافسة مع قطبي الحرب الباردة التي كانت تبحث عن موطن وبؤر توتر لنشر أفكارها، ونتيجة لذلك انقسمت الدول الإفريقية إلى مساندة للمعسكر الغربي الإمبريالي، وفي مواجهة مباشرة مع الدول المدعومة للمعسكر الشيوعي الشرقي ومنها الجزائر، ومعها الكثير من الدول الإفريقية التي كانت تسعى للتحرر، وقد أعطى هذا النشاط الدبلوماسي للجزائر نوعا من الريادة في قيادة إفريقيا دبلوماسيا خاصة بين سنوات 1963 و1973 مستغلة ظروف الحرب الباردة، ثم مرحلة التعايش السلمي.

وفي الأخير يمكن القول بأن نشاط الدبلوماسية الجزائرية أنها كانت ولا زالت من الفواعل الأساسية في إفريقيا بأركانها الأربع سواء في تدعيم ومساعدة حركات التحرر الإفريقية، أو التنديد والتلويح بالتدخلات الأجنبية، وكذا مقاطعة الدول المساهمة في زرع فكرة التمييز العنصري في إفريقيا كبريطانيا، والبرتغال، أو التي أصبحت حقول للتجارب لهذه الظاهرة المنافية للأبسط حقوق الإنسان خاصة في جنوب إفريقيا وجنوب غربها أين عملت الجزائر، وفي إطار مبادئ الأمم المتحدة، وما أقرته المنظمة الإفريقية من مبادئ غداة تأسيسها في هذا الجانب على تجريم هذه الظاهرة في المنظمات الإقليمية والدولية.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- بطرس بطرس غالي، العلاقات الدولية في إطار منظمة الوحدة الإفريقية، مطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة.
- 2- لوران إيريك، ذاكرة الملك الحسن الثاني، كتاب الشرق الأوسط، (د.س.ن)، المغرب.
- 3- الشاذلي بن جديد، مذكرات الشاذلي بن جديد 1929-1979، ترجمة: عبد العزيز بوباكير، ج1، دار القصة للنشر، الجزائر، 2011.
- 4- الفيلاي عبد اللطيف، المغرب والعالم العربي، تقديم: هوبير فيدرين، دار النشر العربية، المغرب، 2008.

المراجع باللغة العربية:

- 1- بيبير فيرمورين، تاريخ المغرب منذ الاستقلال، ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا شرق للطبع، المغرب، 2010.
- 2- رأفت غيمي الشيخ، إفريقيا في التاريخ المعاصر، دار النهضة العربية، (د.س.ن)، مصر.
- 3- عادل عبد الرزاق، إفريقيا في إطار المنظمة الوحدة الإفريقية والاتحاد الإفريقي "رؤية مستقبلية" دراسة وثائقية وتحليلية في إطار العلاقات السياسية الدولية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2007.
- 4- عودة عبد الملك، فكرة الوحدة الإفريقية، دار النهضة العربية، مصر.
- 5- رضوان محمد، منازعات الحدود في العالم العربي، شرق إفريقيا للتوزيع، لبنان، 1999.
- 6- محمودي عبدالقادر، النزاعات العربية- العربية، وتطور النظام الإقليمي العربي 1945-1985، (د.ط)، منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2001.

المراجع باللغة الأجنبية :

-Nicol grimaud, la politique extérieure de l'Algérie 1962 - 1978, édition Rahma , Alger, 1994.

المقالات:

- 1- البكاي منصف، "دور الجزائر ما بعد الاستقلال في تحرير إفريقيا ومقومات دبلوماسيتها الإفريقية"، مجلة الدراسات التاريخية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، العدد 14، سنة 2012.
- 2- كرفاع المختار الطاهر، "فكرة الوحدة الإفريقية وتطورها التاريخي" المجلة الجامعة، العدد 15، المجلد 3، ليبيا، 2013.
- 3- مهابة أحمد، مشكلات الحدود في المغرب العربي"، مجلة السياسة الدولية، العدد 111، مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية، مصر، 1993.

الأطروحات:

- 1- العايب سليم، الدبلوماسية الجزائرية في إطار منظمة الاتحاد الإفريقي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلاقات الدولية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010-2011.

موقع إلكتروني:

- 1- محمد سحنون، "تجسيد فن الدبلوماسية الهادئة" ج1، ملفات عربية في سويسرا على الموقع: www.swissinfo.ch/ara/indesc.htm?cid

الهوامش:

- 1- المختار الطاهر كرفاع، " فكرة الوحدة الإفريقية وتطورها التاريخي" المجلة الجامعة، العدد 15، المجلد 3، ليبيا، (2013) ص 136.
- 2- المختار الطاهر كرفاع، المقال نفسه، ص 136.
- 3- غيمي الشيخ رأفت، إفريقيا في التاريخ المعاصر، (دار النهضة العربية، (د.س.ن)، مصر)، ص 267.
- 4- عبد الملك عودة، فكرة الوحدة الإفريقية، (دار النهضة العربية، مصر)، ص 50.

- ⁵ - منصف البكاي، "دور الجزائر ما بعد الاستقلال في تحرير إفريقيا ومقومات دبلوماسيتها الإفريقية"، مجلة الدراسات التاريخية، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2، العدد 14، (الجزائر، 2012)، ص-ص: 311-316.
- ⁶ - غالي بطرس بطرس، العلاقات الدولية في إطار منظمة الوحدة الإفريقية، (مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة)، ص: 8-9.
- ⁷ - محمد رضوان، منازعات الحدود في العالم العربي، (المغرب، 1999)، ص 175، وأيضا: عبد اللطيف الفيلاي، المغرب والعالم، تقديم: هوبير فيدرين، (المغرب، 2008)، ص 81.
- ⁸ - أحمد مهابة، مشكلات الحدود في المغرب العربي، مصر، 1993، ص 243.
- ⁹ - محمد رضوان، المرجع نفسه، ص 170.
- ¹⁰ - فيرمورين بيير، تاريخ المغرب منذ الاستقلال، ترجمة: عبد الرحيم حزل، (المغرب، 2010)، ص 76.
- ¹¹ - لوران إيريك، ذاكرة الملك الحسن الثاني، (كتاب الشرق الأوسط، (د.س.ن)، المغرب)، ص: 50-51.
- ¹² - بن جديد الشاذلي، مذكرات الشاذلي بن جديد 1929-1979، ترجمة: عبد العزيز بوباكير، ج1، (دار القصب لل نشر، الجزائر، 2011)، ص 256.
- ¹³ - عبد القادر محمودي، النزاعات العربية العربية، وتطور النظام الإقليمي العربي 1945-1985، (د، ط)، (منشورات المؤسسة الوطنية للنشر والإشهار، الجزائر، 2001)، ص 247.
- ¹⁴ - محمد رضوان، المرجع السابق، ص 139.
- ¹⁵ - أحمد مهابة، "مشكلات الحدود في المغرب العربي"، مجلة السياسة الدولية، العدد 111، (مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية، مصر، 1993)، ص 243.
- ¹⁶ - سليم العايب، الدبلوماسية الجزائرية في إطار منظمة الإتحاد الإفريقي، رسالة ماجستير (جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2011)، ص 85.
- ¹⁷ - Nicol grimaud, la politique extérieure de l'Algérie 1962- 1978, édition Rahma, Alger, 1994.
- ¹⁸ - محمد سحنون، "تجسيد لفن الدبلوماسية الهادئة"، ج1، ملفات عربية في سويسرا، الموقع، تاريخ لتصفح 05/08/2016 مساء.
- ¹⁹ - محمد سحنون، المقال السابق. www.swissinfo.ch/ara/indesc.htm?cid
- ²⁰ - Nicol grimaud, op.cit, pp 267-271.
- ²¹ - منصف البكاي، المقال السابق، ص-ص: 311-316.
- ²² - المقال نفسه، ص-ص: 311-316.
- ²³ - Nicol grimaud, op.cit, p273.
- ²⁴ - منصف البكاي، المقال السابق، ص 315.
- ²⁵ - Nicol grimaud, op.cit, p273.
- ²⁶ - سليم العايب، المرجع السابق، ص 86.
- ²⁷ - عبدالرزاق عادل، إفريقيا في إطار منظمة الوحدة الإفريقية والإتحاد الأفريقي، "رؤية مستقبلية" دراسة وثائقية وتحليلية في إطار العلاقات السياسية الدولية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2007)، ص 38.

النخب السياسية الحزبية والتنظيمات الجموعية أية علاقة ؟ دراسة ميدانية بولاية الأغواط

relation shipbetween political élites of the party and collective associations ? The field study in Laghouat town

د/ إبراهيم قاسمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس
gacemia42@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/03/18 تاريخ القبول: 2021/01/23

الملخص:

جاءت هذه الدراسة لتقدم إجابة على تساؤل شد انتباه وفضول الباحث، وهي تلك الممارسات المتعثرة لمعظم تنظيمات المجتمع المدني رغم كثرة تعدادها على المستوى المحلي والوطني من هنا قرر الباحث دراسة هذه المعضلة ونقلها إلى البحث السوسولوجي وربط ممارسات هذه التنظيمات بعلاقاتها مع النخبة الحزبية وهل لهذه العلاقة انعكاسات على المجتمع المدني وبالخصوص الحركة الجموعية ولدراسة ومعرفة هذا الارتباط والعلاقة، في الميدان وقياسه، فقد قام الباحث باختيار ولاية الأغواط ومختلف التنظيمات الجموعية المتواجدة بها لتخلص الدراسة بمجموعة نتائج منها أن طبيعة العلاقة بين الجمعيات والنخبة الحزبية في النهاية توجهها الانتماءات المحلية والعصبية القبلية، وهو ما ولد ممارسة الزبوناتية بين الفعل الجموعي والفعل السياسي.
الكلمات المفتاحية: النخبة السياسية الحزبية، المجتمع المدني، التنظيمات الجموعية

Abstract:

This study came to answer a query that picked the researcher's curiosity; which is: those troubled practices of civil society, in spite of their large numbers at both local and national levels. Here the researcher decided to study this dilemma, transfer it to sociological research and decide whether these organizations have something to do with party elites, by selecting Laghouat province and its civil society. To limit the subject, he used and applied systematic procedures. We have adopted a stratified sample, the descriptive approach and the technique of interview form to come to the conclusion: the nature of relationship embodied in the act of associations and parties does not depart from being cliental due to local affiliations.

key words : the political élites of the party – collective associations.

مقدمة:

العلاقة بين المجتمع السياسي وتنظيمات المجتمع المدني تطرح جملة من الإشكاليات وخصوصا تلك العلاقة التي تربط الأحزاب بالتنظيمات الجموعية، من هنا قرر الباحث دراسة هذه المعضلة ونقلها إلى البحث السوسولوجي ومعرفة ما إذا كان لهذه التنظيمات وممارساتها علاقة بالنخبة السياسية الحزبية، من جهة أخرى معرفة طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، وهل لهذه العلاقة انعكاسات على مجمل ممارسات التنظيمات الجموعية، ولمعرفة هذا الارتباط في الميدان وقياس نوعية العلاقة الفعلية والحقيقية

التي تجمع بين الأحزاب والتنظيم الجموعي، ودراسته أكاديميا، قام الباحث باختيار ولاية الأغواط ومختلف تنظيمات المجتمع المدني المتواجدة، من خلال توظيف إجراءات منهجية قصد حصر الموضوع وضبطه بالاعتماد على عينة طبقية بحكم التنوع في التنظيمات الجموعية، بالإضافة إلى استخدام المنهج الوصفي وتقنية المقابلة. لذا جاءت هذه الدراسة لتجيب على طبيعة العلاقة الحقيقية التي تربط الأحزاب السياسية بالتنظيمات الجموعية.

1. مشكلة الدراسة:

تنطلق الدراسة من التسليم بوجود كما كبيرا من التنظيمات الجموعية في الجزائر إلا أن ممارساتها ومشاركاتها نوعا تكاد تكون مقيدة وضعيفة وأحيانا مغيبة، من هنا جاءت إشكالية الدراسة لترتبط هذا الكم المتعثر من الجمعيات وعلاقته بالنخبة السياسية الحزبية. هذه العلاقة التي تطرح جملة من الإشكالات والآليات المنهجية والتي يمكن بلورتها في السؤال التالي: ما طبيعة العلاقة التي تجمع بين ممارسات التنظيمات الجموعية بالنخب الحزبية؟

2. أهداف وأهمية الدراسة:

1.2- وأهمية الدراسة: أهمية هذا البحث تظهر من خلال الطرح السوسيوسياسي للمتغير التابع وهو المجتمع المدني المتمثل في الحركة الجموعية، والمتغير المستقل الذي هو النخبة الحزبية، فهذه الدراسة تتطلب منا على الأقل جهدا لفهم وتفسير ومعرفة ما إذا كان للنخبة السياسية الحزبية وأداءها علاقة بفاعلية الحركة الجموعية ونجاحها أو العكس من ذلك غياب ممارساتها، وهذا وفق رؤية منهجية، وتقديم دلالات ومؤشرات واقعية، لذا فالنتائج المتوصل إليها في ستجيبنا على الأقل عن طبيعة العلاقة بين التنظيمات الجموعية والنخبة الحزبية.

2.2- أهداف الدراسة: نهدف من خلال اختيارنا لهذا الموضوع إلى الإجابة عن بعض الأسئلة الكثيرة المطروحة والتي تظهر من خلال إشكالية بحثنا والإجابة عنها لن تأتي إلا بعد الدراسة الموضوعية وسنحاول في هذه الورقة التعرف على حقيقة تلك العلاقة التي تجمع بين الأحزاب السياسية والتنظيمات الجموعية في الجزائر، ومن جهة أخرى معرفة هل أداء وممارسات الجمعيات المتعثر مرهون بالأحزاب السياسية.

3. مفاهيم الدراسة

1.3- النخبة السياسية الحزبية: كثيرة هي التعاريف المتعلقة بالأحزاب فمنها التعريف الليبرالي والماركسي والتنظيمي والوظيفي، لذا انتقينا بعض التعاريف المهمة، ومن ذلك أن الأحزاب هي جماعة من الناس لها اتجاه سياسي معين¹، أو هي جماعة من الأفراد، الذين يمارسون السياسية على اختلاف مواقعهم ورتبهم ويحتلون مواقع القوة والنفوذ داخلها، وتستمد سلطتها مما تمتلكه من سلطة اتخاذ القرار والتسيير، لها معطيات لا تكون متاحة لغالبية أفراد المجتمع، كما أن لها قدرة التأثير المباشر على العملية السياسية. ويعرف الحزب على أنه "تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني ومحلي من أجل الحصول على الدعم الشعبي، ويهدف للوصول إلى ممارسة السلطة بغية تحقيق سياسة معينة"². والدستور الجزائري يعرف الحزب السياسي، حيث جاء في الأمر المؤرخ رقم: 79- 09 الذي يتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية في المادة الثانية من قانون الأحزاب السياسية "يهدف الحزب السياسي إلى المشاركة في الحياة السياسية بوسائل ديمقراطية وسلمية من خلال جمع مواطنين جزائريين حول برنامج سياسي دون ابتغاء هدف يدر الربح"³، نلاحظ أن المشرع الجزائري لم يشر إلى الكثير من النقاط التي

تخص الأحزاب السياسية واكتفى بذكر هدف الحزب و البرنامج السياسي الذي يلتف حوله أعضاء الحزب، كما انه لم يتطرق لموضوع علاقة الأحزاب السياسة بالصحافة ولا بالرأي العام ولا حتى بالتنظيمات الاجتماعية الأخرى.

3.2- المجتمع المدني: تتفق معظم التعريفات، ولو بصياغات مختلفة، على أن المجتمع المدني هو مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتواضع والتسامح والإدارة السلمية للتنوع والخلاف⁴، وعلى العموم فقد اتفقت جهات نظر غالبية المفكرين والباحثين على اعتبار التظاهرات الأساسية للمجتمع المدني هي "النوادي الاجتماعية، والحركات الاجتماعية والمنظمات الشعبية، والجماعات المهنية، والاتحادات العمالية، والمنظمات غير الحكومية، والصحافة الحرة المستقلة، والمنظمات الدينية"⁵. وفي محاولة منا لتقديم تعريفا شاملا لهذا المصطلح ما إعتبرته أهم التعريفات التي قدمها الباحثون والمتخصصون في هذا المجال، أن المجتمع المدني هو المشاركة التطوعية للمواطنين العاديين وهي لا تشمل أي عمل تفرضه الدولة وهو ما يعني أن المجتمع المدني يشمل كل المنظمات والمؤسسات الأهلية تطوعية التي يؤسسها المواطنين والتي يمكن أن تأخذ أشكال وأحجام متعددة وكل قوى الشعب العاملة الموجودة في المجتمع ما عدا الحكومة.

3.3- التنظيمات الجموعية: هي تنظيم يقع ضمن مؤسسات المجتمع المدني النشطة في الحياة الاجتماعية والفاعلة في مجال تنمية المجتمعات المحلية، وعليه تعرف الجمعية بحسب معجم علم الاجتماع بأنها "وحدة اجتماعية مستقلة تتكون من أفراد لها قوانين تحددها وتحكمها علاقات سلوكية بين أفرادها ولها مجموعة من أهداف مشتركة"⁶، وهذا المفهوم قد ظهر في القرن التاسع عشر، ومن خلال تعريف طوكفيل أن "الجمعية هي تعاون بين مجموعة من الناس بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينهم على مستوى السن والعقلية والثروة، وتخلق اتصالا بينهم وتعلمهم كيف يجعلون إرادتهم في خدمة إرادة الآخرين وعلى جعل جهودهم الخاصة في خدمة الصالح العام من هذا التعريف نفهم بأن الجمعية تشير إلى كل ما هو خاص ونوعي: جمعية الأحياء، جمعية ثقافية أو رياضية"⁷. فالجمعية تعني "كل اجتماع منظم يحمل بوعي من أفرادها مهما يكن شكل موضوع أو هدف هذا الاجتماع الدائم بين أعضاء الجمعية، من هنا نفهم أن لجمعية عبارة عن تنظيمات تطوعية وحرة يؤسسها المواطنون بشكل تعاقدية أو بشكل دائم من أجل حل مشاكلهم وتلبية احتياجاتهم المختلفة دون تدخل الدولة تجسيدا لوعيهم المدني ونضجهم ورجبتهم في المساهمة في تنمية المجتمع. وبالرجوع إلى المشرع الجزائري نجد وقد تصدى لتعريف الجمعية في مختلف القوانين الصادرة في هذا الشأن، فالقانون 12-06 المؤرخ في 12 يناير 2012، المتضمن قانون الجمعيات فقد عرفها في مادته 02 بقوله: تعتبر الجمعية في مفهوم هذا القانون، تجمع أشخاص طبيعيين 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، لاسيما في المجال الاجتماعي والعلمي والديني والتربوي والثقافي والرياضي والبيئي والخيري والإنساني"⁸، من نص المادة يتضح لنا أن الجمعية "هي تجمع لأفراد بموجب اتفاق إرادي بالدرجة الأولى مع الاختلاف في عددهم. وكما هو معلوم أن العمل الجموعي في الجزائر شرع تقريبا منذ مرحلة التعددية" وتأسست على إثر أحداث 05 أكتوبر 1988 المأسوية مجموعة من الجمعيات المهنية والثقافية، مثل الرابطة الجزائرية للتنظيم العائلي، والرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان، وتأسست هيئة المحامين، وقد بلغ عدد الجمعيات بعد فترة وجيزة من

إقرار دستور 23 فيفري 1989 حوالي 12000 جمعية، ووقف هذا العدد إلى 28000 في الفصل الأول من عام 1990 ليبلغ سنة 1998 بـ 45000 جمعية وطنية ومحلية وتشير تقديرات رسمية أن العدد بلغ سنة 200 بلغ 56500 جمعية محلية و1000 جمعية وطنية.

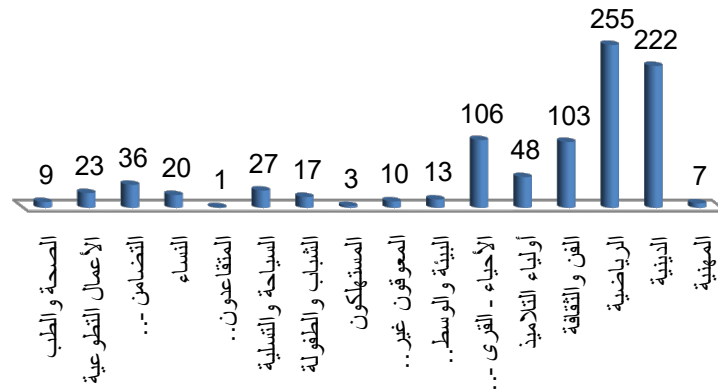
4. منهج الدراسة وتقنياته:

تدخل في إطار الدراسات الاجتماعية الوصفية، وهذا النوع من الدراسات يقوم عادة على دراسة المعطيات وتقصي الحقائق وتحليلها، وأردنا من خلال هذه الدراسة السوسيوسياسية الكشف العلائقي بين متغير المستقل الذي هو النخبة السياسية الحزبية، والمتغير التابع الذي هو المجتمع المدني ممثلا في التنظيمات الجمعوية على اختلافها في الولاية، وقد اعتمدنا في جمع بيانات الدراسة تقنية المقابلة مع رؤساء الجمعيات. وتم الاستعانة بالتحليل الكمي، وذلك قصد تحويل إجابات رؤساء الجمعيات إلى أرقام ونسب متضمنة في جداول لها دلالات وقراءات تسهل علينا في النهاية فهم طبيعة العلاقة بين الفعل الجموعي والنخبة السياسية الحزبية.

5. المجتمع المتاح للدراسة:

1.5- المجتمع المتاح: تم اختيار ولاية الأغواط ك مجال للدراسة على أساس أنها من ولايات الجزائر ولا تختلف عن بقية الولايات من حيث ما تمارسه الجمعيات والتي تخضع لنفس القوانين، والأطر الاجتماعية والسياسية والقانونية في الدولة الجزائرية. ومن هنا تحاول هذه الدراسة إبراز هذه الممارسات المجتمع المدني في هذه المدينة باعتبارها عرفت وتيرة متسارعة لإنشاء الجمعيات والنقابات وهذا التزامنا مع صدور قانون الجمعيات 13 - 09 بداية التسعينيات، وذلك على غرار بقية الولايات الجزائرية. وقد بلغ تعداد الجمعيات المعتمدة على مستوى ولاية الأغواط حسب الإحصائيات الرسمية لسنة 2019 والمقدمة لنا من طرف الولاية وبالضبط مكتب الجمعيات بـ: 900 جمعية متنوعة، وحيث أن المسح الشامل لكل الجمعيات في هذه الولاية يعد من الصعوبة البالغة بـمكان فقد استدعت الضرورة أخذ عينة منها تتناسب مع معطيات البحث وظروفه. ولهذا تم اختيار الجمعيات النشطة بغض النظر عن مجال تخصصها أو طبيعة نشاطها كعينة للدراسة الميدانية.

تنظيمات المجتمع المدني في ولاية الأغواط



الشكل: مقدم من طرف ولاية الأغواط، مكتب الجمعيات

النخب السياسية الحزبية والتنظيمات الجموعية أية علاقة؟

2.5- عينة الدراسة: من مجموع 900 جمعية تم استخراج 90 جمعية هذه القيمة الكلية المحصل عليها تمثل حجم العينة والتي تمثل مجموع عدد الجمعيات المراد مساءلتها في الولاية. وقد اعتمدنا في استخراج وحساب العينة على العملية التالية :
أولاً- تم اختيار نسبة 10% لتمثيل العينة.
ثانياً- من خلال نسبة 90 تم حساب حجم كل طبقة وصنف من هذه الجمعيات.
ثالثاً- تم حساب النسبة المئوية لكل طبقة أو جمعية والإحصائيات في الجدول التالي بالتفصيل:

الجدول 1: التصنيف الجموعي في ولاية الاغواط

التصنيف الجموعي	حجم العينة	النسبة المئوية	العينة النهائية
المهنية	0.07	0.70	01 مبحوث
الدينية	2.46	22.2	22 مبحوث
الرياضية	2.83	25.5	25 مبحوث
الفن والثقافة	1.14	10.3	10 مبحوث
أولياء التلاميذ	0.53	4.79	05 مبحوث
الأحياء، القرى، المناطق	1.17	10.6	10 مبحوث
البيئة والوسط المعيشي	0.14	1.29	01 مبحوث
المعوقون الغير مؤهلون	0.11	0.99	01 مبحوث
المستهلكون	0.12	1.09	01 مبحوث
الشباب والطفولة	0.18	1.70	02 مبحوث
السياحة والتسليّة	0.3	2.7	03 مبحوث
المتقاعدون والمسنون	0.01	0.09	01 متعمد
النساء	0.22	1.99	02 مبحوث
التضامن، الأعمال الخيرية	0.4	3.6	03 مبحوث
الأعمال التطوعية	0.25	2.30	02 مبحوث
الصحة والطب	0.1	0.9	01 مبحوث
المجموع	900	88.8	90 مبحوث

6- نتائج الدراسة:

الجدول 2: نوعية العلاقة بين المجتمع المدني والأحزاب السياسية

نوعية العلاقة	تكرار	نسبة %
علاقة مشاركة	21	23.33
علاقة مصالح	27	30
علاقة صراع	17	18.88
لا توجد علاقة	25	27.77
المجموع	90	100

الجدول يوضح لنا أن الفاعلين في العمل الجموعي علاقتهم بالأحزاب هي مجرد علاقة مصالح فالحزب يريد تحقيق مصالحه من خلال الجمعيات والجمعيات كذلك في المقابل تريد ذلك. ومن خلال المشاركة في الحملة الانتخابية المحلية نجد أن غالبية تنظيمات المجتمع المدني كانت تصريحاتهم بذلك من

خلال نسبة 30%. لتليها نسبة 27.77% وهي تصريحات البعض من الأعضاء الجمعيات بأنه لا توجد أية علاقة بينهم وبين الأحزاب. إذن نستنتج أن العلاقة بين الحزب والجمعية إما علاقة هي مصالح أو لا توجد علاقة. من هذه النسب يمكن القول أن العلاقة بين الحزب علاقة غير واضحة وليست مؤسسة على طريقة تشاركية وشفافة وهي علاقة من أجل تحقيق المصالح المحلية.

الجدول 3: نوعية العلاقة وعلاقتها بوضعية عمل المجتمع المدني

طبيعة العلاقة المجتمع المدني	مشاركة	مصالح	صراع	لا علاقة
	نسبة %	نسبة %	نسبة %	نسبة %
فاعل	12.22	8.88	7.77	15.55
ضعيف	6.66	12.22	6.66	6.66
غير موجود	4.44	8.88	4.44	13.33

الجدول يبين لنا أن فاعلية المجتمع المدني تكون من خلال استقلاليته عن النخب السياسية الحزبية بمعنى أن ابتعاد المجتمع المدني عن الأحزاب، يزيد من فاعليته والعكس فكلما تشارك الحزب مع المجتمع المدني انحرف ن ممارساته التي وجد من أجلها لان هدفه هو العمل التطوعي والمساهمة في التنمية بكل أشكالها بخلاف الأحزاب السياسية التي تسعى دائما إلى السلطة، وهو ما تبينه نسبة 15.55%، وهنا تلجأ الأحزاب إلى استغلال تنظيمات المجتمع المدني من خلال المساومة والعلاقة الزبوناتية وهذه الممارسات هي سبب ضعف المجتمع المدني الجزائري. حيث أن نسبة 12.22%، وهي نسبة تعكس تصريحات تقر بضعف المجتمع المدني بسبب العلاقة المصلحية، وهو ما يدل على أن الحزب يعتبر مصدر استغلال المجتمع المدني وتحقيق مصالحه وهذا ربما يحتم علينا طرح افتراض جديد وهو أنه كلما كانت تنظيمات المجتمع المدني لا تنتمي لأي حزب كلما كان ممارساتها فعالة. وهذا ما يدل على أن الحزب يستغل الجمعية لصالحه وتجدر الإشارة إلى نسبة 13.33% وهي تصريحات لها عدة دلالات وهي أن تنظيمات المجتمع المدني لا تزال تعاني من مشاكل داخلية وتنظيمية وهذه طريقة المشاكل ليست لها علاقة بالأحزاب.

الجدول 4 : طبيعة العلاقة وعلاقتها بموافقة العمل مع المجتمع المدني

طبيعة العلاقة العمل مع الأحزاب	مشاركة	مصالح	صراع	لا علاقة
	نسبة %	نسبة %	نسبة %	نسبة %
موافقة العمل مع الأحزاب	13.33	13.33	6.66	15.55
معارضة العمل مع الأحزاب	10	16.66	12.22	12.22

النخب السياسية الحزبية والتنظيمات الجموعية أية علاقة؟

الجدول يوضح لنا أن غالبية الفاعلين في تنظيمات المجتمع المدني يعارضون العمل مع الأحزاب بسبب نوعية العلاقات المصلحية، وهو ما تؤكد نسبة 16.66%. أما الذين يوافقون العمل مع الأحزاب فقد جاءت تصريحاتهم بنسبة 15.55% وسبب هذه الموافقة على حد بعض الفاعلين بشرط أن تكون هذه العلاقة مبنية على أسس سليمة وديمقراطية ورشيده بمعنى شراكة سياسية وشفافة وعدم تدخل في شؤون وخصوصية الجمعيات وتنظيمات المجتمع المدني واستغلالها، فغالبية أفراد العينة يبدون اتجاهات سلبية نحو الأحزاب السياسية، ويتفقون على أن السياسة نشاط لا يهدف ممارسوه سوى لتحقيق مصالحهم الشخصية، الأمر الذي أدى بهم إلى العزوف عن ممارسة العمل السياسي من جهة وعدم وجود صلة ومشاركتهم مع الأحزاب، الأمر الذي جعل من العمل السياسي وعلاقته بالعمل الجموعي رديف للانتهازية والمصلحة الشخصية.

الجدول 5: نوعية العلاقة بين النخبة الحزبية وتنظيمات المجتمع المدني

محددات العلاقة	مشاركة نسبة %	مصالح نسبة %	صراع نسبة %	لا علاقة نسبة %
المهنية	--	--	--	1.11
الدينية	7.77	--	4.44	12.22
الرياضة والتربية البدنية	4.44	13.33	3.33	6.66
الفن والثقافة	3.33	6.66	--	1.11
أولياء التلاميذ	--	--	4.44	1.11
الأحياء، القرى المناطق الريفية	2.22	4.44	2.22	2.22
البيئة والوسط المعيشي	--	--	1.11	--
المعوقون غير المؤهلون	--	--	--	1.11
المستهلكون	--	--	--	1.11
الشباب والطفولة	1.11	1.11	--	--
السياحة والتسليّة	1.11	2.22	--	--
المتقاعدون المسنون	--	--	--	1.11
النساء	1.11	1.11	--	--
التضامن، الأعمال الخيرية	1.11	1.11	1.11	--
الأعمال التطوعية	1.11	--	1.11	--
الصحة والطب	--	--	1.11	--
المجموع	23.33	30	18.88	27.77

الجدول يوضح لنا أن أكبر نسبة هي 13.33% وهي تصريحات معظم الفاعلين في تنظيمات المجتمع المدني والأخص الجمعيات الرياضية والتربية البدنية والتي بأن علاقاتها بالأحزاب السياسية هي علاقة

مصالح لا غير لتليها نسبة 6.66% وهي نسبة تعكس تصريحات جل الفاعلين في جمعيات الفنية والثقافية، وهي كذلك تقر بعلاقتها الزبوناتية مع الأحزاب السياسية.

وبخصوص كل نموذج جمعي ومن خلال ما تمليه علينا نسب الجدول :

- أن معظم الجمعيات المهنية صرحت بعدم وجود علاقة تربطها بالأحزاب السياسية وهو ما تؤكد نسبة 1.11%، نفس الأمر ينطبق على الجمعيات الدينية التي صرح غالبية أعضائها بعدم وجود أية علاقة تربطهم بالأحزاب السياسية وهو ما تؤكد نسبة 12.22%.

- أما عن الجمعيات الرياضية فقد اشرنا سابقا إلى أن علاقتها بالأحزاب هي علاقة مصالح من خلال ما صرح به معظم أعضائها، نفس الأمر ينطبق على الجمعيات الفنية والثقافية.

- أما عن جمعيات أولياء التلاميذ فقد صرح غالبية أعضائها بوجود علاقة صراع وهذا بنسبة 4.44%.

- وبالنسبة لجمعيات الأحياء والقرى والمناطق الريفية فقد جاءت علاقتها ومن خلال تصريحات معظم أعضائها بالعلاقة المصلحية مع الأحزاب وهو ما توضحه نسبة 4.44%.

- أما عن جمعيات البيئة والوسط المعيشي فعلاقتها بالأحزاب هي علاقة صراع وهو ما توضحه نسبة 1.11%.

- أما عن جمعيات المعوقين والغير المؤهلون بالإضافة إلى جمعيات المستهلكون وحتى جمعيات المتقاعدون المسنون فقد صرح معظم الناشطين فيها بعدم وجود أية علاقة تربطهم بالأحزاب السياسية وهو ما تؤكد نسبة 1.11%.

- أما عن جمعيات الشباب والطفولة بالإضافة إلى جمعيات النسوية فصرح أعضائها بازدواجية العلاقة التشاركية من جهة والعلاقة المصلحية من جهة أخرى وهو ما تؤكد نسبة 1.11% التي جاءت متساوية من حيث التصريحات

- أما عن جمعيات التضامن والإسعاف والأعمال الخيرية فقد صرح غالبيتها بنسبة 1.11% وهي نسبة جاءت متساوية وتقر بوجود علاقة تشاركية ومصلحية وحتى علاقة صراع بينها وبين الأحزاب السياسية.

- وأما عن جمعيات الصحة والطب فقد صرح معظم أعضائها بوجود علاقة صراع بينهم وبين الأحزاب السياسية وهو ما توضحه نسبة 1.11%.

الجدول 6: طبيعة العلاقة وعلاقتها بالمشاركة الانتخابية للمجتمع المدني

محددات العلاقة	مشاركة	مصالح	صراع	لا علاقة
الحملة الانتخابية	نسبة %	نسبة %	نسبة %	نسبة %
الرئاسية	2.22	4.44	2.22	3.33
التشريعية	8.88	4.44	4.44	4.44
المحلية	8.88	16.66	3.33	15.55
بدون مشاركة	3.33	4.44	8.88	4.44

مشاركة الحملة الانتخابية من طرف تنظيمات المجتمع المدني مرهونة بالعلاقة المصلحية وخاصة الانتخابات المحلية، وهو ما تؤكد نسبة 16.66%، أما عن المشاركة في الانتخابات التشريعية فهي

مرهونة بالعلاقة التشاركية وهو ما تؤكد نسبة 8.88%، وبخصوص الرئاسيات فهي مرهونة كذلك المصلحية ووهي نسبة قليلة لو قارناها بالنسب الأخرى 4.44%. فالانتخابات المحلية بل وحتى التشريعية هي فرصة للفاعلين الاجتماعيين للقيام بالمساومة وتكوين علاقات انتخابية على أساس المصالح، وهذا الوضع يجعل المواطن السياسية تفقد محتواها في الواقع ومرد ذلك إلى الروابط السائدة من عصبية محلية جهوية، إثنية أو لغوية، والتي تعوق الروابط المدنية الحديثة مثل المواطنة الطبقة المكانية الاجتماعية و المهنية، الانتماء الأيديولوجي والحزبي⁹، هذا جعل تنظيمات الجموعية "تهمل القضايا الأساسية التي وجدت من أجلها، وتتخلى عن العديد من وظائفها المهمة، وتحول على إثر ذلك إلى قنوات لتحقيق المشاريع الحزبية، وهنا نلاحظ أن الجمعيات تخلط بين مفهوم العمل الحزبي ومفهوم العمل الجموعي ويرجعها البعض إلى حداثة التجربة وعدم نضجها"¹⁰. وتلجا النخب السياسية إلى المجتمع المدني في العملية الانتخابية لعدة اعتبارات ومنها أن المجتمع المدني يلعب بتنظيماته المختلفة (نقابات، جمعيات) دورا كبيرا في الانتخابات وجعله أكثر تمثيلية لمختلف فئات وشرائح المجتمع كما يقوم بالتوعية والتعبئة والحث على المشاركة الانتخابية من خلال إطلاع المواطنين الناخبين بالمواعيد الانتخابية وإجراءاتها، وإطلاعهم على مختلف البرامج المطروحة والمرشحين المعروضين، ومن جهة أخرى يقوم بتدعيم وإثراء برامج المرشحين. فمشاركة الحملة الانتخابية من طرف الجمعيات مرهونة بالعلاقة المصلحية وهو ما تؤكد نسبة 16.66% أما عن المشاركة في الانتخابات التشريعية فهي مرهونة بالعلاقة التشاركية وهو ما تؤكد نسبة 8.88%، وبخصوص الرئاسيات فهي كذلك مرهونة بالمصلحية ووهي نسبة قليلة لو قارناها بالنسب الأخرى 4.44%. فالمتمأل للعملية السياسية يلاحظ مدى تلاحم وفي أحيان تصادم كل ما هو تقليدي بما هو حديث فالانتخابات مثلا وعلى المستوى المحلي على وجه الخصوص تصطدم بينايات ذهنية قبلية وتصرفات تملؤها الإنماءات العشائرية، هذه الأرقام والتي سبقت تؤكد لنا بأن المصلحية هي القاعدة الأساسية و السمة الغالبة التي تميز العلاقة بين الجمعيات والأحزاب السياسية، فالتواصل لا يحدث بين الطرفين في الأطر المؤسساتية الرسمية بقدر ما يحصل نتيجة العلاقات الشخصية أو الانتماء إلى عصب وجهات مختلفة و الالتزام باتفاقات مسبقة لإجراء "التبادل الاجتماعي"، مع أن العلاقة المصلحية (الزبونية) ليست اختيارا في كل الأحوال بل قد تكون أمرا مفروضا من طرف الجماعات المعنية بالعملية السياسية، وهو ما يبقي الجمعيات في حالة تبعية دائمة للحزب، هذه التبعية أدت إلى ظاهرة تسييس وأدلجة معظم مؤسسات المجتمع المدني، والتي تتنافس سياسيا وأيديولوجيا للسيطرة على الساحة الاجتماعية خدمة لأغراض حزبية بحثة المؤيدة بدورها للدولة وأحزابها"¹¹. إن الزبونية أو المصلحية شكل من أشكال الفساد السياسي والاجتماعي الذي ينخر جسم الديمقراطيات الصاعدة، وهي تبرز كنمط علائقي يظهر في مؤسسات المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية الجزائرية؛ حيث تم الاستحواذ على المجتمع المدني وترويضه، بمعنى دولتته، من طرف الدولة بجعله متغيرا تابعا للعمل الحكومي السلطوي، وهو الأخطر في مسار الشرعية"¹².

الجدول 7: طبيعة العلاقة وعلاقتها بنوعية رضا المجتمع المدني

محددات العلاقة نوعية الرضا	مشاركة نسبة %	مصالح نسبة %	صراع نسبة %	لا علاقة نسبة %
راض	2.22	4.44	1.11	17.77
راض نوعا ما	16.66	7.77	11.11	2.22
غير راض	4.44	17.77	6.66	7.77

معظم الفاعلين في المجتمع المدني صرحوا بأنهم راضون عن ممارساتهم ولكن بدون تدخل الأحزاب بمعنى أن الرضا يكون من خلال ابتعاد الأحزاب عن تنظيمات المجتمع المدني وغير مرتبط بها، ومن جهة أخرى يؤكد الفاعلون بعدم راضاهم عن ممارساتهم ونشاطهم وهذا مرده إلى نوعية العلاقة المصلحية التي تربطهم مع مجمل الأحزاب السياسية، وهو ما توضحه نسبة 17.77%. لتليها نسبة 16.66% وهي انه بالرغم من وجود علاقة تشاركية إلا أن الفاعلين راضين نوعا ما عن أدائهم وهو ما يؤكد لنا أن مجمل ممارسات المجتمع المدني هي مستغلة لصالح الأحزاب.

الجدول 8: طبيعة العلاقة وعلاقتها بنوعية أداء المجتمع المدني

محددات العلاقة نوعية الأداء	مشاركة نسبة %	مصالح نسبة %	صراع نسبة %	لا علاقة نسبة %
لابأس به ومقبول	14.44	6.66	8.88	16.66
متدني وغير مقبول	8.88	23.33	10	11.11

إن أداء تنظيمات المجتمع المدني غير مقبول وهو ما صرح به غالبية الفاعلين في المجتمع المدني وهذا لارتباطه بالعلاقة المصلحية وهو ما تؤكد نسبة 23.33% أما عن تصريحات الأداء المقبول فنجد مرتبب بعدم وجود أية صلة مع الأحزاب السياسية، وهو ما يدل على أن الأحزاب السياسية مصدر ضعف وتدني ممارسات المجتمع المدني وهو ما تؤكد نسبة 16.66%.

الجدول 9: طبيعة العلاقة وعلاقتها بمناقشة القضايا

محددات العلاقة مناقشة القضايا	مشاركة نسبة %	مصالح نسبة %	صراع نسبة %	لا علاقة نسبة %
القضايا المحلية	12.22	17.77	10	13.33
القضايا الوطنية	7.77	7.77	3.33	8.88
محلية ووطنية	3.33	4.44	5.55	5.55

الجدول يؤكد لنا مرة أخرى أن العلاقة بين الأحزاب تنظيمات المجتمع المدني تظهر بكثرة في المحليات وهو ما يدل على الانتماء الاجتماعي بدل الانتماء السياسي وهو ما تؤكد نسبة 17.77%، ومن

النخب السياسية الحزبية والتنظيمات الجموعية أية علاقة؟

خلال هذه القضايا المحلية تتجسد معها العلاقة المصلحية. من هذه النسب نستنتج أن ممارسات المجتمع المدني ومنها الجموعية لا تزال رهينة الأحزاب وخاصة في الشؤون المحلية وان مستواها لا يزال محدود، وهنا يتجسد الانتماء والولاء والقرابة وعلاقة المصالح على حساب الانتماء السياسي، وهذا له تداعياته على ممارسات كل من الجموعية والحزبية لأن بنية الدولة الديمقراطية تبدأ من الجموعية والحزب وهذا لا يقدم ممارسات سياسية عقلانية لأن طبيعة العلاقة في أصله وجد لتحقيق المصالح لا المبادئ السياسية كالمشاركة الديمقراطية الشفافة.

فعندما تأخذ المشاركة السياسية المستوى المحلي، نستخلص أنها تتم عبر العلاقات القرابية والشخصية، بل وتتضح وتصبح العلاقات القبلية عنصر يراهن على خضم الصراع والتنافس حول المشاركة السياسية وتحديد نوع الطرف أو المرشح المراد مبايعته لتتحول إلى علاقات زبوناتية¹³، ولتفسير الظاهرة الزبوناتية في الفعل السياسي، نقول أنها تقع داخل عمق البناء الاجتماعي الجزائري ويظهر جليا في البني التقليدية وهي الأرضية الأولى لإنتاجها في الممارسات المحلية، ويختزل حضورها في الانتخابات بمختلف مستوياتها¹⁴، فأعضاء الجمعيات من خلال تصريحاتهم قالوا بان العمل مع رؤساء الأحزاب المعروفة والتي لها صلة سوءا من نفس البلدية والولاية بحكم الانتماء، الزبوناتية كقيمة ثقافية واجتماعية تكرر الوساطة بدافع دموي أو ثقافي أو اجتماعي، وتتم في مجال مؤسسات المجتمع الحديث وتتناقض تماما مع روح العقلانية الاقتصادية والرأسمالية والتي لا قيمة فيها إلا لما يتم بدافع المنفعة الاقتصادية لا غير¹⁵.

الجدول 10: طبيعة العلاقة وعلاقتها بممارسات المجتمع المدني

العلاقة مع الأحزاب ممارسات المجتمع المدني	مشاركة	مصالح	صراع	لا علاقة
	نسبة %	نسبة %	نسبة %	نسبة %
مشرفة ومقبولة	10	11.11	7.77	17.77
متدنية وغير مقبولة	13.33	18.88	11.11	10

صرح غالبية الفاعلين في تنظيمات المجتمع المدني بأن ممارساتهم متدنية وغير مشرفة ولا تعكس المستوى الحقيقي لأداء ومسيرة المجتمع المدني وهذا بسبب العلاقة المصلحية الزبوناتية وكذلك لارتباطها بمصالح الأحزاب وهو ما تؤكد نسبة 18.88%، وتأتي بعدها نسبة 17.77% وهي تصريحات بعض الفاعلين و التي تقر وتعترف بقبول ممارساتهم لكن بعدم وجود أية صلة لا من قريب ولا من بعيد بالأحزاب وسياساتها ومصالحها. وأما عن نسبة 13.33% والتي تدل على أنه وبالرغم من وجود مشاركة بين الطرفين إلا أن ممارسات المجتمع المدني لا تزال غير مقبولة وغير مشرفة على المستوى المحلي وحتى على المستوى الوطني.

خاتمة:

بينت نتائج الدراسة أن نشاط العديد من تنظيمات المجتمع المدني يرتبط بشكل مباشر بالنشاط الحزبي، بالخصوص التي تقع تحت عباءة الدولة أو تلك التي أنتجها النظام السياسي وهذا أمر انعكس على ممارسات وأداء المجتمع المدني من حيث الحجم والنوع، فالجمعيات ذات الارتباط مع الأحزاب هي عموما من أكثر الجمعيات نشاطا وشهرة، وذلك من خلال احتكاكها بالنشاط الحزبي، ومن جهة أخرى فان

هذا الارتباط يؤثر على سمعة الجمعيات على اعتبار أن المجتمع والرأي العام يرى في الأحزاب صورة سيئة عن أشخاص انتهازيين ومتسلقين وغير صادقين، يسعون فقط إلى الوصول إلى اكتساب السلطة والمكانة الاجتماعية دون أدنى اهتمام بالمجتمع ومشاكل واحتياجات الشرائح الشعبية العريضة. إلى جانب أنه يجعلها عرضة إلى الاستغلال في أمور لا تمت لأهدافها بصفة مثل تنشيط الحملات الانتخابية أو الترويج لهذه الأحزاب وغيرها فالانتخابات المحلية وحتى التشريعية هي فرصة للفاعلين الاجتماعيين للقيام بالمساومة وتكوين علاقات انتخابية على أساس المصالح وعموما تتسم العلاقات بين الأحزاب والجمعيات مبدئيا بعدم الوضوح وأحيانا بعلاقة الدمج الاجتماعي وأحيانا أخرى بالزبوناتية. من هذه الإستراتيجيات المختلفة التي تتبعها التنظيمات الجموعية في تحقيق أهدافها وكذا على علاقاتها وتعاملها مع النخبة الحزبية في ظل موازين القوى القائمة ومكانة كل طرف فيها، نجم عن هذه العلاقة الخضوع وتحقيق المصالح وأحيانا المقاطعة التامة للحزب.

قائمة المراجع:

- 1- Prelot Marcel, Science Politique, P.U.F. Paris,1967, p224.
- 2- Giquel Jean et André Houriou, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques. Politique, France,1985, Paris , p228 .
- 3- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية، عدد 12، 1997، ص3.
- 4- إبراهيم سعد الدين، المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، القاهرة، ص 05.
- 5- أماني قنديل، تطوير المجتمع المدني في مصر، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد 3، 1999، الكويت، ص99.
- 6 - متشيل دينكل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان أحمد حسن، دار الطليعة، بيروت (د.ط)، 1986، ص25.
- 7- فوزي بوخريص، مدخل الى سوسولوجيا الجمعيات، إفريقيا الشرق 2013، المغرب، ص140.
- 8 - الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية، العدد 02، 2012، ص34.
- 9- Mohammed Hachemaoui, "La Représentation Politique en Algérie Entre Médiation Clientélaire et Prédation (1997-2002)", Revue Française de Science Politique, Vol.53 , 2003, Février p72.
- 10- عبد الرزاق جيلالي وإبراهيم، وبلعيادي، الحركة الجموعية في الجزائر بين هيمنة الدولة والاستقطاب الحزبي، مجلة المستقبل العربي، العدد 314، 2005، بيروت، ص 140.
- 11- زبير عروس، حوصلة وتقييم للحركة الجموعية في الجزائر الواقع والأفاق، المركز الوطني للبحث في الأنتربولوجيا الاجتماعية وثقافية CRASC. وهران، 2005، ص136.
- 12- فضيل دليو، الزبائنية السياسية والاجتماعية في عصر الديمقراطية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 17، 2007، ص171-174.
- 13- رحمة بورقية، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، 1991، (د.ط)، بيروت، ص165.
- 14- Mohammed Hachemaoui, Op Cit, p: 89.
- 15- Pierre Burdeau, collectif travail et travailleurs en Algérie, Paris éd moutonco, 1963, p224.

الاحتلال الإيطالي لليبييا: الظروف، الوسائل، الأسباب، قرار الغزو (1911-1905) Italian occupation of Libya: circumstances, means, 1911-1905 reasons, decision to invade

عبد الحميد جنيدي

كلية العلوم الإنسانية- جامعة ابن خلدون تيارت- ملحقة قصر الشلالة

djhamid84@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2020/05/15 تاريخ القبول: 2020/12/16

الملخص:

كان لمؤتمر برلين الثاني 1884-1885م أهمية كبرى في تاريخ القارة الأفريقية، إذ وضع الأسس الجديدة للعلاقات الاقتصادية داخل القارة، ونظم العلاقات بين القوى الاستعمارية الأوروبية على أسس قانونية الأمر الذي أفضى إلى هيمنة هذه القوى على التجارة في مناطق نفوذها، وأعطى أيضا شروطا للاحتلال وللنفوذ ولتقاسم المناطق الأفريقية في المستقبل، وأعاد في النهاية رسم خريطة سياسية جديدة للقارة واعتبر بداية النهاية لسياسة الصراع والتسابق من طرف القوى الاستعمارية على القارة وأدى في النهاية إلى استعمار واستغلال، واستنزاف مقدرات وموارد وشعوب القارة. ولم تسلم من تلك السياسة إلا ليبيا في الجهة الغربية منها والحبشة في شرقها. ومما هو معلوم أن طرابلس الغرب (ليبيا) واحدة من دول شمال إفريقيا، لذلك فقد شهدت أراضيها كغيرها من الدول الإفريقية تنافسا استعماريًا أوروبيا بين كل من فرنسا وبريطانيا وألمانيا، وإيطاليا، حيث تمكنت هذه الأخيرة من احتلالها والسيطرة عليها. وجاءت هذه الدراسة للبحث في عوامل وظروف الاحتلال، ثم توضيح السياسة الاستعمارية المتبعة من قبل الاستعمار الإيطالي في طرابلس الغرب.

الكلمات المفتاحية: إيطاليا؛ ليبيا؛ الاستعمار؛ الغزو.

Abstract:

The Second Berlin Conference 1884-1885 was of great importance in the history of the African continent, laying the new foundations for economic relations within the continent, and regulating relations between European colonial powers on legal grounds, which led to the domination of these powers over trade in the regions. Its influence, which also gave conditions for occupation, influence and the sharing of African regions in the future, eventually redrew a new political map of the continent and was seen as the beginning of the end of the policy of conflict and race by the colonial powers on the continent and eventually led to the colonization and exploitation, and the depletion of the capabilities, resources and peoples of the continent. Only Liberia on the west and Abyssinia in the east of the continent have been spared from that policy.

Tripoli west (Libya) is one of the countries of North Africa, and like other African countries witnessed the rivalry and competition of the colonization of Europe between France, Britain, Germany and Italy, and the latter was able to occupy and control it, and this study came to look at the factors and circumstances of the occupation, and then clarify the colonial policy followed by the Italian colonization in Tripoli west.

Key words: Italian, colonialism, Libya, Invasion.

مقدمة:

لقد تعددت أساليب التوغل السلمي للاستعمار الأوروبي من دولة إلى أخرى ومن زمن لآخر، ومن أبرز هذه الأساليب وأكثرها فاعلية هي الأساليب الثقافية والاقتصادية هذا من جهة. وقد أعطى مؤتمر

برلين الثاني دفعا قويا للقوى الاستعمارية لغزو وتقاسم باقي دول شمال إفريقيا، ودول جنوب الصحراء من جهة أخرى. ونتيجة لهذا دخلت إيطاليا في مجال التوسع والتنافس الاستعماري وتمكنت في الأخير من احتلال طرابلس الغرب (ليبيا) وبهذا حققت أهدافها الاستعمارية في القارة وهو السيطرة على واحدة من دول الشمال الإفريقي والتي تعتبر المنفذ الرئيسي للتوغل إلى دواخل شرق إفريقيا. أما إشكالية الدراسة فهي: كيف تم الاحتلال؛ وما أسبابه وما هي الظروف التي ساعدت على ذلك، وما هي الأساليب والوسائل التي تم تنفيذ قرار الغزو الإيطالي على ليبيا. والهدف من هذه الدراسة هو البحث في أهداف السياسة الاستعمارية الإيطالية في ليبيا، وما هي الأساليب المتبعة في ذلك؟ ولمعالجة موضوع الدراسة اعتمدت على المنهج التاريخي التحليلي الذي يتطابق مع طبيعة الدراسة.

ظروف الاحتلال الإيطالي لليبيا: لما اشتدت حركة التدافع الاستعماري بعد مؤتمر برلين الثاني 1884-1885م بشكل لم يعرفه العالم من قبل، تسارعت الدول الأوروبية الكبرى لتكوين إمبراطوريات كبرى لها، وتسابقت للاستيلاء على أجزاء كثيرة ولاقتسام مناطق عديدة من القارة⁽¹⁾، حيث احتلت فرنسا شمال وغرب ووسط القارة؛ ولم يقتنع الاستعمار الفرنسي بالسيطرة على الجزائر وتونس فقط، إذ اتجه جنوبا واستولى على النيجر وتشاد، وبهذا صارت مستعمراته تتاخم الحدود الطرابلسية من الغرب والجنوب. واستولت بريطانيا على مناطق شاسعة في شمال وشرق وجنوب قارة إفريقيا، حتى حازت مستعمراتها في مصر والسودان الحدود الشرقية لليبيا، وهكذا لم يبق أمام إيطاليا سوى ولاية طرابلس (ليبيا) التي أصبحت في خطر أمام اشتداد التنافس الاستعماري الفرنسي-البريطاني⁽²⁾.

و دفعت شدة التنافس بين الاستعمار البريطاني والفرنسي للصدام أحيانا والتفاهم أحيانا أخرى، فقد حدث صدام بينهما في حادثة فاشودة⁽³⁾، والتي انتهت بعقد اتفاق بينهما في عام 1899م، وتحددت فيه مناطق النفوذ بينهما في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الطرابلسية، ولم تذكر الاتفاقية طرابلس، إلا أن فرنسا وبريطانيا حاولتا الاستيلاء على المناطق التي تتاخم حدود مستعمراتهما- رغم أن الدولتين تعهدتا باحترام حقوق السلطان العثماني في الولاية- مما أثار احتجاجات الإمبراطورية العثمانية واعتراضها، وسخط إيطاليا التي كانت تتطلع للاستيلاء عليها⁽⁴⁾. وبهذا استولت فرنسا على واحة بلمة عام 1906م، ثم احتلت منطقة وادي وضمتها إلى النيجر سنة 1909م، ثم سيطرت على التبستي في عام 1910م وضمته إلى التشاد، وألحقت بتونس جملة من الواحات التي تمر بها طرق القوافل، وذلك بموجب اتفاقية عثمانية فرنسية عام 1910م⁽⁵⁾. وتوقفت فرنسا عند هذا الحد بسبب عاملين هما:

- رغبة فرنسا في الحصول على تأييد كامل من إيطاليا في مشكلة مراکش.
- خشية فرنسا من تأييد إيطاليا لألمانيا في مراکش في حالة استيلائها على ولاية طرابلس، حيث اتجهت الأطماع الإيطالية خاصة وأن اتفاقيتي 1900م و1902م بين فرنسا وإيطاليا حددتا الأطماع المتبادلة للطرفين في مراکش وطرابلس على التوالي⁽⁶⁾.

واتجهت بريطانيا من مصر نحو إقليم برقة⁽⁷⁾، فاستولت على واحتي "سيوة والفرافرة"، ثم مدينة السلوم ذات الأهمية الاستراتيجية، وهذا لتأمين الحدود الغربية لمصر من أي خطر يأتي من ولاية طرابلس، وتوقفت عند هذا الحد⁽⁸⁾.

وكتفت ألمانيا من نشاطها مع بداية القرن 20م في ولاية طرابلس، وأنشأت شركة "دوتش ليفانت ليني" الألمانية خطا للبواخر يربط بين ميناءي طرابلس والإسكندرية، وأقامت محطة تلغراف لاسلكية في مدينة "درنة"، وبدأت في إجراء دراسة شاملة للثروات الطبيعية في منطقة برقة، وأسست عدة مكاتب مصرفية في الولاية، فقد كانت ألمانيا تطمح في تحقيق وتكوين إمبراطورية ألمانية في إفريقيا تمتد من

التوجو والكامرون إلى ساحل البحر المتوسط حيث طرابلس وبناء خط حديدي لربطها، رغم وجود اتفاقية بين ألمانيا وإيطاليا حول الاعتراف بأطماع هذه الأخيرة في ولاية طرابلس⁽⁹⁾.

وشعرت إيطاليا أمام تحركات الدول الثلاث فرنسا، بريطانيا، وألمانيا، وقرب اقتسامهم القارة الإفريقية، أنها ستضيع فرصتها الأخيرة في الساحل الشمالي لإفريقيا، خاصة أن السياسة الإيطالية يرفضون بقاء إيطاليا كدولة من الدرجة الثانية إذ ما دفعها للإسراع لفتح أسواق خارجية، وإنقاذ اقتصادها⁽¹⁰⁾. وكانت إيطاليا متخلفة صناعيا بالمقارنة مع نظيراتها من الدول الأوروبية الأخرى هذا ما عطل دخولها في مجال المنافسة الاستعمارية الأوروبية⁽¹¹⁾.

التمهيد لغزو ليبيا: اعتمدت إيطاليا في غزوها على ليبيا أساليب استعمارية منها:

الأساليب الثقافية: تمثلت أولا في حركة الرحالة التي تعرف بعمليات الاستطلاع، وثانيها سياسة الطليقة بالاعتماد على دور البعثات التبشيرية والمدارس الإيطالية.

أ - عمليات الاستطلاع حركة الرحالة: تعتبر حركة الرحالة الاستطلاعية والاستكشافية من أولى الأساليب التي اعتمد عليها الاستعمار الإيطالي في معرفة طرابلس الغرب، ولهذا كثفت جهودها لدعم رعاياها في هذا المجال ولتقديم الرعاية والمعونة لهذه الرحلات الاستطلاعية بتوفير المعلومات اللازمة عن الجهات الداخلية من الولاية أو بتأمين الحماية المطلوبة قدر المستطاع⁽¹²⁾.

وكانت أولى الرحلات الإيطالية تلك التي قام بها "مانغريد وكامبير يو موفدا" من قبل الجمعية الإيطالية للاستكشاف الجغرافي والتجاري في عام 1880م حيث زار معظم مناطق إقليم برقة. ثم قام "جوزيبي هايمان" في عام 1881م بزيارة مدينة طرابلس وبعض المناطق الداخلية من الولاية حيث أعد بعض الدراسات عنها. كما قام "بيتر" و"مامولي" في عامي 1882 و1883م برحلة في أنحاء متفرقة من البلاد وقدم أبحاثه للجمعية المذكورة⁽¹³⁾.

وتمكن أيضا، الرحالة 3بيديتي" في عام 1901م من القيام برحلة منطلقا من مدينة بنغازي باتجاه الشرق حتى مدينة درنة⁽¹⁴⁾. وقد شملت هذه الرحلات أيضا السياسيين والصحفيين وعلى سبيل المثال لا الحصر قام عضو مجلس الشيوخ الإيطالي بزيارة لإقليم برقة عام 1907م لأغراض يغلب عليها الطابع السياسي هذابالإضافة إلى عدة بعثات عسكرية تحت أسماء مستعارة وذرائع مختلفة لدراسة طبيعة الولاية، ومعرفة إمكاناتها الدفاعية، على الرغم من أن السلطات العثمانية منعت دخول الأجانب إلى ولاية طرابلس الغرب⁽¹⁵⁾.

وقد أحدثت آخر تلك الرحلات التي قام بها العالمان "إسפורزا" و"سان فليبو" للبحث الجيولوجي والتنقيب عن المعادن، ضجة واسعة آنذاك إذ أن أعضاءها أودعوا السجن من قبل السلطات العثمانية ولم يطلق سراحهم إلا في شهر نوفمبر 1912م⁽¹⁶⁾.

ب- سياسة الطليقة: حاولت إيطاليا طمس المعالم الدينية والقومية لسكان طرابلس الغرب، وإيجاد أتباع يؤمنون بالولاء لها، وتحقيقا لهذا الهدف لجأت للاستعانة بالبعثات التبشيرية من ناحية، والمدارس الإيطالية من ناحية أخرى.

- البعثات التبشيرية: أيد رجال الدين احتلال ولاية طرابلس كما أظهروا استعدادهم لإعداد أهل البلاد لقبوله واضعين أنفسهم في خدمة السياسة الاستعمارية، وتتمثل تحركاتهم في ثلاثة دوافع؛ وهي:
- استعادة مجد الإمبراطورية الرومانية المسيحية، ومحاولة إعادة نشر الديانة المسيحية في المناطق التي سادتها سابقا.

- نظرة رجال الدين المعادية للإسلام وبالتالي للدولة العثمانية وأقاليمها فاحتلال أي جزء منها يعتبر نصرا للمسيحية.

- استعادة نفوذ المسيحية ورجالها في المستعمرات، الذي تقلص في إيطاليا⁽¹⁷⁾.

وقد بدأ نشاط البعثات التبشيرية في البلاد بإنشاء مدرستين ابتدائيتين سنة 1889م، ثم اتسع نشاط هذه البعثات في معظم المدن والقرى وأقاموا الكنائس بحجة ممارسة نشاطهم الديني وأنشأوا المزيد من المدارس⁽¹⁸⁾. ولأجل كسب عطف السكان وعدم معارضة السلطات العثمانية لنشاطهم في الولاية أسسوا بعض الملاجئ، فادّعوا بأن عملهم إنساني، القصد منه إنقاذ أهل البلاد من التخلف والتأخر، ومن هذا المنطق بدأت البعثات في البحث عن اليتامى ومن لا عائل لهم من السكان وإرسالهم إلى تلك الملاجئ⁽¹⁹⁾. غير أن هذه البعثات في حقيقة الأمر كانت تحت الإشراف المباشر للحكومة الإيطالية⁽²⁰⁾.

وراحت البعثات التبشيرية إلى أبعد من هذا كله؛ فقد كان من بين أعضائها رجالاً من العسكريين والجواسيس والأعوان الإيطاليين الذين دخلوا الولاية وقد تأكدت هذه الروح المفعمة بالتعصب الصليبي فيما بعد في النشيد الذي كان يردده الجنود الغزاة قائلين: "أماه صلي لا تبك، بل اضحكي وتألمي، ألا تعلمين أن إيطاليا تدعوني وأنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً لأبذل دمي في سبيل سحق الأمة الملعونة ولأحارب الديانة الإسلامية...سأقاتل بكل قوتي لمحو القرآن، ليس للمجد من لم يمت لإيطاليا بخميس أيتها الوالدة وأن سألك علي أحد عن عدم حدادك فأجيبه أنه مات في سبيل محاربة الإسلام"⁽²¹⁾.

- دور المدارس الإيطالية: كان دور المدارس التي أقيمت في ولاية طرابلس قبل الغزو العسكري قائماً على أساس غرس الثقافة واللغة الإيطاليين لدى السكان، وتعميق الدور الحضاري الإيطالي، وفي الوقت ذاته كانت تسعى إلى طمس أي معالم للحضارة الإسلامية، إضافة إلى إعداد مناهج خاصة تهتم فقط بنشر الثقافة الإيطالية عن طريق زرع أفكار ومبادئ تقرّبهم وترغبهم في السلطة الإيطالية⁽²²⁾. وقد انتشرت المدارس الإيطالية في مختلف مناطق ولاية طرابلس، وجعلها تنافس وتشكل خطراً على التعليم الإسلامي فيها⁽²³⁾. وفتحت خمس مدارس تبدأ بمدرسة لرياض الأطفال ثم مدرسة ابتدائية للذكور وأخرى للإناث مدتها خمس سنوات، ومدرسة فنية تجارية مدة الدراسة فيها أربع سنوات، ومدرسة مسائية للكبار⁽²⁴⁾. والملاحظ أن إنشاء المدارس هو محاولة لترسيخ دعائم الجالية الإيطالية وإعطائها صفة مميزة عن بقية الجاليات الأجنبية الأخرى وإبراز دورها الحضاري في البلاد.

الأساليب الاقتصادية (بنك روما):

لما أدرك الإيطاليون أن الفرصة لم تكن لاستخدام الأدوات العسكرية اتخذوا القرار بضرورة التغلغل الاقتصادي داخل ولاية طرابلس لتحقيق السيطرة الاقتصادية أولاً، ثم خلق الحجج والذرائع لاحتلال البلاد. وقد وقع الاختيار سنة 1905م على بنك روما ليلعب هذا الدور خاصة وأنه ارتبط بالدوائر الحاكمة من ناحية وبالأوساط الكاثوليكية ذات النفوذ الديني من ناحية أخرى⁽²⁵⁾.

ووافق بنك روما ليكون سندا لحكومته، وليس مجرد وسيلة تمهيدية بل أكثر من ذلك إذ تحول بعد عدة سنوات إلى أداة ضغط على ساسة إيطاليا، ليدفعهم للتعجيل بالغزو⁽²⁶⁾.

وقد استطاع البنك أن يفرض نفسه من خلال علاقاته بالولاية كما استطاع إتباعه التغلغل في الإدارة العثمانية واتخاذ الأصدقاء والأعوان للتأثير على سياسة الباب العالي تجاه نشاط البنك في الولاية، كما وجد البنك دعماً من الحكومة العثمانية منذ تأسيسه ونشاطاته داخل ولاية طرابلس الغرب، وقد عارض رجب باشا⁽²⁷⁾ في سنة 1906م تأسيس البنك ونشاطه لشراء الأراضي داخل الولاية، إلا أن إدارة البنك وجدت

الدعم من السفير العثماني في روما حقي باشا الذي بعث بدوره إلى حكومته برسالة جاء فيها، "إن إيطاليا تبذل جهدا كبيرا لمساعدة الحكومة العثمانية ومن الواجب على الباب العالي أن يتسامح مع بنك روما تدعيما لأوامر المودة بين الدولتين وإحكاما لعلاقات الصداقة"⁽²⁸⁾. وبالفعل تم عزل رجب باشا، وأصدرت تعليمات بحرية نشاط البنك اقتصاديا وسياسيا، وأصبح أغلب الولاية أدوات في أيدي الحكومة الإيطالية ورجال إدارة البنك، كما دعم موقفهم صعود حقي باشا صدرا أعظم بمساعدة الحكومة الإيطالية⁽²⁹⁾. ومن هنا لا بد علينا تتبع بعض أنشطة هذا البنك في مختلف أرجاء الولاية للتعرف على مدى السيطرة الاقتصادية التي حققها في طريق التمهد الغزو.

أ - **النشاط الاقتصادي لبنك روما**⁽³⁰⁾: أنشأ بنك روما فروعا له في مدينتي طرابلس وبنغازي في أفريل 1907م، لتشمل فروعه بقية المناطق والمدن بالولاية: زوارة، الخميس، سرت، زليطن، طبرق، السلوم⁽³¹⁾. ونشاطه شمل كافة المجالات منها:

- **فعلى المستوى الصناعي**: أنشأ في ديسمبر من عام 1907م منشأة الزيوت الإيطالية بمدينة طرابلس ثم في كل من مدينة الخمس، مسرارة، زليطن، وافتتح في مارس عام 1910م مطحنا كبيرا للغلال في طرابلس. وكما أقام مصنعا للثلج ومطبعة وعددا من المشروعات الصغرى، وعمل البنك في مجال البحث عن المعادن في الولاية واستغلالها، كالفوسفات والكبريت حيث كلف في هذا المجال بعثة قامت بجمع المعلومات عن وجود هذه المعادن وإمكانية استغلالها⁽³²⁾.

- **أما على المستوى الزراعي**: فقد تمكن البنك من شراء آلاف الهكتارات من الأراضي الزراعية في ضواحي مدينة بنغازي، وقام بتوزيع نحو 15 ألف رأس من الماشية في مقابل حصول البنك على نصف المحصول، هذا ما جعل الصحافة الإيطالية تهتم بنجاحات البنك، حيث كتبت مجلة "البعث الإيطالية" تتحدث عن تعدد أنشطة قائلة: "إنها أعمال عظيمة لبنك يحمل اسم إيطاليا"⁽³³⁾.

- **وفي الجانب التجاري**: ساعد تمويل الحكومة الإيطالية للبنك، ببرمجة خطوط ملاحية بين موانئ طرابلس وبنغازي وطبرق وربطها بموانئ مالطا، وجنوة وبالومو، وإسطنبول، ومارس البنك في الوقت ذاته مخططات خداعية لإفقار المتعاملين معه من العرب عن طريق منح القروض التجارية مقابل الرهانات لصغار التجار بفوائد كبيرة، وهذا للسيطرة عليهم⁽³⁴⁾.

ب- **النشاط السياسي لبنك روما**: صرح وزير الخارجية الإيطالي عندما اصطدم البنك بالسلطات العثمانية قائلا: "إن قصد السلطات العثمانية في تلك البلاد، هو إثارة حرب ضد المصالح الاقتصادية والتجارية الإيطالية، وذلك يمنع المواطنين العرب من أن تكون لهم علاقة ببنك روما بل منع البنك ذاته من الحصول على الاعتراف القانوني أمام المحاكم المحلية" يعني أن البنك أصبح يمثل المصالح الإيطالية في الولاية، وبالتالي فإن أي مساس به هو مساس بالحكومة الإيطالية⁽³⁵⁾. هذا التصريح يوضح دون شك المكانة التي يتمتع بها البنك لدى ساسة إيطاليا، ويعكس التأثير المتبادل الذي يمكن أن يمارسه أحد الطرفين. فعلا بدأ البنك يضغط على صانعي القرار بإشاعة أن هناك مشروع ألماني منافس لبنك روما بطرابلس، وهدد ببيع مصالحه للبنك الألماني، لهذا على السلطات الإيطالية التدخل بشدة ضد تعسف السلطات العثمانية، وأن لا تكتفي بإصدار التصريحات وإرسال المذكرات لحكومة إسطنبول دون العمل الفعلي⁽³⁶⁾.

وكل ذلك كان كافيا ليصيب الساسة والحكومة الإيطالية مجتمعة بالذعر ويدعوها لاتخاذ الاستعدادات النهائية للغزو وخاصة بعد أن قدم أحد الساسة تقريرا أوضح فيه موقف بنك روما المؤيد للغزو على النحو التالي⁽³⁷⁾.

أولاً: أن هناك منافسات اقتصادية تساعد السلطات المحلية تشكل ضررا لوضعنا السياسي والاقتصادي في طرابلس. وأن شركة "كروب سيمسني" و"الدوتش بنك" على وشك الاستيلاء كلياً من الناحية الاقتصادية على طرابلس تمهيدا للاحتلال الألماني المنتظر وأن مفاوضات سرية كانت جارية بين حكومتي برلين وإسطنبول لتأجير ميناء طبرق للأسطول الألماني.

ثانياً: لا يمكننا منع تشجيع الحكومة العثمانية للمشاريع والمبادرات الأجنبية الأخرى، لمقاومة تغلغلنا الذي تخشاه.

ثالثاً: كلما تأخر احتلال طرابلس، كلما زادت صعوبة حلها.

وعلى أساس هذا التقرير، تبين أن المصالح الإيطالية في طرابلس الغرب في خطر، وجاء التقرير محاولة للتأثير على صانعي القرار السياسي فيجد هؤلاء أنفسهم أمام مسلك واحد لا بديل عنه هو تحطيم التردد والانتقال بصورة حاسمة للقيام بالغزو. وهكذا بدأ إعداد الأسطول الإيطالي، لكي يتولى تحقيق الاحتلال العسكري لولاية طرابلس.

الأسباب والذرائع: ومن خلال البحث يمكن أن نجمل الأسباب والحجج فيما يلي: اجتمعت أسباب ووقائع معقدة في هذا المضمار منها سياسية ومنها اقتصادية، ومنها دينية وهي الرغبة في نشر المسيحية، فضلا عن أسباب قومية وإستراتيجية ضمن الناحية السياسية حيث نادى دعاة الفكر السياسي بأن العوامل السياسية هي الأساس مدّعين أن ليبيا لا يمكن أن تؤلف عملية اقتصادية مربحة. أما الدوافع الاقتصادية فقد رأت إيطاليا استغلال هذه الأراضي وتنميتها وذلك حلا لمشكلة الهجرة فضلا عن رغبة الإيطاليين في استخدام رؤوس أموالهم واستثمارها في مشروعات تعود عليهم بالنفع وتدريب الشباب الإيطالي على الأعمال الزراعية المنتجة⁽³⁸⁾.

ومن الناحية القومية فإنها تحقق أمجاد روما القديمة بنشر الثقافة في إفريقيا ابتداء من ليبيا، وكذلك الشعور بالنقص إزاء الدول الأوربية الكبرى ذات المستعمرات⁽³⁹⁾، ومحاولة غسل العار الذي لحق بها إثر هزيمتها في معركة عدوة في الحبشة 1896م، وخسارتها مستعمراتها فيها⁽⁴⁰⁾. وهذا يُعد ترضية الشعور الوطني من أهم دوافع إيطاليا في هذا المضمار، فضلا عن الناحية الإستراتيجية التي تضمن موانئ للأسطول الإيطالي، الذي لا يريد أن يكون محاصرا في المياه الإقليمية⁽⁴¹⁾.

أما عن الحجج والادعاءات فتمثلت في نشر ادعاءات مغرضة ضد الأتراك في ليبيا حيث بعث وزير الخارجية الإيطالية "ماركيز جوليانو" بالتقرير التالي إلى السفارات الإيطالية في العالم، مطالبا بترويج ما جاء فيه بين الرأي العام ومما جاء فيه:⁽⁴²⁾

- شكوى المواطنين الإيطاليين من سوء المعاملة ورفض الحكومة التركية بث الشكاوي.
- تعرض أصحاب الامتيازات والتجار والهيئات القنصلية للاعتداءات.
- حادثة الفتاة التي تزوجت بأحد الرعايا الأتراك بعد أن اعتنقت الإسلام.
- استيلاء الأسطول التركي على القوارب والبواخر الإيطالية.
- عرقلة المصالح الاقتصادية الإيطالية في ليبيا (بنك روما).

ومهما يكن من أمر فإن أسباب الحرب التي ذكرها المؤرخون لم تكن إلا فجوة تبريرو تمرير الغزو الإيطالي لليبييا.

قرار الغزو الإيطالي على ليبييا: إن استعمال الأدوات العسكرية كان الحلقة الأخيرة التي أراد الايطاليون الوصول إليها، وقد جاء قرار تنفيذ الغزو في ثلاث مراحل هي: الإنذار، إعلان الحرب، الإنزال.

الإنذار الإيطالي: نتيجة مغادرة الباخرة "درنة" اسطنبول صبيحة 23 سبتمبر 1911م، محملة بالأسلحة والذخائر والجنود والضباط العثمانيين باتجاه طرابلس، واستغلت الحكومة الإيطالية الموقف وأثارت النزاع بتوجيه مذكرة إلى الحكومة العثمانية عن طريق القائم بأعمالها في اسطنبول "دي مارشينو" عبرت فيها عن قلقها بسبب هياج سكان طرابلس الذي يهدد على الرعايا الإيطاليين، كما حذرت المذكرة الباب العالي من الوضع الذي يهدد الأمن في طرابلس وطالبت بعدم نقل السلاح إلى الشمال الإفريقي (43).

وتلتها في 25 سبتمبر مذكرة أخرى، ورد فيها احتجاجات جديدة تتعلق بوصول سفينة النقل "درنة" إلى شمال إفريقيا، وقد تسلم إبراهيم حقي باشا المذكرة من "دي مارشينو" التي كانت تتضمن عدة مطالب تقدمت بها إيطاليا منها (44):

- إخراج القوات العثمانية من طرابلس.

- تشكيل جندرمة في هذه البلاد تحت قيادة الضباط الطليان.

- أن تكون إدارة الجمارك بأيدي موظفين من الإيطاليين.

- لا يتعين والي طرابلس إلا بموافقة إيطاليا ورضاهما.

وتباحث رئيس الوزراء العثماني إبراهيم حقي باشا، مع "مارشينو" في 26 سبتمبر 1911م حول إمكانية التوصل إلى حلول للأزمة الاقتصادية، إلا أن الحكومة لإيطالية كانت قد قررت العمل العسكري، دون الالتفات إلى الاقتراحات العثمانية، حيث وجهت برقية ليلة 26 سبتمبر "نص الإنذار النهائي" إلى القائم بأعمالها في إسطنبول، الذي صاغه "سان جوليانو" ووقعها رئيس الوزراء جوليتي، وبعد موافقة "الملك إيمانويل" حرر الإنذار النهائي، وتشكل مجلس مصغر ضم رئيس الوزراء، وزير الشؤون الخارجية، وزير الحربية ووزير البحرية، وتقرر ألا يوجه الإنذار النهائي إلى الدولة العثمانية إلا عشية إقلاع الحملة بطريقة لا تسمح للعثمانيين بإرسال الإعدادات إلى ليبييا. ودون أن تنتظر الحكومة الإيطالية جوابا على مذكرتها السابقة، أرسل الإنذار النهائي إلى القائم بالأعمال الإيطالية في اسطنبول في ليلة 26/27 سبتمبر، وسلمها "مارشينو" إلى الصدر الأعظم في الساعة الثانية والنصف ظهر يوم 28 سبتمبر خلال استقبال إبراهيم حقي باشا الدبلوماسيين من ممثلي القوى الكبرى (45)، كما سلم نص المذكرة إلى القائم بالأعمال العثمانية في روما "سيف الدين باي" يوم 28 سبتمبر و في الساعة الثامنة مساء (46)، وأهم ما جاء في الإنذار الإيطالي: "لم تكف الحكومة الإيطالية أبدا خلال سلسلة طويلة من السنين عن تذكر الباب العالي بالضرورة القصوى لوضع حد لحالة الإرباك والإهمال اللذين تركت فيهما تركيا كلا من طرابلس وبرقة، وأن تتمكن هاتان المنطقتان من التمتع بنفس التقدم الذي تحقق في أرجاء أخرى من إفريقيا الشمالية". وجاء فيه أيضا: "إن وصول ناقلات عثمانية عسكرية إلى طرابلس الغرب لم يلفت الحكومة الملكية لفت نظر الحكومة العثمانية إلى نتائج الخطيرة، لا يمكن إلا أن يزيد من خطورة الحالة ويفرض على الحكومة الملكية الواجب الملح والمطلق في تدبير الأخطار الناتجة عنه". و ورد فيه أيضا: "إن

الحكومة الإيطالية ترى نفسها وفي الحالة هذه مجبرة على التفكير في حماية كرامتها ومصالحها و لذا قررت القيام باحتلال طرابلس وبرقة عسكرياً".

كما جاء في آخر الإنذار عدم معارضة القوات الإيطالية في الاحتلال، وإن الاتفاقيات تجري فيما بعد لتسوية الأوضاع بين الدولتين، وطلب الرد خلال 24 ساعة، وفي حالة تأخره عن الأجل المحدد فإن الحكومة الإيطالية ستقوم بالاحتلال العسكري.

وبعد اطلاعنا على محتوى الإنذار الإيطالي لم نجد سبباً منطقياً يدعو لهذا العمل العدائي من قبل إيطاليا، وإذا اقتنعنا بوجود تصرفات مسيئة إلى مصالح إيطاليا في القطر الليبي، فإنها ترجع إلى نوايا وأطماع إيطاليا في احتلال طرابلس وليس من حق إيطاليا أو أي دولة أجنبية أخرى التدخل عسكرياً.

الرد العثماني على الإنذار: أرسل "حقي باشا" السلطان "حيدر رشاد الدين" يقابله ليتدبر معه الأمر في كيفية الرد الذي لا يقبل التأجيل في هذه المسألة محاولاً إيجاد حل مناسب لموقف حكومته لحفظ كرامة الإمبراطورية العثمانية إذ أن طرابلس الغرب كانت مهملة من الناحية العسكرية لا توجد بها قوات كافية لصد الإيطاليين⁽⁴⁷⁾.

ولهذا طلب حقي باشا استشارة سعيد باشا، فاقترح عليه: "إذا لا يمكن الحرب فهل يمكن التسليم؟ وإذا علمنا أنه لا يمكن التسليم ولا يمكن الحرب فهل من المحال إيجاد حل وسط بين الحرب والصلح". وقد توصل حقي باشا إلى أن الحل الوسط هو الصلح، ولكنه وجد مخرجاً من القضية فاستقال وترك الأمر لسعيد باشا حيث كلفه السلطان بتشكيل وزارة جديدة بعد قبول استقالة حقي باشا⁽⁴⁸⁾ إن إرسال الإنذار في حد ذاته وتحديد مدة زمنية قصيرة للرد عليه بعد إعلان الحرب والصيغة التي كتب بها الإنذار لم تدع مجالاً للأترك لحفظ ماء الوجه وحفظ القليل من هيبته⁽⁴⁹⁾.

وعلى كل حال فقد تولى "سعيد باشا" رئاسة الوزراء وخاطب الحكومة الإيطالية بالرد على الإنذار⁽⁵⁰⁾ وسلم الرد في الساعة السادسة من صباح يوم 29 سبتمبر 1911 إلى دار السفارة الإيطالية بالأستانة⁽⁵¹⁾.

إعلان الحرب: رأت الحكومة الإيطالية أن هذا الجواب فيه مماثلة ومراوغة لهذا قرروا إعلان الحرب في اليوم الذي تسلموا فيه الرد التركي 29 سبتمبر 1911م، وقد جاء في إعلان الحكومة الإيطالية للحرب ما يلي⁽⁵²⁾: (أن الدولة العثمانية لم ترسل رداً مقنعاً في المدة المحددة، واعتبر هذا دليلاً على إهمال المصالح الإيطالية في طرابلس كما حمل المسؤولية كاملة للحكام العثمانيين، وأن إيطاليا عليها التدخل لحماية حقوقها ومصالحها، وبهذا فإن إيطاليا تقطع علاقاتها الودية مع الدولة العثمانية وتعلن أنها في حرب معها).

وفعلاً أصدرت وكالة الأنباء الرسمية الإيطالية في 29 سبتمبر 1911م بيان ذكرت فيه: "بما أن الحكومة العثمانية لم تقبل المطالب التي احتواها الإنذار الإيطالي فإن إيطاليا والإمبراطورية العثمانية ابتداء من اليوم 29 سبتمبر ومن الساعة الثانية والنصف تصبحان في حالة حرب وتكفل الحكومة الملكية حماية جميع الجاليات في طرابلس وبرقة أيما كانت جنسيتها بما تحت يدها من إمكانيات، وتحاط الدولة المحاذية سريعاً بأمر حصار سواحل طرابلس وبرقة"⁽⁵³⁾.

خاتمة:

وفي الختام ومما سبق، يمكن إبراز الاستنتاجات التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة:
- ظلت ولاية طرابلس الغرب مطمع العديد من القوى الاستعمارية الأوروبية خاصة فرنسا وبريطانيا، وألمانيا، وكل منها حاولت اقتطاع مناطق نفوذ لها في طرابلس الغرب.

- اعتبرت الحركة الاستكشافية والاستطلاعية التي أرسلتها الحكومة الإيطالية إلى طرابلس الغرب مرحلة ممهدة للاحتلال والسيطرة فيما بعد.
- استعانة إيطاليا في مشروعها الاستعماري في طرابلس الغرب على الإرساليات التبشيرية لمحاربة الدين الإسلامي، وتعليم اللغة العربية ودعمها ماديا ووضعت لها تسهيلات وفتحت المجال لها لنشر الديانة المسيحية، والتعليم التبشيري، وإنشاء دور الملاجئ، من أجل نشر المسيحية.
- كثفت إيطاليا جهودها التعليمية بفتحها المدارس الإيطالية في طرابلس الغرب للقضاء على اللغة العربية والإسلام لتحل محلها اللغة الإيطالية والديانة المسيحية
- ركزت إيطاليا في سياستها الاستعمارية على الجانب الاقتصادي هدفت من خلاله استغلال موارد طرابلس الغرب الاقتصادية، وركزت مشاريعها الاقتصادية للتنمية الاستغلالية إذ فتحت المجال لبنك روما لإنشاء مشاريع استثمارية الرابع فيها الأكبر هو الجانب الإيطالي.
- بحثت إيطاليا عن متنفس لمشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية من ناحية وعن موارد للمواد الخام وموطن للأسواق الجديدة وميدان لاستثمار أموالها من ناحية أخرى.
- استعملت إيطاليا كل الأساليب والحجج لتبرير عملية غزوها على ليبيا وتمكنت في الأخير من السيطرة واحتلالها، وهنا يُسجل التاريخ رضوخ وتنازل الدولة العثمانية على طرابلس الغرب.

الهوامش:

- (1) بيبير نوفان، تاريخ العلاقات الدولية 1815-1974م، ترجمة، جلال يحيى دار المعارف، القاهرة، 1971م، ص 475.
- (2) مفتاح السيد الشريف، الاستعمار الإيطالي لليبييا، دار النشر الليبية، طرابلس، 1971م، ص ص 12-13.
- (3) حادثة فاشودة: وقعت الحادثة في عام 1898م، وهي من أسباب الخلاف بين بريطانيا وفرنسا في السيطرة على أعالي النيل في أعماق القارة الإفريقية، حيث أن الخديوي إسماعيل كان يطمع للتوسع في جنوب السودان وصولا إلى فاشودة على الحدود الأوغندية. وبالمقابل كانت أيضا فرنسا تطمع للسيطرة عليها، وقد تمكنت قوات الأخيرة بقيادة مارشان من الوصول إليها انطلاقا من السنغال في عام 1896م، وكادت أن تقع حرب بين الدولتين. واتفق الطرفان على أن يرفع كتشتر من الجانب البريطاني العلم المصري فيها على مسافة 5000 ياردة (4550م) جنوبي الموقع الفرنسي.
- وظل القائد الفرنسي ينتظر تعليمات حكومته، وفي الأخير أصدرت الأوامر لمارشان بأن ينسحب مع بعثته عن طريق الحبشة ويرجع إلى فرنسا. ينظر للمزيد: عمر سالم عمر بابكور، "حملة مرشان وأزمة فاشودة (1898م/1315هـ)"، مجلة جامعة أم القرى للبحوث العلمية، العدد 18، الشريعة والدراسات الإسلامية، 1998م، ص ص (315-345).
- (4) محمود ناجي، تاريخ طرابلس الغرب، ترجمة، عبد السلام أدهم، ومحمد الأسطى، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي، ط1، 1970م، ص 184، 185.
- (5) نفسه.
- (6) Malgeri, F, La Guerra libica 1911-1912, Roma, edizioni di storia e letteratura, 1970, p 16.
- (7) إقليم برقة: تحده مصر غربا، ومساحته من حدود مصر إلى حدود طرابلس الشرقية-القوس-855 ألف م²، ويقصد بالقوس الذي بناه الإيطاليون سنة 1929م. للمزيد ينظر: طاهر محمد الزاوي، معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس، الطبعة الأولى، 1968، ص ص 56-57.
- (8) مفتاح السيد الشريف، المرجع السابق، ص 13.
- (9) ز. ب. ياخي موفتش، الحرب التركية الإيطالية، ترجمة، هاشم صالح التكريتي، منشورات الجامعة الليبية، بيروت، ط1، 1970م، ص 43.
- (10) نفسه، ص 29.
- (11) مفتاح السيد الشريف، المرجع السابق، ص ص 12-13.
- (12) محمد رجب الزاندي، الغزو الإيطالي لليبييا، دار الكتاب الليبي، بنغازي، ط1، 1974م، ص 57.
- (13) شارل فيروا، الحوليات الليبية، ترجمة، محمد عبد الكريم الوافي، دار الفرجاني، طرابلس، ط1، 1974م، ص 791.
- (14) مدينة درنة: مدينة ليبية تقع على الشريط الساحلي الشمالي الشرقي للبلاد، وهي من مدن برقة المشهورة، احتلها الإيطاليون سنة 1911م، إلى غاية أواخر سنة 1942م حينما أخرجهم الإنجليز. وهي اليوم من المدن العظيمة في ليبيا ولها مكانة خاصة، ومباينها حديثة وشارعها منظمة، وبها أسواق حافلة بالتجارة، وهي مركز مهم للمواصلات بين مصر وغربي ليبيا وجنوبها. للمزيد ينظر: طاهر محمد الزاوي، المصدر السابق، ص ص (130-133).
- (15) فرانثيسكو كورو، ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني، خليفة محمد التليسي، دار العرجاني، طرابلس، ط 1، 1971م، ص ص (171-175).
- (16) محمد عبد العزيز، نهضة إفريقيا، الهيئة العامة المصرية للتأليف، القاهرة، 1970م، ص 96.

- (17) Smith, M,D. Storia d Italia del 1861 al 1969, V2, roma editori laterza, 1972,p 29.
- (18) محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1948م، ص 134.
- (19) محمد مصطفى بازامة، بداية المأساة، المطبعة الأهلية، بنغازي، ط 1، 1961م، صص (25-30).
- (20) محمد فؤاد شكري، المصدر السابق، ص 13.
- (21) محمد رجب الزاندي، المرجع السابق، ص ص 29-30.
- (22) مفتاح السيد الشريف، المرجع السابق، ص 36.
- (23) أحمد صدقي الدجاني، ليبيا قبيل الغزو الإيطالي 1882م - 1911م، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1971م، ص 24.
- (24) تيسير بن موسى، المجتمع العربي الليبي في العهد العثماني (دراسة تاريخية اجتماعية)، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، طرابلس، ص ص 346-347.
- (25) Malgeri, f , op, cit, p 17.
- (26) Ibid, p293.
- (27) رجب باشا: شغل عدة وظائف في طرابلس قبل أن يكون واليا على طرابلس ، وقد تولى هذا المنصة في سنة 1904م، وهناك من يقول سنة 1906م، للمزيد ينظر: الطاهر محمد الزاوي، ولاية طرابلس من بداية الفتح العربي إلى نهاية العهد التركي، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1970، ص ص 231-232.
- (28) خليل محمد البربار، "مصرف روما ودور السلطات التركية في الوقوف ضد التسلل الإيطالي في ليبيا 1911- 1912م"، مجلة البحوث التاريخية، عدد4، 1982م، ص ص 227-228.
- (29) رشيد رضا، "مقدمات الحرب في طرابلس الغرب"، مجلة المنار، المجلد 14، ج 11، 21 نوفمبر، 1911م، ص ص 856-862. و. ز. ب. ياخيموفيتش، المرجع السابق، ص 45.
- (30) أنشأ بنك روما في نشاطه الاقتصادي فروعاً له بمدينة الإسكندرية سنة 1903م، ثم شارك في بنك إثيوبيا عام 1906م، وبنك الدولة في مراكش. ينظر للمزيد: محمد مصطفى الشركسي، لمحات الأوضاع الاقتصادية في أثناء العهد الإيطالي، الدار العربية للكتاب، تونس، 1976م، ص ص 29-30.
- (31) محمد مصطفى الشركسي، المرجع السابق، ص ص (29-44).
- (32) نيقولا زيادة، ليبيا في العصور الحديثة، دار الفرجاني، طرابلس، 1966م، ص 84.
- (33) مفتاح السيد الشريف، المرجع السابق، ص 24.
- (34) نيقولا زيادة، المصدر السابق، ص ص 44-45.
- (35) ز. ب. ياخيموفيتش، المرجع السابق، ص 44.
- (36) خليفة محمد التليسي، مذكرات جوليتي الأسرار العسكرية والسياسية لحرب ليبيا، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1976م، ص 54.
- (37) Malgeri, F, op, cit, pp21,23,24
- (38) جان ديبوا، الاستعمار الإيطالي في ليبيا، طرقه ومشاكله، ت هاشم حيدر، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، 1968م، ص 13.
- (39) محمد عبد الرزاق مناع، جذور النضال العربي في ليبيا، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ط2، 1972م، ص 17. ومحمد عبد الرحمان برج، دراسة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1974م، ص 134. وجورج أنطونينوس، يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1974م، ص 181.
- (40) حسن سليمان محمود، ليبيا بين الماضي والحاضر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1962م، ص ص 221-222.
- (41) جلال يحيى، التناقض الدولي في شرق إفريقيا، الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1959م، ص ص 221-222.
- (42) منصور عمر الشتيوي، الغزو الإيطالي لليبيا، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ط1، 1980م، ص ص 69-72.
- (43) محمود العرفاوي، مخاض الإمبريالية والفاشية الإيطاليتين 1882- 1912م، ج2، ترجمة، عمر الطاهر، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ليبيا، 1991م، ج 2، ص 40.
- (44) H.Hearder, and D, P, vrabey, A short History of Italy, Cambridge university press, London, 1962, p189.
- (45) أحمد عزت الأعظمي، القضية العربية، تاج، بغداد، 1932م، ص 37.
- (46) جرانت هارولد ثمبرلي، أوروبا في القرنين التاسع عشر و العشرين، ج2، ترجمة، محمد علي أبو درة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1978م، ص 141.
- (47) محمد الأعظم، " القمر وما وراء القمر"، مجلة الأفكار، عدد7 يونيو 1956م، ص 6.
- (48) نفسه، ص 7.
- (49) ز.ب. ياخيموفيتش، المرجع السابق، ص ص 61-62.
- (50) رشيد رضا، "إنذار إيطاليا للدولة العثمانية"، مجلة المنار، المجلد 14، ج 10، أكتوبر 1911م، ص 782 – 784.
- (51) محمد مصطفى بازامة، المصدر السابق، ص 26.
- (52) محمد سيد كيلاني، المرجع السابق، ص ص 40-41.

استشراف دينامية السكان المحليين في الجزائر آفاق 2038 Perspective of local population dynamic in Algeria in horizon 2038

د/ فاتح بعيط*

د/ عزالدين مطاطحة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

azzedinemetatha@yahoo.fr

fateh.bait@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2021/01/10

تاريخ الإرسال: 2020/12/22

المخلص:

تهدف الدينامية الديمغرافية لوصف تغيرات السكان اعتمادا على الولادات والوفيات والهجرة، في هذا الإطار تعكف هذه الورقة البحثية على دراسة أهم مركبات الدينامية الديمغرافية في الجزائر، أمل الحياة عند الولادة والمؤشر التركيبي للخصوبة آفاق 2038 باستخدام أدوات الإسقاطات المحلية لمكتب التعداد الأمريكي، وقد خلصت النتائج إلى الارتفاع المستمر لأمل الحياة عند الولادة وبلوغه مستوى 82 سنة لدى النساء نظير 81 سنة لدى الرجال، وانخفاض في المؤشر التركيبي لخصوبة حسب الفرضية المتوسطة إلى عتبة طفلين للمرأة الواحدة وطنيا، أما محليا فمن المتوقع ديمومة الفوارق الجغرافية والتي ستكون في صالح الولايات الشمالية مقارنة بتلك الجنوبية. هذه الوضعية التي ستشكل عامل سخط بين السكان، يمكن لأصحاب القرار تجنبها ببرامج مندمجة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والصحية.

الكلمات المفتاحية: الاستشراف؛ السكان المحليين؛ الدينامية؛ الجزائر.

Abstract:

Population dynamic are intended to describe changes in the population from births, deaths and migration. In this context, this article aims to examine the main components of the demographic dynamics in Algeria, life expectancy at birth (e_0) and the total fertility rate (TFR) in horizon2038,using local projection tools from the US Census Bureau.The results revealed a continuous increase in (e_0) that will reach 82 years for women versus 81 years for men, and a drop in the TFR that will arrive to two children per woman according to the average hypothesis, one also, one expects geographical disparities in favor of the North compared to the South of the country. This situation, constituted a factor of discontent and riots of the population, may be avoided by integrated programs in the socio-economic and health fields.

Key words: Perspective; local population; dynamic; Algeria.

مقدمة:

لقد أصبح يقينيا بأن نجاح برامج التنمية المقدمة للسكان مرهون بالمعرفة الصحيحة لكبرى مركبات الدينامية السكانية، الوفيات والخصوبة والهجرة. هذه المركبات التي تستخدم كقاعدة في الاستشراف السكاني يختلف أثرها حسب درجة التقدم في مراحل الانتقال الديمغرافي والصحي لكل بلد، فلقد تبين في

* المؤلف المرسل.

تلك البلدان التي تمر بالمراحل الأخيرة من هاذين المسارين، بأن الوفيات لم يكن لها الأثر الكبير في حجم السكان بقدر أثر الخصوبة التي تعتبر أهم عامل مسؤول عن الشيخوخة السكانية فيها، دون نسيان مخاوف بعض الديمغرافيين¹ الذين يعتقدون بأن أمل الحياة عند الولادة سيتوقف عن الزيادة مستقبلا بسبب الرهانات والمشاكل الصحية كالداء السكري والسمنة. حالة الجزائر ليست بمعزل عن هذه الحقيقة الديمغرافية، والتي سايرتها العديد من الهيئات الدولية والوطنية وكذا الباحثين في استشراف عدد ساكنتها، ففي 1999 توقع كراباج يوسف² أن يتراجع معدل انجاب النساء الجزائريات إلى مستوى الإحلال 2,1 طفل للمرأة الواحدة بحلول عام 2025، وبالمثل قدرت شعبة السكان للأمم المتحدة³ عدد الجزائريين في عام 2050 بأكثر من 48 مليون وبلوغ أمل الحياة عند الولادة 81,4 و77 سنة لدى النساء والرجال على الترتيب، و1,85 طفل/ امرأة كمؤشر تركيبي للخصوبة.

في عام 2007 نشر حمزة شريف دراسة⁴ حول التطور الحديث وتوقعات السكان الجزائريين للمرحلة الممتدة بين 2003-2038، أين استمد فرضية إسقاط الوفيات وطنيا من تجارب بعض الدول التي سبقت الجزائر في هذا المسار باستخدام المكسب السنوي المتوسط لأمل الحياة عند الولادة، والذي قدره ب 0,47 سنة للسكان بين 30-39 عاما و0,22 عاما بين 65-69 سنة حتى بلوغ 0,15 سنة للسكان الذين يفوقون 75 عاما، كما اعتمد على فرضية ثبات النمو الاقتصادي والتحسين في الوضعية الاقتصادية والتغذوية زيادة على اختيار العائلة الغربية من جداول كول وديميني التي تلاءم حسب الكاتب التطور المستقبلي لمنحنى الوفيات حسب العمر، وبالمثل فقد طرح ثلاثة فرضيات لإسقاط الخصوبة، الأولى ضعيفة وتنتج منحنى جد سريع للانخفاض للوصول إلى مستوى الإحلال في عام 2018، وبلوغ 1,72 طفل/ امرأة في 2038، والثانية متوسطة والتي ربطت بمحدد التمدد وبلوغ 2,10 طفل لكل امرأة في 2038، والأخيرة قوية بافتراض ثبات الخصوبة في معدل 2,49 على طول المرحلة. أما محليا فقد أجزم بوجود تباين في المقاييس الديمغرافية حسب الولايات، فمثلا مؤشرات الخصوبة قد توزعت حول المتوسط الوطني لتعداد 1998 بالزيادة أو النقصان مما استدعى إجراء إسقاطات لكل ولاية على حدة، ولتحقيق ذلك قدر الكاتب قيم أمل الحياة عند الولادة باستخدام معدلات وفيات الرضع استنادا إلى العائلة الغربية من جداول كول وديميني، واختيار معدل التمدد كأهم محدد لتراجع المؤشر التركيبي للخصوبة في جل الولايات.

الملاحظ على هذا العمل انه اعتمد في منهجيته على العائلة الغربية من جداول كول وديميني، وهو مخالف للحقيقة التي برهنت عليها إحدى الدراسات⁵ والدالة على أن نموذج جدول الحياة الجزائري لسنة 2003، قد تغير بفعل العديد من المسارات وأصبح يتبع نموذج جنوب آسيا من جداول الأمم المتحدة. على نفس الشاكلة استخدم فليسي فريد⁶ طريقة رولاند لي في إسقاطه لأمل الحياة عند الولادة حتى عام 2050 والذي توقع بلوغه قيمتي 82,05 سنة لدى النساء و80,93 سنة عند الرجال، وبنفس النحو أسقط المؤشر التركيبي للخصوبة⁷ لنفس المدة الزمنية وفق ثلاثة سيناريوهات، المتوسط والذي سيبلغ فيه عدد الأطفال لكل امرأة ب 2,93، والأعلى 3,94 ثم 4,57 طفل/ امرأة بين 2020 و2050، وأخيرا الأدنى بين 2,04 و1,28 طفل لكل امرأة بين التاريخين السابقين على التوالي.

إن المتتبع للديمغرافيا الجزائرية يدرك صعوبة أو حتى استحالة تحقق السيناريوهين الأدنى والأعلى على حد سواء، والقرينة أن الجزائريون لم يوقفوا إنجابهم ليصلوا به عند عتبة الطفل الواحد بالرغم من الأزمة الاقتصادية وبرنامج إعادة الهيكلة وتداعيات الأزمة الأمنية خلال سنوات التسعينات من

القرن الماضي، ولم يرتفعوا به إلى 4 أو 5 أطفال بمجرد خروجهم من هذه الأزمات ومحاسن ارتفاع مداخيل البترول، وهذا ما يؤكد على أن الجزائري لا يزال يقدر الإنجاب كضامن للمستقبل في إطار قاعدة لا إفراط ولا تفريط. هذه التقديرات المرتقبة وطنيا يجب أن تكون مدعاة للنقاش ودراسات نقدية لأن العديد من الباحثين أصبحوا يستخدمون بعض الطرق الرياضية التي تنتج أرقاما لا تراعي السلوكيات الإنجابية للسكان التي تتأثر بالقيم والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إضافة على أن جل الإسقاطات المنشورة في الجزائر وخارجها وطنية ونادرا ما نجد إسقاطات محلية أو جهوية.

في هذا الإطار فان هذا العمل سيسخر لإجراء إسقاطات محلية لكبرى مركبات الدينامية السكانية في الجزائر، أمل الحياة عند الولادة والمؤشر التركيبي للخصوبة آفاق 2038، باعتبارهما أهم مؤشرات التي تنبثق منهما تقديرات احتياج السكان تعليم ومساكن وشغل ومرافق صحية، باستخدام أدوات الإسقاطات المحلية على معطيات آخر تعداد لعام 2008 والتسجيل الحيوي لسنة 2013.

المعطيات والطرق:

انطلاقا من سنوات 1960 و1970، شهد ميدان الدراسات والأبحاث السكانية روجا كبيرا للديمغرافيا التقنية نتيجة إنشاء العديد من الطرق من طرف وليم براس وأنسلي كول وسامولبريستونوكنيث هيل وإدواردأرياغا وغيرهم من المختصين، بهدف تقويم معطيات الدول التي يعاني نظامها الإحصائي من النقص وعدم المثالية دون إهمال الأهداف الخفية والمعلنة والمدعمة من طرف بعض الدول النافذة والمنظمات غير الحكومية للتحكم في النمو السكاني العالمي خاصة منه في القارة الإفريقية لقناعتهم بالفكر المالتوسي، وتماشيا مع التطور التكنولوجي والبرمجية، ترجمت هذه الطرق إلى برامج إعلام آلي للتسهيل على الديمغرافيين استخدامها السريع، ولتفادي أخطاء التطبيقات ممكنة الوقوع في الحسابات اليدوية، كالحزمة الأولى من مورتياك لايت التي صيغت بلغة الدوس قبل تحويلها إلى نظام الوينداوز من طرف شعبة السكان للأمم المتحدة⁸، كما بقيت أوراق الايكسال الوسيلة المفضلة لدى كل من مكتب التعداد الأمريكي⁹ والاتحاد الدولي للدراسات السكانية¹⁰ في عمل التقويم والإسقاط.

إن هذه الورقة البحثية غايتها تقدير أمل الحياة عند الولادة والمؤشر التركيبي للخصوبة المحليين في الجزائر في أهم تعدادين لسنتي 1998 و2008 ثم آفاق 2038، والمبني على أساس أدوات الإسقاطات المحلية، ولذلك نرى انه من الضروري التذكير ببعض المراحل التقنية للراغبين في استعمالها مستقبلا. أدوات الإسقاطات المحلية موجودة في برنامج إيكسال وتشتغل بالفاصلة وعند فتح الورقة يبادرك إسمها ووصفها والبيانات المطلوبة لتطبيقها، وقبل بداية كل عملية تقويم يجب إلغاء حماية الورقة، أولا بالضغط على الزر Format ثم الضغط على الأمر ôter la protection de la feuille ليلبيها إدخال البيانات في الخلايا الظاهرة باللون الأزرق، لتجري الورقة التصحيح بطريقة آلية والنتائج تظهر باللون الأسود.

لإسقاط أمل الحياة عند الولادة المحلي، يجب أولا استخدام مضاعفات سبراغ لتفكيك الفئة العمرية 0-4 سنوات إلى فئتين، الأولى أقل من عام والثانية بين 1-4 سنوات للتركيبة السكانية، ليلبيها تطبيق ورقة ADJAGE في أوراق تحليل السكان P.A.S بغرض إعادة توزيع سكان الفئة العمرية المجهولة على باقي الفئات الأخرى لإجمالي السكان الجزائريين وفي كل الولايات في تعدادي 1998 و2008، ثم تقدير أمل الحياة عند الولادة في كل ولاية وذلك بإدخال معطيات التركيبة السكانية حسب العمر والجنس المصححة بورقة ADJAGE، ومعدلات الوفيات المركزية الوطنية لعام 2008 المصححة بورقة

LTPOPDTH في ورقة ADJMX تنتج هذه الأخيرة تقديرا لأمل الحياة عند الولادة خاص بكل ولاية، والتي تنقل بدورها لتنسخ في ورقة PROJE032 من أدوات الإسقاطات المحلية، وعلى نفس الشاكلة فإن إسقاط المؤشر التركيبي للخصوبة يتم بنقل قيم هذا الأخير والناج عن عملية تصحيح معطيات الخصوبة لكل ولاية في تعداد 2008 بورقة ADJASFR وإدخالها في PROJTFR32 من نفس الأدوات. تقديم ورقة ADJAGE في أوراق تحليل السكان¹¹: تحسب هذه الورقة نسبة العمر والجنس وتعديل نسبيا التوزيع العمري للسكان حسب الفئات (الأقل من 1 سنة و 1-4 ثم الفئات الخماسية الأخرى)، انطلاقا من المجموع المعطى إلى المجموع المطلوب، ويمكن التعديل بشكل مستقل لمجاميع سكانية معينة حسب الجنس.

تقديم ورقة AGESEX في أوراق تحليل السكان¹²: تحسب مؤشر الأمم المتحدة لكسر العمر والجنس بالإضافة إلى نسبة العمر ونسبة الجنس ومؤشر دقة العمر للذكور والإناث ومقياس دقة الجنس، انطلاقا من توزيع السكان حسب الفئات الخماسية لكل جنس على حدا أو لكلاهما معا.

تقديم ورقة ADJMX في أوراق تحليل السكان¹³: تعمل هذه الورقة على تطبيق نموذج الوفيات حسب العمر (معدلات الوفيات حسب الأعمار التفصيلية أو معدلات الوفيات التجريبية المركزية أو تلك الموجود في جدول الحياة) على هيكل السكان حسب العمر والجنس، لتتم مقارنة العدد الإجمالي للوفيات المحسوب مع العدد الإجمالي للوفيات المتعلق بالسكان، بعدها تحسب الورقة أمل حياة عند الولادة لكل جنس على حدا أو لكلاهما معا، أما باقي دوال جداول الحياة المخرجة فلا يمكن الاعتماد عليها لأنها مغلوبة، كما تسمح الورقة أيضا بتقدير أمل حياة عند الولادة لسكان منطقة محلية اعتمادا على المستوى الوطني.

تقديم ورقة LTPOPDTH في أوراق تحليل السكان¹⁴: تبني جدولا للحياة لكل جنس على حدا أو لكلاهما معا على أساس عدد السكان والوفيات ومعدل وفيات الرضع وعوامل الفصل إن وجدت، وإنه من المستحسن توفر معدل وفيات الرضع، وإذا تعذر ذلك فإن البرنامج يقوم بحساب q_0 اعتمادا على السكان وعدد الوفيات الأقل من سنة، أما عوامل الفصل للأعمار الأقل من سنة و 1-4 فهي اختيارية، فإذا توفرت يمكن استخدامها، أما إذا تعذر ذلك فإن الورقة تحسبها تلقائيا باستخدام صيغة كول وديميني، أما الفئات الخماسية الأخرى فيفترض أن عوامل الفصل فيها 2,5.

تقديم ورقة PROJE032 في أدوات الإسقاطات المحلية¹⁵: تقوم هذه الورقة بإسقاط أمل الحياة عند الولادة لكل جنس على حدا أو لكلاهما معا في 32 منطقة محلية كحد أقصى، وذلك بالاعتماد على المستويات الوطنية لأمل الحياة عند الولادة.

تقديم ورقة PROJTFR32 في أدوات الإسقاطات المحلية¹⁶: عمليا تقوم بإسقاط المؤشر التركيبي للخصوبة لكل جنس على حدا أو لكلاهما معا في 32 منطقة محلية، وذلك بالاعتماد على المستويات والاتجاهات الوطنية للمؤشر التركيبي للخصوبة، أولا بحساب كسر قسمة المؤشر التركيبي للخصوبة الوطني في الزمن $t+n$ على المؤشر التركيبي للخصوبة الوطني في الزمن t .

السيناريوهات الممكنة:

يلجأ المختصين في إجراء الإسقاطات الديمغرافية إلى بناء سيناريوهات بالنظر إلى الوضعية الحالية والاتجاهات الماضية للوفيات والخصوبة والهجرة ويترجمونها عادة في ثلاثة فرضيات، عليا ومتوسطة ومنخفضة، هذه الفرضيات تتضرر صحة نتائجها بوجود أخطاء في تقدير حجم السكان

المستخدم في بداية الإسقاط وفي التمديد الأطول لفرته والاعتقاد مثلا بأن زيادة أمل الحياة أو انخفاض الخصوبة سيكونان بطريقة آلية، وهو ما نفته الحقيقة التي بينت تخيرا في اتجاهاتها أو التذبذب غير المنتظر في مركبات الدينامية السكانية مقارنة بنتائج الإسقاطات، كما نضيف إلى ذلك تأثير حضور أو غياب الأوبئة والمجاعات والحروب والكوارث الطبيعية بين الساكنة. هذه الوضعية هي حالة الجزائر بعد خروجها من الأزمة الأمنية والتي تغيرت فيها اتجاهات ومستويات الخصوبة نحو النقصان وأمل الحياة عند الولادة نحو الزيادة، وهي ظرفية لم تكن منتظرة، قد نسفت بنتائج بعض الباحثين والتي لا يمكن الاعتماد عليها مطلقا في بناء برامج التنمية، وبذلك فهي تستوجب التحيين.

لإنجاح إسقاط أمل الحياة عند الولادة والمؤشر التركيبي للخصوبة المحليين في الجزائر آفاق 2038، نحتفظ بالمستويين الوطنيين لعامي 2008¹⁷ و 2013¹⁸ للمؤشر الأول و 2008 للثاني كمعطيات لبداية الإسقاط، ثم نستعين بمنهجية توقعات شعبة السكان للأمم المتحدة في مراجعتها الأخيرة لعام 2017 لبقية المرحلة حتى بلوغ عام 2038، مع التذكير بأن هذه الشعبة قد غيرت أسلوبها في إسقاط الخصوبة والذي كان سابقا بزيادة 0,5 طفل عند الانتقال من الفرضية المتوسطة إلى الفرضية العليا، وإنقاص 0,5 طفل عند الانتقال من الفرضية المتوسطة إلى مثلتها المنخفضة، قبل المراجعات الأخيرة أين اعتمد فيها عند الانتقال من الفرضية المتوسطة إلى العليا بزيادة 0,5 طفل بين 2010-2015 و 0,25 طفل بين 2015-2020 و 0,4 طفل بين 2020-2025 ليلبها العودة إلى 0,5 طفل انطلاقا من سنة 2025، والحفاظ على نفس التدرج والأعوام السابقة الذكر، بإنقاص نفس المستويات عند الانتقال من الفرضية المتوسطة إلى المنخفضة بهدف خلق تحول سلس بين مختلف المستويات، وهو حال أمل الحياة عند الولادة في الجزائر الذي سيعرف زيادة تتراوح بين 0,95-1,03 سنة لدى الرجال وبين 0,83-1,06 سنة لدى الإناث بين 2018 و 2038.

جدول(1): إسقاط أمل الحياة عند الولادة (سنوات) حسب الجنس في الجزائر

بين 2008 و 2038

2038	2033	2028	2023	2018	2013	2008	
81,06	80,11	79,16	78,2	77,17	76,11	73,65	أمل الحياة عند الولادة رجال
82,38	81,55	80,67	79,7	78,64	77,46	75,00	أمل الحياة عند الولادة نساء

Source - (2008 -2013) ONS. (2014), Démographie Algérienne, N° 690, Algérie

- (2038 -2018) United Nations, (2017). World Population Prospects: The 2017 Revision, Methodology of the United Nations Population Estimates and Projections, Working Paper No. ESA/P/WP.250. New York: United Nations.

جدول(2): إسقاط المؤشر التركيبي للخصوبة (عدد الأطفال لكل امرأة) في الجزائر
بين 2008 و2038

2040	2035	2030	2025	2020	2015	2008	
1,59	1,68	1,79	2,04	2,40	3,1	2,71	الفرضية المنخفضة
2,09	2,18	2,29	2,44	2,65	3,1	2,71	الفرضية المتوسطة
2,59	2,68	2,79	2,84	2,90	3,1	2,71	الفرضية العليا

Source - (2008 -2013) ONS. (2014), Démographie Algérienne, N° 690, Algérie

- (2038 -2018) United Nations, (2017). World Population Prospects: The 2017 Revision, Methodology of the United Nations Population Estimates and Projections, Working Paper No. ESA/P/WP.250. New York: United Nations.

النتائج:

1- دينامية السكان المحليين في الجزائر بين 1962 و2008: بعد الاستقلال، شهدت البلاد ثورة

في عالم المعلومات الديمغرافية نتيجة إجراء العديد من عمليات جمع المعطيات وذلك بالتعاون مع كبرى الهيئات العالمية المختصة، أهمها تعدادات 1966 و1977 و1987 و1998 و2008، أين أتت الثلاثة الأخيرة منها بنفس التقطيع الإداري والمتمثل في 48 ولاية، إضافة إلى التحقيقات والمسوحات التي عرفت تزايداً مع مطلع سنوات التسعينات من القرن الماضي كالتحقيق الوطني لصحة الطفولة لعام 1992 ولصحة العائلة لعام 2002 والمسوح العنقودية لسنتي 2000 و2006، إضافة إلى ما وفرته الحالة المدنية من تسجيلات لأهم المؤشرات الديمغرافية بهدف معرفة التوزيع الجغرافي والمستوى التعليمي والشغل والسكن والإعاقة والهجرة.

جمع هذه المعطيات تزامن مع ظروف اقتصادية واجتماعية وأمنية تراوحت بين الصعوبة والانفراج، كقبول الحكومة أواخر الثمانيات برنامج إعادة الهيكلة الذي زاد من عتبة الفقر، بإلغاء الدعم عن جل المواد الأساسية ورفع الأسعار وتسريح العمال وارتفاع نسبة البطالة، ثم ولوج البلاد في دوامة الإرهاب التي أثرت سلباً في دينامية السكان وفي تسجيل الحوادث الديمغرافية، حتى أنه قد استحال على المحققين الوصول إلى بعض المناطق في تعداد 1998 بسبب هذا العنف، ليأتي بعدها الانفراج بتطبيق سياسة الوئام ثم المصالحة الوطنيتين، وفرصة ارتفاع مداخيل النفط التي حقن الجزء الأكبر منها في مشاريع اجتماعية واقتصادية جديدة، ساهمت كمحددات بعيدة في زيادة معدلات الزواجية والولادات كسلوك استدرائي لمرحلة ما بعد الأزمة، والذي أصبح يخيف الحكومة الجزائرية بتعدي عتبة مليون ولادة سنوياً.

هذه الظروف التي مرت على البلاد، من أزمات اقتصادية وإرهاب ثم مصالحة وطنية وأخيراً تحسن في الوضع المالي، من دون شك أنها قد أثرت في دينامية السكان المحليين من حيث العدد ومن حيث أمل الحياة عند الولادة كأهم دليل على شدة الوفيات وأخيراً المؤشر التركيبي للخصوبة.

1-1. **حجم السكان:** شهدت الثلاثين عاماً الأولى بعد الاستقلال تضاعف عدد السكان الجزائريين من 11864026 نسمة في تعداد 1966 إلى 29100866 في تعداد 1998، ليستقر بعدها عند

34080030 نسمة في تعداد 2008، أما محليا فلوحظ ديمومة الاختلالات والفوارق الجغرافية في عدد السكان والتي كانت في صالح الولايات الكبرى الشمالية مقابل مثلتها الجنوبية¹⁹، ففي تعداد 1987 سجلت الجزائر العاصمة وحدها عدد 1688005 ساكن و999503 و930841 ساكن في كل من ولايتي سطيف وهران على التوالي، نظير التصحر السكاني في كل من تندوف (14974) وإليزي (16164) وتمنراست (81904).

عقدين من بعد ذلك، لوحظ من مخرجات تعداد 2008 استمرار هذه الاختلالات وفي نفس المنحى السابق، ثمانية ولايات على الأقل قد تعدى عدد سكانها مليون نسمة، على رأسها ولاية الجزائر العاصمة (2988145) وسطيف (1489979) وهران (1454078) وتيزي وزو (1127607) وباتنة (1119791) والجلفة (1092184) والبليدة (1002973) والشلف (1002088 ساكن)، بينما لم يتعدى ذلك في المناطق الجنوبية مستوى 300000 ساكن، كولاية تندوف (49149) وإليزي (52333) وتمنراست (176637) والنعام (192891) وبشار (270061 ساكن).

1-2. أمل الحياة عند الولادة: وطنيا شهدت المرحلة 1962-2008 ارتفاعا مستداما لهذا المؤشر تحت تأثيرات محاسن الانتقال الوبائي والتغير في نموذج الأمراض والوفيات بين السكان، من تلك الأوبئة المعدية إلى الأمراض المزمنة والتنكسية²⁰، ليرتفع بذلك متوسط عمر الجزائريين من 47 سنة عام 1962، إلى 53 سنة لدى النساء مقابل 52,2 سنة لدى الرجال وفق التحقيق الديمغرافي لعامي 1969-1970، ولبيلغ 71,6 سنة (72,8 سنة لدى النساء و70,5 عند الرجال) في 1998²¹.

من جهة أخرى، لقد نتج عن عدم الإنصاف في تمويل برامج التنمية المحلية خلال السنوات الماضية، بروز فروق هائلة في كمية ونوعية الخدمات المقدمة للسكان، وهي الحقيقة التي لا تستوجب بذل طاقة لتميزها بل تكفي العين المجردة في ذلك، والتي باتت إلى تاريخ قريب من اليوم أرضية للمطالبة بالإنصاف، بل وعنصرا مفرزا للسخط، و التي ما فتئت تظهر بين الفينة والأخرى وفي حصيلتها تكلفة عالية للدولة والسكان على حد سواء. هذه الفروق يمكن تقديرها وفق العديد من المقاربات والمؤشرات، ولعل مساهمة أمل الحياة عند الولادة المحلي سيعكس جزء منها، ولذلك فإن تطبيق ورقة $ADJM_x$ على معطيات تعدادي 1998 و2008 قد عكس نوعين من الولايات:

- الأولى ومنها من اختصت بأمل حياة عند الولادة أقل من المستوى الوطني وكانت معظمها جنوبية كأردار التي سجلت 74,68 سنة (73,94 للذكور و74,68 للإناث) وتمنراست 67,37 سنة (64,16 للذكور و71,34 للإناث) في تعداد 2008 والذي مرده إلى زيادة الوفيات نتيجة لمساهمة نقص الرعاية الصحية والمقرونة بانعدام المراكز الاستشفائية الجامعية فيها، زيادة على نقص التغطية الطبية، أين وصل المعدل الوطني في سنة 2008 إلى طبيب عام لكل 1344 ساكن²² وهو لا يرقى إلى معايير المنظمة العالمية للصحة التي تنادي بطبيب واحد لكل 1000 مواطن في البلدان النامية، وأخيرا بالرغم من شرط الخدمة المدنية التي تفرضه وزارة الصحة على الأطباء الأخصائيين حديثي التخرج بالعمل في هذه المناطق الجنوبية، إلا أن جزء هاما منهم يعزف عن ذلك بدعوى غياب التحفيز والفرص الكافية نظير ما هو متوفر في الولايات الشمالية، إضافة إلى استقطابهم من طرف القطاع الخاص الذي أصبح منافسا شرسا لمثيله العمومي وليس مكملا له، ومنها الشمالية كولاية عنابة التي سجلت متوسط قدره 66,48 سنة (63,57 للذكور و69,60 سنة للإناث) في 1998 و72,89 سنة (71,66 للذكور و74,14 للإناث) في 2008 بالإضافة إلى قسنطينة 68,22 سنة و72,43 سنة في التعدادين على التوالي و67,67 سنة لدى

الذكور في وهران في تعداد 1998، وهذا مرده أساسا إلى حدوث وتسجيل كبير للوفيات في كبرى هياكلها الاستشفائية التي مصدرها ليس ساكنة هذه الولايات وما جاورها فقط، بل وأيضا سكان الولايات الجنوبية الذين ينتقلون للعلاج فيها وفق الخريطة الصحية للبلاد.

- أما الثانية فهي الولايات التي اختصت بأمل حياة عند الولادة أكبر من المستوى الوطني كولايات بومرداس التي سجلت في التاريخين 78,45 سنة و82,09 والطارف 78,54 سنة و81,06 سنة والجلفة 76,12 و81,15 سنة على التوالي.

1-3. المؤشر التركيبي للخصوبة: غداة الاستقلال عرفت خصوبة النساء الجزائريات ارتفاعا كسلوك استدرائي لمرحلة ما بعد الاستعمار ، أين انتقل المؤشر التركيبي للخصوبة من 7,1 طفل لكل امرأة في سنة 1964 إلى 7,4 في عام 1966 ثم 8,1 طفل/ امرأة حسب التحقيق الديمغرافي لعامي 1969-1970، ليستقر بعدها عند متوسط 7,4 أطفال بحلول سنة 1977..

هذه الأرقام أرعبت فعلا كبرى الهيئات الدولية المهتمة بالسكان كصندوق السكان للأمم المتحدة والبنك الدولي، واللذين نصحتا السلطات الجزائرية بالاستعجال في خلق آليات للتحكم في النمو الديمغرافي، معللة ذلك بضعف الاقتصاد الوطني المبني أساسا على مداخل المحروقات، في مواجهة نمو طبيعي هائل للسكان قدره 3%.

العارف بالخصوبة الجزائرية يدرك أنها حالة فريدة لا يزال يستشهد بها في جل الكتابات الدولية ذات الصلة، من جهة خطاب رسمي مشبع بالإيديولوجيا الاشتراكية، والذي ترجم في تصريح الجزائر على لسان ممثلها في بوخارست عام 1974 بان الزيادة السكانية لا تشكل عائقا أمام البلاد بقدر ما هي إشكالية تنموية، ومن جهة أخرى نجاح بعض المجموعات الضاغطة والفاعلين المحليين في فرض واقعيتهم على الحكومة وترسيخ التحكم في النمو الديمغرافي، الذي أضحي برنامجا وطنيا وبصفة رسمية عام 1983، زيادة على تداعيات أزمة تراجع أسعار البترول في السوق الدولية سنة 1986 والعسر المالي في تسيير شؤون البلاد، قد أديا إلى جنوح الحكومة الجزائرية إلى برنامج إعادة الهيكلة الذي اثر سلبا في الزواجية والإنجاب وزاد من درجة الفقر بين السكان²³، ليلبها ولوج البلاد مرحلة الإرهاب. كل هذه العوامل مجتمعة ساهمت في نقل المؤشر التركيبي للخصوبة من حد 5,4 طفل/ امرأة للمرحلة 1981-1986 إلى 4.4 بين 1987-1992، ثم 2,8 في 1998.

انتقال الخصوبة من مستويات عليا إلى أخرى منخفضة رافقه العديد من التفسيرات، فمنهم من يرى²⁴ بان الوضعية الاقتصادية هي وحدها من غيرت السلوك الإنجابي في الجزائر دون إهمال الاستثمار في الطرق غير الكلاسيكية أو غير المباشرة في تقليص عدد الولادات كتمدرس الإناث وولوجهم سوق العمل وتحسن ظروفهن العائلية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ومنهم من يرجع هذا الانتقال إلى عاملين²⁵ ، الأول تقلص الخصوبة العامة ومرده تأثير التحضر الذي شهده المجتمع الجزائري وارتفاع مستوى التعليم ونشاط المرأة، وثانيا أن تراجع الخصوبة داخل الزواج متعلق أساسا بارتفاع سن الزواجية والاستخدام الواسع لموانع الحمل، ومنهم أيضا من قاس تحول الخصوبة الجزائرية كميًا²⁶ استنادا إلى نموذج العوامل الوسطية لبنغارترس للمرحلة 1986-2002، لتبين نتائج أن موانع الحمل قد ساهمت في تراجع مستويات الخصوبة الوطنية بنسبة 56% مع هيمنتها في الوسط الحضري نظير الوسط الريفي بنسبتي 78% و49% على الترتيب، أما الزواجية التي عرف فيها السن تأخرا نحو العقد الثالث من عمر الجزائريين، قد قلصت من مستويات الخصوبة بنسبة 52% مع بروز الفوارق حسب الوسط (69% في

الحضر مقابل 44 % في الريف)، أما المرحلة 1992 – 2002 فقد عرفت تحولا ملفتا للخصوبة، أين ساهمت في تراجعها موانع الحمل بنسبة 31 % والزواجية بنسبة 21% فقط، نظير مساهمة العوامل الوسطية الأخرى كالرضاعة والعقم والقوة الإنجابية القسوى للنساء.

الغير منتظر في انتقال الخصوبة الجزائرية هو عودة ارتفاعها بين 2002 – 2008، وتعدي المؤشر التركيبي للخصوبة 3 أطفال للمرأة الواحدة كقطيعة مع التوجه السابق نحو الانخفاض، على عكس المغرب وتونس اللتين استمرتتا في تسجيل أرقام منخفضة، والذي يمكن تفسيره بالتثبيبات في سن الزواج وارتفاع عد الزيجات التي كان من المتوقع حدوثها أثناء العشرية السوداء، إضافة إلى تحسن الظروف الأمنية والاجتماعية والاقتصادية بسبب سياسة المصالحة الوطنية وارتفاع مداخيل البترول.

2. أمل الحياة عند الولادة المحلي آفاق 2038:

ارتفاع هذا المؤشر الديمغرافي له اثر كبير في زيادة عدد السكان المسنين الأكبر من 60 سنة، مع التذكير بأن مقدار الربح السنوي لأمل الحياة عند الولادة قد يتباطأ تحت تأثير الانتقال الصحي وانتشار الأمراض غير السارية بين الساكنة كارتفاع الضغط الشرياني و السكري والسرطانات، وهذا ما يتناغم مع بعض الدراسات الديمغرافية والبيولوجية التي تؤكد توجه هذا المؤشر نحو عمر 100 سنة، على عكس التنتظير القائل بمحدودية تطور العمر البشري في المستقبل المنظور.

بافتراض استمرارية في الحالة الاجتماعية والاقتصادية وتوفير تكنولوجيا التشخيص وغياب الأوبئة والمجاعات السكان الجزائريين مستقبلا، فإن إسقاط أمل الحياة عند الولادة المحلي باستعمال ورقة PROJE032 آفاق سنة 2038 قد خلص إلى النتائج التالية:

- من المتوقع تحسن مستدام في قيمه على طول المدة 2008-2038 لدى النساء نظير الرجال، وهو الحال في ولاية بجاية (83,41 مقابل 82,03 سنة) وسطيف (83,22 نظير 81,82 عام) وورقلة (83,05 مقابل 81,03 سنة) وبشار (82,80 نظير 81,23 عام) للجنسين على الترتيب.

- من بين الولايات التي ستسجل أطول أمل حياة عند الولادة لدى النساء والرجال، ولاية بومرداس أين ستصل فيها قيمته إلى 85 و83,22 عام، وفي الجلفة 84,71 و82,97 سنة، وفي الطارف أيضا بنحو 84,60 و82,97 عام للجنسين على الترتيب.

- بعض الولايات الجنوبية والشمالية ستعرف تطورا بطيئا في القيمة الربحية لهذا المعدل حسب الجنس الواحد، كولاية أدرار التي ستشهد ربح 1,56 سنة فقط من مستوى 81,13 إلى 82,69 سنة عند النساء، وولاية الواد التي ستعرف قيمة ربحية تعادل 1,35 عام من 80,55 إلى 81,99 سنة لدى الرجال وذلك على امتداد عشرية كاملة من 2028 إلى 2038، ضف إلى ذلك تلك الولايات التي تضم كبرى المنشآت القاعدية كالمستشفيات الجامعية والمتخصصة، والتي يتم فيها توطين أكبر عدد من الوفيات كولاية الجزائر العاصمة التي من المتوقع أن تسجل مقدار ربح 1,95 سنة لدى الرجال، وولاية وهران 1,27 سنة لدى النساء على طول المدة 2028 – 2038.

-تقلص الفارق في قيمة أمل الحياة عند الولادة بين الجنسين من 7,17 سنة إلى 2,81 سنة في تمنراست، ومن 7 إلى 3,1 سنة في تندوف، ومن 4,04 إلى 2,19 سنة في العاصمة بين 2008 و2038، مع وجود حالة نادرة في ولاية الجلفة أين انحصر الفارق فيها بين النساء والرجال من 1,71 إلى 1,74 سنة وفي نفس الفترة السالفة الذكر.

جدول(3): إسقاط أمل الحياة عند الولادة حسب الولايات أفاق 2038

أمل الحياة عند الولادة للنساء				أمل الحياة عند الولادة للرجال				
2038	2028	2018	2008	2038	2028	2018	2008	
82,69	81,13	79,27	75,94	81,02	79,10	77,08	73,52	أدرار
83,58	82,44	81,08	78,65	82,62	81,73	80,79	79,14	الشلف
83,73	82,65	81,38	79,10	82,31	81,22	80,08	78,06	الأغواط
83,73	82,66	81,38	79,10	82,11	80,88	79,60	77,33	أم البواقي
83,22	81,91	80,35	77,56	81,65	80,13	78,54	75,73	باتنة
83,41	82,18	80,73	78,12	82,03	80,76	79,42	77,06	بجاية
83,31	82,03	80,52	77,81	81,53	79,93	78,26	75,30	بسكرة
82,80	81,29	79,50	76,29	81,23	79,45	77,57	74,26	بشار
82,94	81,50	79,79	76,71	80,89	78,88	76,78	73,05	البلدية
83,94	82,97	81,82	79,75	82,51	81,55	80,55	78,77	البويرة
81,18	78,90	76,19	71,34	78,37	74,73	70,91	64,17	تمنراست
82,73	81,19	79,36	76,07	81,41	79,74	77,99	74,89	تبسة
83,17	81,83	80,25	77,40	81,25	79,47	77,61	74,31	تلمسان
83,00	81,58	79,90	76,88	81,43	79,77	78,03	74,95	تيارت
84,37	83,60	82,69	81,05	81,81	80,39	78,90	76,28	تيزي وزو
83,18	81,85	80,27	77,44	80,99	79,04	77,00	73,40	الجزائر العاصمة
84,71	84,10	83,38	82,08	82,97	82,30	81,60	80,37	الجلفة
83,90	82,91	81,73	79,61	82,21	81,06	79,84	77,70	جيجل
83,22	81,90	80,34	77,54	81,82	80,40	78,92	76,31	سطيف
83,26	81,97	80,43	77,67	81,62	80,09	78,48	75,63	سعيدة
83,59	82,45	81,10	78,67	82,18	81,00	79,76	77,58	سكيكدة
83,36	82,11	80,63	77,97	81,39	79,71	77,94	74,82	سيدي بلعباس
82,10	80,25	78,06	74,14	80,50	78,23	75,86	71,66	عنابة
83,86	82,85	81,65	79,50	82,16	80,97	79,73	77,53	قائمة
82,21	80,41	78,29	74,47	80,14	77,65	75,04	70,42	قسنطينة
83,61	82,48	81,13	78,73	82,21	81,05	79,83	77,69	المدية
82,49	80,84	78,87	75,34	80,61	78,41	76,12	72,05	مستغانم
83,08	81,71	80,07	77,14	81,74	80,28	78,75	76,05	مسيلة
83,17	81,84	80,25	77,41	81,28	79,52	77,68	74,43	معسكر
83,05	81,66	80,00	77,04	81,03	79,10	77,09	73,53	ورقلة
83,31	82,04	80,53	77,83	80,53	78,28	75,93	71,77	وهران
83,22	81,90	80,34	77,55	81,48	79,85	78,14	75,12	البيض
82,35	80,63	78,58	74,92	80,90	78,89	76,79	73,08	اليزي
83,62	82,50	81,16	78,77	82,19	81,02	79,80	77,63	برج بوعريرج
85,00	84,53	83,97	82,96	83,22	82,72	82,20	81,27	بومرداس
84,60	83,94	83,16	81,76	82,97	82,31	81,61	80,38	الطارف
83,06	81,68	80,03	77,08	80,05	77,49	74,82	70,08	تندوف
83,27	81,97	80,44	77,69	81,90	80,55	79,12	76,61	تيسمسيلت
83,34	82,09	80,59	77,92	81,90	80,55	79,13	76,62	الواد
82,89	81,42	79,67	76,54	81,54	79,95	78,28	75,34	خنشلة
83,39	82,16	80,70	78,07	82,01	80,73	79,38	77,00	سوق أهراس
83,75	82,68	81,42	79,15	82,39	81,35	80,25	78,32	تبيازة

84,12	83,24	82,18	80,30	82,67	81,81	80,92	79,33	ميلة
83,34	82,08	80,58	77,91	82,11	80,88	79,60	77,33	عين الدفلة
82,91	81,45	79,72	76,62	81,84	80,45	78,99	76,41	النعام
83,24	81,94	80,39	77,61	81,52	79,91	78,23	75,26	عين تموشنت
82,90	81,44	79,70	76,58	81,10	79,22	77,26	73,78	غرداية
82,83	81,34	79,56	76,38	81,31	79,57	77,75	74,52	غليزان
38,28	67,80	64,87	00,57	60,18	6,179	71,77	73,65	المستوى الوطني

3- المؤشر التركيبي للخصوبة المحلي آفاق 2038

على عكس أمل الحياة عند الولادة، فإن الخصوبة هي أهم مركبة تؤثر في حجم السكان وتركيبته العمرية خاصة في تلك البلدان التي قطعت أشواطاً متقدمة في انتقالها خصوبتها ليتسنى لها ولوج النافذة الديمغرافية ومن ثم استقطاب أقصى حد من محاسنها الاقتصادية والاجتماعية قبل الخروج منها. يشترط في تحقيق محاسن هذه النافذة تسريع خفض المؤشر التركيبي للخصوبة إلى مستويات متدنية والتي وصلت في بعض المناطق الآسيوية إلى 1,59 طفل للمرأة الواحدة، والذي ضر بتركيبة هذالبلدان اجتماعيا وامنيا، هذه التجارب الدولية يجب أن تنير إستراتيجيتنا في اختيار مستوى ملائم من الخصوبة الوطنية والمحلية المراد بلوغه آفاق 2038، لا تهدد المستقبل الاجتماعي والاقتصادي والأمني للبلاد.

لقد سمح تطبيق ورقة PROJTRF32 على قيم المؤشر التركيبي للخصوبة حسب الولايات في تعداد 2008، أخذين في الحسبان عودة ارتفاعه في عام 2015 عند حد 3.1 طفل لكل امرأة، والحفاظ على نفس المستويات التي طرحتها شعبة السكان للأمم المتحدة في مراجعتها لعام 2017، والمتعلقة بالفرضيات الثلاثة في الجزائر آفاق 2038 (الفرضية المتوسطة والتي تتوقع أن يبلغ عدد الأطفال للمرأة الواحدة ب 2,09 طفل والعليا 2,59 طفل وأخيرا الفرضية الدنيا 1,59 طفل لكل امرأة)، لتصل النتيجة إلى وجود اتجاه مستدام نحو تراجع مستويات الخصوبة في كل الولايات وفق الحالات التالية:

- في حالة الفرضية المنخفضة (1,59 طفل/ امرأة): من المتوقع أن تحافظ فقط أربع ولايات تمنراست والجلفة وإليزي والواد على مستوى طفلين للمرأة الواحد (2,16 و 2,01 و 2,24 و 2,07 على التوالي)، نظير باقي الولايات الأخرى التي من المتوقع أن تسجل مؤشرا تركيبيا للخصوبة ما دون عتبة خلف الأجيال والذي سينراوح بين 1,24 و 1,93 طفل/ امرأة.

- في حالة الفرضية المتوسطة (2,09 طفل/ امرأة): فقط ولايتي تمنراست وإليزي اللتين ستحافظان على متوسط 3 أطفال للمرأة الواحدة، بينما ستشهد 15 ولاية جلها شمالية مؤشرا أقل من مستوى خلف الأجيال كولاية عنابة (1,72) وتيزي وزو (1,44) والجزائر العاصمة (1,98) وسوق أهراس (1,90)، أما البقية فستعرف متوسط طفلين/ امرأة.

- في حالة الفرضية العليا (2,59 طفل/ امرأة): فقط ولايتين شماليتين ستشهدان مؤشرا أقل من مستوى الإحلال وهما بجاية وتيزي وزو بمتوسطي 1,86 و 1,65 طفل/ امرأة على التوالي، مقابل 11 ولاية داخلية وجنوبية ستعرف مؤشرا سيتعدى ثلاثة أطفال للمرأة كولاية إليزي (4,35) وتمنراست (4,12) والجلفة (3,72) والأغواط (3,66) وغرداية (3,37) وبسكرة (3,08).

جدول(4): إسقاط المؤشر التركيبي للخصوبة حسب الولايات أفاق 2038

الفرضية العليا		الفرضية المتوسطة		الفرضية المنخفضة		2008	
2038	2025	2038	2025	2038	2025		
3,52	3,91	2,73	3,28	1,93	2,65	3,71	أدرار
2,61	2,86	2,10	2,45	1,60	2,05	2,73	الشلف
3,22	3,57	2,53	3,01	1,83	2,46	3,39	الأغواط
2,73	3,01	2,19	2,57	1,64	2,13	2,87	أم البواقي
2,75	3,03	2,20	2,59	1,65	2,15	2,88	باتنة
1,86	2,00	1,59	1,78	1,32	1,56	1,93	بجاية
3,08	3,41	2,43	2,89	1,77	2,36	3,24	بسكرة
2,77	3,04	2,21	2,60	1,65	2,15	2,90	بشار
2,67	2,93	2,14	2,51	1,62	2,09	2,79	البلدية
2,08	2,25	1,74	1,98	1,40	1,71	2,16	اليويرة
4,12	4,61	3,14	3,82	2,16	3,04	4,35	تمنراست
2,53	2,77	2,05	2,39	1,57	2,00	2,65	تبسة
2,43	2,65	1,98	2,29	1,53	1,93	2,54	تلمسان
2,77	3,05	2,21	2,60	1,66	2,16	2,90	تيارت
1,65	1,75	1,44	1,59	1,24	1,42	1,70	تيزي وزو
2,43	2,65	1,98	2,29	1,53	1,93	2,54	الجزائر العاصمة
3,72	4,15	2,87	3,47	2,01	2,78	3,93	الجلفة
2,31	2,51	1,90	2,18	1,48	1,85	2,41	جيجل
2,65	2,91	2,13	2,49	1,61	2,08	2,77	سطيف
2,45	2,67	1,99	2,31	1,54	1,95	2,56	سعيدة
2,28	2,49	1,88	2,16	1,48	1,84	2,38	سكيكدة
2,33	2,54	1,91	2,21	1,49	1,87	2,43	سيدي بلعباس
2,04	2,21	1,72	1,95	1,39	1,68	2,12	عنابة
2,28	2,48	1,87	2,16	1,47	1,83	2,37	قائمة
2,43	2,66	1,98	2,30	1,53	1,94	2,54	قسنطينة
2,48	2,72	2,02	2,34	1,55	1,97	2,59	المدية
2,52	2,75	2,04	2,37	1,56	1,99	2,63	مستغانم
3,12	3,45	2,45	2,92	1,79	2,38	3,28	مسيلة
2,70	2,96	2,16	2,54	1,63	2,11	2,83	معسكر
3,48	3,87	2,70	3,24	1,92	2,62	3,66	ورقلة
2,47	2,70	2,00	2,33	1,54	1,96	2,58	وهران
3,05	3,37	2,40	2,86	1,76	2,34	3,20	البيضاء
4,35	4,87	3,30	4,03	2,24	3,19	4,60	اليزي
2,69	2,96	2,16	2,53	1,63	2,11	2,82	برج بوعريج
2,61	2,87	2,11	2,46	1,60	2,05	2,73	بومرداس
2,14	2,32	1,78	2,03	1,42	1,75	2,23	الطارف
3,47	3,86	2,70	3,24	1,92	2,62	3,66	تندوف
2,50	2,73	2,03	2,36	1,56	1,98	2,61	تيسمسيلت
3,88	4,33	2,97	3,61	2,07	2,88	4,10	الواد
2,54	2,78	2,06	2,39	1,57	2,01	2,66	خنشلة
2,32	2,52	1,90	2,19	1,49	1,86	2,42	سوق أهراس
2,50	2,74	2,03	2,36	1,56	1,98	2,62	تبيازة

2,57	2,82	2,08	2,42	1,58	2,03	2,69	ميلة
2,68	2,95	2,15	2,52	1,62	2,10	2,81	عين الدفلة
2,91	3,21	2,31	2,73	1,71	2,25	3,05	النعام
2,40	2,62	1,96	2,27	1,52	1,91	2,50	عين تموشنت
3,37	3,75	2,63	3,15	1,88	2,55	3,55	غرداية
2,53	2,77	2,05	2,38	1,57	2,00	2,64	غليزان
2,59	842,	902,	42,4	1,59	042,	2,71	المستوى الوطني

الخاتمة:

قد يبتهج أصحاب القرار وصناع السياسات السكانية في الجزائر لهذه النتائج ويظنون بأن استخدام أدوات الإسقاطات المحلية في تقدير كبرى مركبات الدينامية السكانية حسب الولايات آفاق 2038 كان مفيدا في إبراز المستويات والاتجاهات المنظرة في ارتفاع أمل الحياة عند الولادة وفي تراجع الخصوبة، وقد يترجمونه على أنه مكسب ناتج عن حكمة جيدة لشؤون الساكنة، ولكن الحقيقة مغايرة لذلك، والقرينة أنه بالرغم من استمرارية الزيادة في أمل الحياة إلا أن العديد من الولايات الداخلية والجنوبية ستبقى تسجل أرقاما أدنى من تلك المعدلات الوطنية، وهذا ما يعكس ديمومة النمط الحالي في توزيع الثروة وفي تسير برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية والصحية المقدمة للسكان.

هذه الإسقاطات تخفي بين ثناياها فوارق جغرافية من المتوقع ديمومتها حتى عام 2038، والتي يمكن للقائمين على تسيير شؤون الساكنة تغيير مستوياتها تفاديا لكل الإنزلاقات بأعمال استباقية غايتها القضاء على الهشاشة وتجفيف منابع السخط بين السكان، كإعادة النظر في الخريطة الصحية، و توفير مناصب عمل جديدة لخلق الثروة والادخار والاستثمار في التعليم الذي يساهم في إنتاج يد عاملة كفنة ترفع من مستويات الدخل ومن ثم النمو الاقتصادي، والعمل على بسط حكمة رشيدة ببرامج وبسياسة اقتصادية داعمة للاستثمار في القطاعات التي تمتص اليد العاملة، هذه الأخيرة التي يمكنها أن تستخدم مدخراتها واستثماراتها في النمو المالي للمؤسسات النقدية، أما إذا أثبت التشخيص عدم قدرة هذه القطاعات على الاستمرار في الاستثمار في الميادين المذكورة آنفا لمواكبة النافذة الديمغرافية لوجود العديد من العوائق والمكروهات، فيجب التعجيل في استخدام الهندسة الديمغرافية والاجتماعية لتمديد زمن النافذة الديمغرافية، بتوجيه قناعات السكان بالحفاظ على مستوى طفلين ما يضمن خلفا للأجيال، وإعادة إشراك السكان المسنين من ذوي الصحة والتكوين والمهارات في سوق الشغل، ما يسمح من تمرير خبرتهم إلى الفئات الشابة.

المراجع:

- 1- Olshansky, S.J., and al. (2005), « A potential decline in life expectancy in the United States in the 21st Century », The NEJM, V. 352, N° 11, pp. 1138 - 1145.
- 2- Courbage Y., (1999), Nouveaux horizons démographiques en Méditerranée, n° 142, p. 39, Collection : Cahiers, PUF & INED, Paris, France.
- 3- United Nations, (2017), World Population Prospects: The 2017: Revision, Methodology of the United Nations Population Estimates and Projections, Working Paper No. ESA/P/WP.250. New York: United Nations.
- 4- Cherif A H., (2007), «Evolution récente et perspectives de la population Algérienne», la revue du CENEAP, N° 35, pp. 116-169, Algérie.

- 5 - بعيط فاتح، (2017)، «تقييم معطيات الوفيات الجزائرية بتطبيق التقنيات الديمغرافية للتقديرات غير المباشرة»، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي، العدد 21، ص ص. 242-255، الجزائر.
- 6- Flici, F., (2016), « Projection de la structure de la mortalité par âges unitaires pour la population Algérienne », p. 12, working paper, CREAD,
- 7- Flici, F., (2017), « Projection de la fécondité pour la population algérienne à l'horizon 2050 », p. 10, working paper, CREAD, Algérie.
- 8- United Nations, (2013), Mortpak for Windows, the United Nations software package for demographic measurement in developing countries, (United Nations publication, POP/SW/MORTPAK Version 4.3
- 9- Arriaga, E.E., and al. (1994), Population Analysis with Microcomputers: Presentation of Techniques. Vol. 1, U.S. Bureau of the Census, Washington, D.C.
- 10- Moultrie TA., and al. (2013), Tools for Demographic estimation. Paris: International Union for the Scientific Study of Population.
- 11- Arriaga, E.E., and al. (1994), ADJAGE, Population Analysis with Microcomputers: Presentation of Techniques. Vol. 1, U.S. Bureau of the Census.
- 12- Arriaga, E.E., and al. (1994), AGESEX, Population Analysis with Microcomputers: Presentation of Techniques. Vol. 1, U.S. Bureau of the Census, Washington, D. C.
- 13- Arriaga, E.E., and al. (1994), ADJMX, Population Analysis with Microcomputers: Presentation of Techniques. Vol. 1, U.S. Bureau of the Census.
- 14- Arriaga, E.E., and al. (1994), LTPOPDTH, Population Analysis with Microcomputers: Presentation of Techniques. Vol. 1, U.S. Bureau of the Census.
- 15- Arriaga, Eduardo E. (1994). PROJE032, Population Analysis with Microcomputers. With Peter D. Johnson and Ellen Jamison., U.S. Bureau of the Census.
- 16- Arriaga, Eduardo E. (1994). PROJTFR32, Population Analysis with Microcomputers. With Peter D. Johnson and Ellen Jamison, U.S. Bureau of the Census.
- 17- ONS. (2008), Résultats de 5ème Recensement général de la population et de l'habitat, Algérie.
- 18- ONS. (2014), Démographie Algérienne, N° 690, Algérie.
- 19- ONS. (2017), Démographie: Rétrospective 1962 – 2011, Algérie.
- 20- بعيط فاتح، (2009)، الانتقال الديمغرافي والوبائي في الجزائر، ماجستير في الديمغرافيا، جامعة باتنة.
- 21- بعيط فاتح، (2018)، تقييم المعطيات الديمغرافية الجزائرية بتطبيق التقنيات الديمغرافية للتقديرات غير المباشرة، أطروحة دكتوراه علوم في الديمغرافيا، جامعة باتنة 1 الحاج لخضر، الجزائر.
- 22- MSPRH, (2017), Situation démographique et sanitaire (2000-2017), p. 20, Alger, Algérie.
- 23- Musette S., et Hammouda N E., (1998), «Evaluation des effets du PAS sur le marché du travail en Algérie», Cahiers du CREAD n°4647, pp. 161-176, Algérie.
- 24- Vallin J., (2012), Is a population policy really necessary?, Population & Societies, N° 489, INED, Paris.
- 25 - Ouadah Bedidi Zahia and al. (2012), Unexpected developments in Maghreb an fertility, Population & Societies, N° 486, INED, Paris.
- 26- Amokrane F., (2005), «Nuptialité et fécondité», analyses approfondies: enquête Algérienne sur la santé de la famille, pp. 38-95, Algérie.

الرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية في التشريع الجزائري

The psychological and social care of the imprisoned within the penal institution in Algerian legislation

د/ نبيل نويس* د/ حياة نوراني

المركز الجامعي بريكة

Nabil.nouis@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2021/01/16

تاريخ الإرسال: 2019/09/12

الملخص:

للرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية أهمية فالرعاية النفسية تسهم في تهذيب المحبوس بالتمزاهم بالقواعد الصحية كما تسهم في تأهيل المحبوس على نحو فعال بحيث توفر العلاج للمحبوس ولها دور مهم في التنفيذ العقابي أما الرعاية الاجتماعية فهي تساعد المحبوس على تقبل الحياة الجديدة داخل المؤسسة العقابية والتكيف معها وتنظيم صلتها الخارجية على نحو يسهم في اندماجه في المجتمع بعد الإفراج عنه ونظرا لأهمية الرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية تطرق لها المشرع الجزائري في قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين بهدف تأهيل وإصلاح المحبوس.

رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية في التشريع الجزائري على نوعين وهما: الرعاية الصحية بما فيها النفسية والرعاية الاجتماعية، وللرعاية النفسية والاجتماعية أهمية في تأهيل وإصلاح المحبوس إذ تسهم في إدماج المحبوس في المجتمع بعد الإفراج عنه، كما أنها تعد الأسلوب الأساسي لنجاح أساليب المعاملة العقابية الأخرى كالتعليم والتهذيب، وبذلك يعود المحبوس إلى المجتمع فردا صالحا.

وتتمثل أساليب الرعاية النفسية المطبقة على المحبوس داخل المؤسسة العقابية في كل من: الأساليب الوقائية والأساليب العلاجية، أما صور الرعاية الاجتماعية فتتمثل في دراسة مشاكل المحبوس وتنظيم أوقات فراغه وإبقائه على صلة بالعالم الخارجي، وذلك بالسماح بزيارته ومراسلته.

ومن خلال هذه المداخلة سيتم التطرق لأهم الحلول التي تعمل على تحقيق رعاية نفسية واجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية بحيث تسهم في تأهيله وإصلاحه ليعود إلى المجتمع فردا صالحا وبذلك لا يعود إلى ارتكاب الجريمة مرة أخرى.

الكلمات المفتاحية: المحبوس؛ المؤسسة العقابية؛ رعاية المحبوس.

Abstract:

The psychological and social care of the imprisoned within the penal institution is important. The psychological care has an important role in penal enforcement. It contributes to the improvement of the detainee's commitment to health rules. It also contributes to the rehabilitation of the prisoner effectively so as to provide the detainee with treatment. As for social welfare, it helps the prisoner to accept the new life within the penal institution and adapt it and organize its external relationship in a way that contributes to its integration into society.

* المؤلف المرسل.

after his release In view of the importance of The psychological and social care of the imprisoned within the penal institution the Algerian legislator addressed her in the law of organizing prisons and social reintegration of detainees

The care of the imprisoned within the penal institution in Algerian legislation is two types: health care and social welfare, care is important in rehabilitating the prisoner it contributes to the integration of the prisoner in to society after his release, it is also the basic method for the success of other punitive treatment methods, such as education and the refinement the prisoner is returned to society a good person.

The methods of psychological care applied to the prisoner are in each of the: preventive methods and therapeutic methods, social welfare is represented in study the problems of the prisoner and organize his free time and keep him connected to the outside world by allowing him to visit and correspond.

Through this intervtenion will address the most important solutions that work to achieve the psychological and social care of the imprisoned within the penal institution so as to contribute to the rehabilitation and reform to return to the community a good person and so does not return to commit the crime again

Key words: the prisoner, penal institution, care of prisoner

مقدمة

ينظر للمحبوس في العصور القديمة على أنه مجرم يستحق العقوبة والهدف من هذه الأخيرة الإيلاء والتعذيب ولم يكن هناك اهتمام بالمحبوس سواء من الناحية الصحية أو الناحية الاجتماعية، فكانت معاملة المحبوس تتسم بالقساوة وللإنسانية، وبعد ظهور المدارس العقابية التي لفتت الأنظار إلى مراعاة شخصية المجرم في مسألة العقاب كالمدرسة الوضعية بزعامة العالم الإيطالي سيزار لمبروزو، بالإضافة إلى كتابات العالم جون هوارد حول المؤسسات العقابية والمحبوسين، والتي نادى فيها بمراعاة حالة وكرامة المحبوسين، فكان لكل ذلك تأثير كبير على تطور المعاملة العقابية للمحبوسين وبالأخص ظهور ما يعرف برعاية المحبوسين داخل المؤسسات العقابية بالاهتمام بالمحبوس صحيا واجتماعيا داخل المؤسسة العقابية.

والهدف من توفير الرعاية داخل المؤسسات العقابية هو تأهيل وإصلاح المحبوسين لإعادة إدماجهم في المجتمع كأفراد صالحين، فللرعاية النفسية والاجتماعية بأساليبها المختلفة أهمية كبيرة، حيث اهتمت بتنظيم أحكامها مختلف التشريعات، ومن بينها التشريع الجزائري.

وعليه جاءت الإشكالية والمتمثلة في: ما مدى نجاعة التشريع الجزائري في تحقيق الرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية بحيث تضمن تأهيله وإصلاحه؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية تم اعتماد العناصر التالية:

الفرع أولاً: ماهية رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية.

الفرع ثانياً: أساليب الرعاية النفسية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية.

الفرع الثالث: أساليب الرعاية الاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية.

الفرع الأول: ماهية رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية

تعد رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية من المواضيع المهمة والتي نالت اهتمام علماء العقاب؛ لما للرعاية من دور في تأهيل وإصلاح المحبوس لإعادة إدماجه في المجتمع بعد الإفراج عنه، وقبل الولوج في لب الموضوع كان من الضروري التطرق لماهية رعاية المحبوس داخل المؤسسة

العقابية، وذلك بالتطرق للتعريف المقدمة حول هذا الموضوع وتبيان صور الرعاية داخل المؤسسة العقابية وأهميتها.

أولا- تعريف رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية:

المشرع الجزائري لم يعرف رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية تاركا أمر تعريفها للفقهاء الجنائي، ويقصد بالرعاية الصحية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية بيان ما يجب أن تبذله المؤسسة العقابية نحو المحبوس فيها باعتباره آدمي من مراعاته من الناحية الصحية والاجتماعية⁽¹⁾.

أما المحبوس فقد عرفه المشرع الجزائري في المادة 7 من القانون رقم: 04/05 المؤرخ في 6 فبراير 2005⁽²⁾ المعدل والمتمم بالقانون 01-18 المؤرخ في 06 فبراير 2018 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين وجاء فيها: (كل شخص تم إيداعه بمؤسسة عقابية تنفيذاً لأمر أو حكم أو قرار قضائي).

كما صنفت ذات المادة المحبوسين إلى ثلاثة أصناف وهم كما يلي:

- محبوسين مؤقتاً: وتشمل هذه الفئة الأشخاص المتابعون جزائياً والذي لم يصدر في حقهم أمر أو حكم أو قرار قضائي نهائي.
- محبوسين محكوم عليهم وهم الأشخاص الذين تم صدور حكم أو قرار بشأنهم وأصبح نهائياً.
- محبوسين تنفيذاً لإكراه بدني.

أما المؤسسة العقابية فعرفت المادة 25 من ذات القانون بأنها: (مكان للحبس تنفذ فيه وفقاً للقانون العقوبات السالبة للحرية أو الأوامر الصادرة عن الجهات القضائية والإكراه البدني عند الإقتضاء).

ويمكن تعريف رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية بأنها: توفير كل ما يلزم للمحبوس سواء من الناحية الصحية بما فيها الصحة النفسية والعقلية أو الناحية الاجتماعية داخل المكان المعد خصيصاً لإيداعه؛ بهدف تأهيله وإصلاحه لإعادة إدماجه في المجتمع.

ثانيا- صور الرعاية داخل المؤسسة العقابية:

تأخذ رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية في التشريع الجزائري صورتين الرعاية الصحية ومنها الرعاية النفسية والرعاية الاجتماعية والهدف منها تأهيل وإصلاح المحبوس. فالرعاية النفسية تشمل علاج المحبوس المريض، وأيضاً اتخاذ الاحتياطات الضرورية لوقايته من المرض.

أما الرعاية الاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية فهي مساعدة المحبوس على تقبل الحياة في المؤسسة العقابية؛ ليتكيف معها وتقديم النصح له لحل مشاكله وتأهيله وإعداده ليعود مواطناً صالحاً إلى المجتمع⁽³⁾.

يتضح من القانون رقم: 04/05 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين أن المشرع الجزائري قد اعتبر الرعاية الصحية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية حق من حقوق المحبوس، والتي تناولها من نص المادة 57 إلى غاية المادة 79 من ذات القانون، وهذه الحقوق كفلها المشرع الجزائري بهدف إعادة تربية المحبوس وإدماجه الاجتماعي، كما أقر عدم حرمانه من هذه الحقوق في المادة 4 من ذات القانون، وكلها ضمانات يستفيد منها المحبوس داخل المؤسسة العقابية فهي نوع من المعاملة التي تصون كرامته الإنسانية وترفع مستواه المعنوي بصفة دائمة.

ثالثا - أهمية رعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية: لرعاية المحبوس داخل المؤسسة العقابية أهمية كبيرة، فالمحبوس داخل المؤسسة العقابية يكون بحاجة ماسة للرعاية الصحية والاجتماعية.

1- **أهمية الرعاية النفسية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية:** للرعاية الصحية دور مهم في التنفيذ العقابي، فهي تسهم في تهذيب المحبوس، حيث أن إلتزام هذا الأخير بالقواعد الصحية بما تفرضه من سلوكات قوية في مظاهر الحياة المختلفة يجعله يعتاد على النظام مما يجعله ينظر إلى الجريمة على أنها فعل غير لائق به.

كما أنها تسهم في تأهيل وإصلاح المحبوس على نحو فعال بحيث توفر العلاج للمحبوس سواء كان علاجا نفسيا أو عقليا، وبذلك يزول عائق كان يعترض طريق كسب عيشه وقيامه بسائر الواجبات التي تقتربها حياة الإمتثال للقانون والقيم الاجتماعية، فالرعاية الصحية تعمل على تدعيم إمكانيات التأهيل فسلامة النفس شرط للتفكير السليم والتصرف إزاء المشكلات على الوجه المناسب مع مقتضيات الحياة في المجتمع.

وللرعاية النفسية داخل المؤسسة العقابية دور في المحافظة على الصحة العامة في المجتمع، فقد ثبت أن إهمال الرعاية الصحية تؤدي إلى انتشار الأمراض داخل المؤسسة العقابية⁽⁴⁾.

2- **أهمية الرعاية الاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية:** إن الحياة الطبيعية للفرد تتطلب أن يعيش في وسط جماعة ينظم من خلالها حياته الخاصة وعلاقاته بالغير، فحرمان المحبوس من الوسط الاجتماعي الذي كان يعيش فيه يعد حاجزا أمام تنظيم حياته كما كانت عليه قبل إيداعه في المؤسسة العقابية.

فالرعاية الاجتماعية بما فيها مساعدة المحبوس على تقبل الحياة الجديدة داخل المؤسسة العقابية والتكيف معها وتنظيم صلته الخارجية على نحو يسهم في اندماجه في المجتمع بعد الإفراج عنه كل هذا يخفف من التأثير المفاجئ على نفسية المحبوس لسلب الحرية والحياة داخل المؤسسة العقابية.

كما أن الرعاية الاجتماعية تعد الأسلوب الأساسي لنجاح أساليب المعاملة العقابية الأخرى كالتعليم والتهذيب وبذلك يعود المحبوس إلى المجتمع عضوا سويا.

فالرعاية الاجتماعية تساعد المحبوس على تقبل الحياة داخل المؤسسة العقابية وتجعله يتكيف معها حيث توجه النصائح للمحبوس بهدف حل المشاكل التي تواجهه بسبب الحياة الجديدة، كما تعمل الرعاية الاجتماعية على تأهيله وإعادته إلى المجتمع مواطنا صالحا⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: أساليب الرعاية النفسية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية

تعد صحة المحبوس مطلب ضروري لتلقيه أساليب المعاملة العقابية الأخرى، فلقد أقر المشرع الجزائري أسلوب الرعاية النفسية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية؛ وذلك بهدف تأهيله وإصلاحه لإعادة إدماجه في المجتمع، وتشمل الرعاية النفسية الأساليب الوقائية والأساليب العلاجية.

أولا - الأساليب الوقائية:

تتخذ المؤسسة العقابية جميع الاحتياطات لوقاية المحبوس من الإصابة بالأمراض النفسية وتتمثل الأساليب الوقائية للمحبوس في الاهتمام بكل من: المؤسسة العقابية ملبس ومأكل المحبوس، الإشراف الطبي، لأن هذه العناصر لها تأثير على نفسية المحبوس.

1- **المؤسسة العقابية:** نظرا لتأثير الهيكل العمراني على صحة المحبوس ومن ثم على نفسيته فقد أقر المشرع الجزائري في المادة 57 من القانون رقم: 04/05 حق المحبوس في الرعاية الصحية، ويعد هذا

الحق مضمون⁽⁶⁾، فيتوجب أن تتوفر أجنحة المؤسسة العقابية على كافة الشروط الصحية سواء من حيث المساحة أو التهوية أو الإضاءة أو المرافق الصحية أو النظافة بحيث تكون الأماكن المخصصة لنوم المحبوس ذات مساحة معقولة وتدخلها الإضاءة والتهوية بقدر كاف، ويخصص لكل محبوس سرير مزود بالأغطية التي تتناسب مع فصول السنة، وتكون الأماكن المخصصة للعمل أو الأكل أو الترفيه أو الألعاب واسعة وبها نوافذ كبيرة ليدخل الهواء والضوء بالقدر الكافي.

كما يجب أن تتوفر المؤسسة العقابية على المرافق الصحية لتنظيف بدن المحبوس⁽⁷⁾.

2- **ملبس ومأكل المحبوس:** يتوجب على كل محبوس ارتداء زي المؤسسة العقابية بحيث تراعي إدارة المؤسسة العقابية في لباس المحبوس تناسبه لدرجة الحرارة ودرجة الرطوبة، كما يكون اللباس خاليا من كل تحقير للمحبوس وتقليل من شأنه أو إهدار بكرامته ويتم تغيير اللباس على فترات مختلفة⁽⁸⁾. وبالرجوع إلى التشريع الجزائري فقد ألزم المحبوس ارتداء البذلة الجزائرية باستثناء المحبوس مؤقتا وذلك في المادة 48 من القانون رقم: 04/05⁽⁹⁾.

أما غذاء المحبوس فهو مرتبط بحالة المحبوس الصحية والنفسية فلا بد أن يحوي على مختلف العناصر الغذائية وأن يكون متنوعا وكافيا.

فيتعين أن تكون كمية الغذاء متناسبة مع سن المحبوس وحالته الصحية ونوع العمل الذي يقوم به، وأن تكون قيمته الغذائية كافية لسلامة جسمه ونموه وتكون وجبات الطعام متنوعة، فلا يقدم للمحبوس وجبات متكررة لفترات طويلة ولا بد من الاهتمام بطريقة إعداد الطعام ونظافة المطبخ، وأيضا الأشخاص القائمين عليه ويقدم الطعام بطريقة تحفظ كرامة المحبوس وإنسانيته. كما تقدم وجبات خاصة للنساء الحوامل أو في مرحلة الرضاعة أو لأي محبوس آخر يقرر له طبيب المؤسسة العقابية ذلك⁽¹⁰⁾.

حيث أوجب المشرع الجزائري في المادة 63 من ذات القانون أن تكون الوجبة الغذائية للمحبوس متوازنة ولها قيمة غذائية كافية⁽¹¹⁾.

3- **الإشراف الطبي:** لكي تحقق الوسائل الوقائية غايتها في وقاية المحبوسين من مختلف الأمراض النفسية وتمتعهم بصحة وحالة نفسية جيدة يجب أن يتولى الإشراف على تنفيذها الإدارة الطبية بالمؤسسة العقابية، فيتولى طبيب المؤسسة العقابية مهمة التأكد من توفر الشروط الصحية اللازم توفرها، ويحق للطبيب في حالة تخلف أحد الشروط أن يطلب من مدير المؤسسة العقابية ضرورة توفرها⁽¹²⁾.

فلقد أقر المشرع الجزائري في المادتين 58 و 59 من ذات القانون تقديم الإسعافات للمحبوس⁽¹³⁾.

ثانيا- الأساليب العلاجية:

يعد علاج المحبوس من الأمور الضرورية للقضاء على المرض الذي يعد سببا للإجرام، وبذلك يتم تسهيل عملية تلقيه لأساليب المعاملة العقابية الأخرى وتتمثل الأساليب العلاجية التي أقرها المشرع الجزائري في كل من: فحص المحبوس و علاج المحبوس.

1- **فحص المحبوس:** فلتأهيل وإصلاح المحبوس يقوم طبيب المؤسسة العقابية بفحص كل محبوس بمجرد دخوله السجن، كما يقوم بفحصه بعد دخوله المؤسسة العقابية وذلك على فترات محددة كلما لزم الأمر ذلك، بالإضافة إلى أنه يكشف ويفحص كل محبوس مشتبه في إصابته بإحدى الأمراض سواء كانت نفسية أو عقلية، ويتخذ الإجراءات اللازمة لمواجهة هذه الأمراض، ففي حالة إصابة المحبوس. كما يكشف طبيب المؤسسة العقابية العجز النفسي أو العقلي الذي يعوق تأهيل وتهذيب المحبوس⁽¹⁴⁾.

فحص المحبوس هو إجراء وجوبي يقوم به الطبيب والمختص في الأمراض النفسية وذلك عند دخول المحبوس إلى المؤسسة العقابية وكلما دعت الضرورة إلى اتخاذ هذا الإجراء، وهذا ما أقره المشرع الجزائري في المادة 58 من القانون رقم: 04/05⁽¹⁵⁾.

فيتبين أن المشرع الجزائري قد أقر أن تتوفر المؤسسة العقابية على الطبيب النفسي نظرا لدوره في تحقيق الرعاية النفسية للمحبوس بهدف تأهيله وإضلاعه، ليعود إلى المجتمع فردا صالحا

2- **علاج المحبوس:** يشمل علاج المحبوس علاج جميع الأمراض التي يشكو منها المحبوس أو التي يحتمل أن يكون لها تأثير سلبي على صحته سواء كانت نفسية أو عقلية، ولا يتحمل المحبوس تكاليف العلاج من أدوية وعمليات جراحية وغيرها.

ولما كان علاج المحبوس حقا له باعتباره متفردا من الحق في الرعاية الصحية، فإنه يلزم أن يتم ذلك العلاج وفقا للأساليب المتبعة مع الأشخاص العاديين⁽¹⁶⁾.

لقد أقر المشرع الجزائري أسلوب علاج المحبوس في المادة 59 من القانون 04/05 فللمحبوس الحق من الاستفادة من العلاجات الضرورية، فالرعاية الصحية حق دستوري⁽¹⁷⁾.

يبدو أن المشرع الجزائري قد اهتم بالرعاية الصحية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية سواء كانت نفسية أو عقلية، وجعل الرعاية الصحية حقا دستوريا، وهذا يتماشى مع الدراسات العلمية التي أثبتت أن المرض النفسي له علاقة بارتكاب الجريمة، ويعد استئصال المرض النفسي علاجا للمحبوس من ارتكاب الجريمة، ولكن يؤخذ على المشرع أنه لم يهتم بطبيعة أو الهيكل العمراني للمؤسسة العقابية وخاصة أن هناك بعض المؤسسات العقابية والتي لا تتلائم مع المعايير الدولية وبالأخص من حيث المساحة، وهذا سيعيق عملية تأهيل وإصلاح المحبوس بحيث يؤثر على نفسية المحبوس.

الفرع الثالث: أساليب الرعاية الاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية

لا يمكن أن يتمتع الفرد بشخصية سوية إلا إذا كان يعيش في وسط الجماعة، وهذا أمر طبيعي باعتباره كائن اجتماعي يتواصل مع هذه الجماعة، ولقد أقر المشرع الجزائري الرعاية الاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية، والهدف من تطبيق أسلوب الرعاية الاجتماعية داخل المؤسسة العقابية هو تأهيل وإصلاح المحبوس وتمثل صور الرعاية الاجتماعية في كل من: دراسة مشاكل المحبوس، تنظيم أوقات فراغه، وإبقاء المحبوس على صلة بالعالم الخارجي.

أولا- دراسة مشاكل المحبوس:

تتمثل مشاكل المحبوس في مشكلتين رئيسيتين الأولى مشكلته النفسية والثانية مشاكله الأسرية والاقتصادية.

فالمشكلة النفسية للمحبوس تتمثل في الصدمة التي تصيبه عند دخوله إلى المؤسسة العقابية وسلب حريته للمرة الأولى، وهنا يجب على المختص الاجتماعي أن يقنعه بأن سلب الحرية هو جزاء الجريمة الهستي ارتكبا وهذه عدالة اجتماعية، ثم يهون عليه الصدمة بإقناعه بأن إتباع نظام المؤسسة العقابية والتجاوب مع برامج التأهيل يؤدي إلى إعطائه مزيدا من الحرية على مراحل.

أما المشكلة الأسرية أو الاقتصادية فتتركز في تفكير المحبوس فيما تركه في خارج المؤسسة العقابية من مشاكل بسبب التنفيذ العقابي، حيث تحرم أسرته من إعالتة لها، فيحاول بذلك المختص الاجتماعي دراسة هذه الحالات وإيجاد الحلول المناسبة لها وإخطار المحبوس بما تم اتخاذه إزاء تلك المشاكل، وكل ذلك؛ لأن تراتح نفسية المحبوس وينقاد لبرامج التأهيل والإصلاح⁽¹⁸⁾.

فقد جاء في المادة 91 من القانون رقم: 04/05 على أن المختصون في علم النفس والمربون العاملون في المؤسسة العقابية يقومون بتقديم المساعدة للمحبوس لحل مشاكله الشخصية والعائلية⁽¹⁹⁾.

ثانيا- تنظيم أوقات فراغ المحبوس:

لقد أصبح لتنظيم أوقات الفراغ في النظم العقابية الحديثة أهمية كبيرة ووصف بأنه أسلوب معاملة، ويهدف إلى استئصال عامل إجرامي، فالكثير من المحبوسين يرجع سبب ارتكابهم الجريمة إلى أنهم لم يحسنوا استغلال وقت فراغهم، وبالإضافة إلى ذلك فإن صور استغلال الفراغ وتنظيمه هي في الأصل أساليب تهذيب وتأهيل ومن هذه الصور المحادثات الجماعية التي تتم بين المحبوس تحت إشراف المهذب أو المعلم، فهي أسلوب تهذيب وتعليم، كما قد تكون نوعا من العلاج النفسي الجماعي لأمراض نفسية عامة متعلقة بسلب حرية المحبوس، كما أن السماح للمحبوس بالاستماع إلى الإذاعة ومشاهدة التلفزة أو المشاركة في حفلات التمثيل أو الموسيقى هو استغلال لأساليب تسهم في ثقافة المحبوس أو تنمية مداركه أو صقل مواهبه، ويسهم ذلك في التهذيب والتأهيل بشكل فعال⁽²⁰⁾.

والمشرع الجزائري في المادة 92 من القانون 04/05 أوجب على إدارة المؤسسة العقابية وتحت إشرافها ورقابتها أن تمكن المحبوس من متابعة برامج الإذاعة والتلفزة وأن يطلع على الجرائد والمجلات وطبقا للمادة 91 من ذات القانون أقر المشرع الجزائري تنظيم أنشطة ثقافية وتربوية ورياضية للمحبوس⁽²¹⁾.

ثالثا- إبقاء المحبوس على صلة بالعالم الخارجي:

إبقاء المحبوس على اتصال بالعالم الخارجي للمؤسسة العقابية، خاصة صلته بأفراد أسرته يريح نفسيته فينقاد بذلك إلى برامج التأهيل والإصلاح ويأخذ إبقاء المحبوس على صلة بالعالم الخارجي عدة صور وتتمثل في كل من: السماح بزيارة المحبوس ومراسلته والتصريح بالخروج المؤقت.

1- **السماح بزيارة المحبوس:** يقصد بزيارة المحبوس السماح لأفراد أسرة المحبوس بالقدوم لرؤيته والحديث معه، والسماح لغيرهم أيضا بمقابلته في المؤسسة العقابية ويحضر الزيارة أحد العاملين بالمؤسسة العقابية لمراقبة ما يجري خلالها ووضع حد لها إذا تطلب الأمر ذلك⁽²²⁾.

فالتأهيل للمحبوس تسمح له الإدارة العقابية باستقبال زواره داخل المؤسسة العقابية، وتتم زيارة المحبوس تحت رقابة الإدارة العقابية كما تخضع لمجموعة من القيود، حيث يتم تحديد أيام الأسبوع التي يسمح فيها بالزيارة والساعات التي تتم فيها ومدتها وعدد مراتها⁽²³⁾.

ولقد أعطى المشرع الجزائري في المادتين 66 و 67 من ذات القانون الحق للمحبوس بأن يتلقى زيارة أصوله وفروعه إلى غاية الدرجة الرابعة وزوجه ومكفوله والأقارب بالمصاهرة إلى غاية الدرجة الثالثة، ورجل الدين، واستثناء يتلقى زيارة الجمعيات الإنسانية والخيرية، فمن حق المحبوس تلقي زيارة الوصي عليه والمتصرف في أمواله ومحاميه أو أي موظف أو ضابط عمومي وذلك عندما تكون أسباب الزيارة مشروعة.

كما أن المادة 4 من المرسوم رقم: 430/05 المؤرخ في 8 نوفمبر 2005 المحدد لوسائل الاتصال عن بعد وكيفيات استعمالها من المحبوسين، مكنت المحبوس المحكوم عليه نهائيا أو الطاعن بالنقض من الاتصال عن طريق الهاتف داخل الوطن بكل من: أصوله وفروعه إلى غاية الدرجة الرابعة وزوجه ومكفوله وأقاربه بالمصاهرة إلى غاية الدرجة الثالثة وذلك دون الإخلال بالنظام الداخلي للمؤسسة العقابية⁽²⁴⁾.

2- **السماح بمراسلة المحبوس:** تسمح الإدارة العقابية للمحبوس بتبادل المراسلات مع أشخاص يتواجدون خارج المؤسسة العقابية، وبالأخص أفراد عائلته، وتخضع للمراقبة والقيود للتأكد من أنها لا تتضمن معلومات تؤدي إلى الإضرار بالنظام العقابي من ناحية، وحتى يتم التعرف على مشاكل المحبوسين من ناحية أخرى لحظها كلما أمكن ذلك مما يساعد على تأهيلهم وإصلاحهم⁽²⁵⁾.
والمشرع الجزائري في المادة 73 من القانون 04/05 أعطى الحق للمحبوس بأن يرسل أي شخص، شرط ألا يكون ذلك سبب في الإخلال بالأمن وحفظ النظام داخل المؤسسة العقابية أو بإعادة تربية المحبوسين وإدماجهم في المجتمع.

وفي المادة 74 من ذات القانون أقر المشرع الجزائري أنه لا تخضع لرقابة مدير المؤسسة العقابية المراسلات الموجهة من المحبوس إلى محاميه أو التي يوجهها المحامي إلى المحبوس، ولا يسمح بفتحها إلا إذا كان الطرف لم يبين الجهة التي أرسلت الطرف ونفس الحكم يطبق على المراسلات الموجهة من المحبوس إلى السلطات القضائية والإدارية الوطنية⁽²⁶⁾.

3- **التصريح بالخروج المؤقت للمحبوس:** يقصد بالتصريح بالخروج المؤقت للمحبوس السماح للمحبوس بمغادرة المؤسسة العقابية لفترة محددة لأسباب قاهرة أو طارئة، وتخصم هذه المدة من مدة تنفيذ العقوبة⁽²⁷⁾.

فتوجد عدة أسباب إنسانية وظروف عائلية تستلزم وجود المحبوس خارج المؤسسة العقابية لكي يسهم في تقديم ما تفرضه تلك الأسباب والظروف من واجبات كمرض أحد أفراد أسرة المحبوس مرضا خطيرا قد يؤدي به إلى الموت، فمن المناسب السماح للمحبوس بالخروج المؤقت ليقف إلى جانب أسرته في مثل هذا الطرف الإنساني، كما يمكن أن يمنح التصريح بالخروج المؤقت لتأدية امتحان، وفي كل مناسبة سعيدة متعلقة بأفراد أسرة المحبوس.

يعد الخروج المؤقت للمحبوس من المؤسسة العقابية واجتماعه بأسرته نظام يحقق فوائد كثيرة، فالمحبوس بذلك يطمئن على أحوال أسرته، كما يقف على أحوال المجتمع، حيث يؤثر ذلك إيجابا على نفسيته وتنفع فيه المعاملة العقابية، مما يسهم في تأهيله وإصلاحه فيعود إلى المجتمع سويا صالحا⁽²⁸⁾.
فالمشرع الجزائري في المادة 56 من القانون 04/05 أجاز أن يمنح القاضي المختص للمحبوس ترخيص بالخروج تحت الحراسة إذا كانت هناك أسباب مشروعة واستثنائية، لمدة محددة حسب ظروف كل حالة شرط أن يخطر القاضي النائب العام⁽²⁹⁾.

الملاحظ أن المشرع الجزائري لم يحدد الأسباب التي من خلالها يستفيد المحبوس من رخصة الخروج المؤقت، رغم أهمية هذا الأمر لأنها متعلقة بالمعاملة العقابية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية، حيث ترك المشرع المسألة لسلطة القاضي المختص.

خاتمة

المشرع الجزائري تطرق في القانون رقم: 04/05 المتضمن لقانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين للرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية، بحيث تضمن تأهيله وإصلاحه، فأقر تطبيق الرعاية النفسية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية، فنظم بذلك الأحكام المتعلقة برعاية المحبوس، وتتمثل أساليب الرعاية النفسية للمحبوس في كل من الأساليب الوقائية والأساليب العلاجية، أما صور الرعاية الاجتماعية فتشمل كل من: حل مشاكل المحبوس وإبقائه على صلة بالعالم الخارجي والتصريح له بالخروج المؤقت، فكل هذه الأساليب تؤثر

إيجابا على المحبوس فينقاد بذلك إلى برامج التأهيل والإصلاح، ليعود بعد الإفراج عنه إلى المجتمع فردا صالحا.

ويؤخذ على المشرع الجزائري أنه لم يهتم بالهيكل العمراني للمؤسسة العقابية وخاصة أن هناك بعض المؤسسات العقابية التي تستقبل المحبوسين والتي لا تتلائم مع المعايير الدولية وبالأخص من حيث المساحة، وهذا سيعيق عملية تأهيل وإصلاح المحبوس، كما أنه لم ينظم بعض المسائل الدقيقة كالمعلقة بالترخيص بالخروج المؤقت، ونظرا لأهمية الرعاية الصحية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية والتغيرات الحاصلة في مختلف المجالات، يتعين الاستعانة بخبرة الدول المتقدمة في مجال رعاية المحبوسين، وتشجيع البحث في مجال الرعاية الصحية والاجتماعية للمحبوس داخل المؤسسة العقابية باعتبارهما من أهم أساليب المعاملة العقابية، بالإضافة إلى الاهتمام بتكوين متخصصين في رعاية المحبوسين، وتفعيل آليات الرقابة في مجال الرعاية النفسية والاجتماعية.

قائمة المصادر والمراجع

- إسحاق إبراهيم منصور: موجز في علم الإجرام وعلم العقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1997.
- إيهاب مصطفى عبد الغني: الوسيط في تنظيم السجون، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2012.
- محمود نجيب حسني: علم العقاب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.
- محمد صبحي نجم: أصول علم الإجرام وعلم العقاب، دار الثقافة، الأردن، 2008.
- محمد زكي أبو عامر وفتوح عبد الله: مبادئ علم الإجرام، الدار العلمية الدولية، الإسكندرية، 2003.
- نبيه صالح: دراسة في علمي الإجرام والعقاب، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة، الأردن، 2003.
- نظير فرج مينا: الموجز في علمي الإجرام والعقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- عثمانية لحميسي: السياسة العقابية في الجزائر على ضوء المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، 2012.
- فتوح عبد الله الشاذلي: أساسيات علم الإجرام والعقاب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.
- Bernard Bouloc : pénologie, exécution des sanctions adultes et mineurs, dalloz, paris, 1998.
- القانون رقم: 04/05 المؤرخ في 6 فبراير 2005 المتضمن لقانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين. الجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 2005، العدد 12.
- المرسوم رقم: 430/05 المؤرخ في 8 نوفمبر 2005 المحدد لوسائل الاتصال عن بعد و كفياتس استعمالها من المحبوسين، الجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 2005، العدد 74.
- القانون رقم: 01/16 المؤرخ في 6 مارس 2016 المتضمن تعديل الدستور، الجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 2016، العدد 14.

الهوامش

- (1) إسحاق إبراهيم منصور: موجز في علم الإجرام وعلم العقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1997، ص 199.
- (2) الجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 06 فبراير 2005 الموافق ل 27 ذي الحجة 1425، العدد 12، ص 10.
- (3) محمد صبحي نجم: أصول علم الإجرام وعلم العقاب، دار الثقافة، الأردن، 2008، ص ص 174-180.
- (4) محمود نجيب حسني: علم العقاب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص ص 384-385.
- (5) محمد صبحي نجم: المرجع السابق، ص 180.
- (6) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (7) محمد زكي أبو عامر وفتوح عبد الله: مبادئ علم الإجرام، الدار العلمية الدولية للنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2003، ص 266.
- (8) نبيه صالح: دراسة في علمي الإجرام والعقاب، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة، الأردن، 2003، ص 261.

- (9) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (10) نظير فرج مينا: الموجز في علمي الإجرام والعقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 202.
- (11) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (12) محمد صبحي نجم: المرجع السابق، ص 176.
- (13) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (14) نبيه صالح: المرجع السابق، ص 261.
- (15) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (16) محمد صبحي نجم: المرجع السابق، ص ص 177-178.
- (17) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12 والجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 2016، العدد 14.
- (18) إسحاق إبراهيم منصور: المرجع السابق، ص ص 202-203.
- (19) الجريدة الرسمية المرجع السابق، العدد 12، أنظر أيضا:
- bernard bouloc : pénologie, exécution des sanctions adultes et mineurs, dalloz,paris,1998, p 207_212.
- (20) محمود نجيب حسني: المرجع السابق، ص 89.
- (21) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (22) إيهاب مصطفى عبد الغني: الوسيط في تنظيم السجون، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2012، ص 137.
- (23) فتوح عبد الله الشاذلي: أساسيات علم الإجرام والعقاب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 275.
- (24) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12 والجريدة الرسمية، الجمهورية الجزائرية، 2005، العدد 74.
- (25) محمد زكي أبو عامر وفتوح عبد الله الشاذلي: المرجع السابق، ص 276.
- (26) الجريدة الرسمية، المرجع السابق، العدد 12.
- (27) عثمانية لخميسي: السياسة العقابية في الجزائر على ضوء المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، دار هومة، الجزائر، 2012، ص 205.

دراسة أثرية لمجموعة صناعية حجرية في موقع مغارة عمورة
(الأطلس الصحراوي- الجلفة)
An archaeological study of a lithic collection in Amoura cave site
(Saharien atlas- Djelfa)

طالب دكتوراه ماسينيسا مرزوق* طالب دكتوراه يوغرطة بولكباش
معهد الآثار – جامعة الجزائر 2
massinissamerzouk@gmail.com boulekbachejugurtha@live.com

تاريخ القبول: 2020/12/01

تاريخ الإرسال: 2020/02/17

الملخص:

في إطار محاولة فهم السلوك الإنساني اتجاه المادة الأولية الحجرية، من خلال مستويات التعمير البشري لفترة ما قبل التاريخ في موقع مغارة عمورة (الجلفة-الأطلس الصحراوي)، سوف نستعرض في هذا المقال نتائج لدراسة تكنولوجية لمجموعة صناعية حجرية استخرجت من موقع الدراسة، وسوف نقوم بمحاولة تصور نشاطات إنسان ما قبل التاريخ في بيئته، وكيفية تعامله مع الأدوات التي يستعملها في حياته اليومية، حيث سنتطرق في دراسة هذا الموضوع إلى تشخيص وتحليل المخلفات المادية الأثرية التي خلفها إنسان مغارة عمورة.
الكلمات المفتاحية: الأطلس الصحراوي- الجلفة؛ مغارة عمورة؛ ما قبل التاريخ؛ التعمير البشري؛ الصناعة الحجرية.

Abstract:

In order to understand human behavior towards the raw material of the stone, through the levels of prehistoric human reconstruction in the site of the cave of Amoura (Djelfa-SaharienAtlas), we present in this article the results of a technological study of a lithic collection extracted from the study site, and we will try to visualize the activities of prehistoric man in his environment, and how he treats the tools he uses in his daily life, where we will approach in the study of this subject the diagnosis and analysis of the archaeological remains left by the man of the Cave of Amoura.

Key words: Saharien Atlas-Djelfa ; Cave Amoura ; Prehistory ; Levels of prehistoric human ; Lithique industry.

مقدمة:

تعد الصناعة الحجرية من الظواهر الثقافية الشاهدة على النشاط الإنساني ودلالةً على تطوره الفكري، الإبداعي والتقني، بما أوضحت من اختلاف حضاري، وتنوع طرق التعامل مع المادة الأولية وتصنيعها من موقع إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى، وخلف الإنسان على مر العصور الحجرية هذه الشواهد التي تعتبر كمؤشر ثقافي ودليل على تعميمه.

* المؤلف المرسل.

والأطلس الصحراوي كغيره من المناطق، يزخر بجملته من المواقع الأثرية الدالة على قدم التعمير البشري كموقع عين الناقة، وموقع زكار، وموقع صافية بورنان، وموقع مغارة عمورة الذي يتواجد جنوب شرق منطقة الجلفة والذي نحن بصدد دراسة مجموعة صناعية حجرية مستخرجة من هذا الموقع. كمحاولة منا لفهم هذا التعمير، قمنا بدراسة مورفوتكنولوجية لمجموعة صناعية حجرية والتي يبلغ عددها 1169 قطعة، تم استخراجها في حفرة أثرية داخل مغارة عمورة.

خلال هذه الدراسة تبادر إلى ذهننا سلسلة من الإشكاليات التي سنعرضها على النحو التالي:

- كيف كان سلوك الإنسان الصانع اتجاه المادة الأولية؟
- هل مارس الإنسان الصانع سلوك انتقائي لها؟
- وهل يوجد اقتصاد في المادة الأولية؟
- ما هي السلاسل العملية التي انتهجها الإنسان الصانع؟ وما هي تقنيات التصيب المستعملة؟
- ما هو المنتج الأساسي في المجموعة الصناعية المدروسة؟
- ما هي وظيفة الموقع الأثري؟

ونهدف من خلال هذه الدراسة إلى إظهار أهمية الموقع بتسليط الضوء على المجموعة الحجرية التي استخرجناها، وفهم سلسلتها العملية، علاوة على ذلك إبراز نموذج سلوكي للإنسان الصانع ومحاولة التعرف على الركيزة الأساسية للمجموعة الحجرية عبر هذه الدراسة. وبما أن المجموعات الصناعية مختلفة تقنيا، فقد حاولنا استخراج المميزات التقنية، القياسية والتنميطية لكل مجموعة.

يعد هذا الموقع حديث الاكتشاف، إذ أجريت فيه أولى الأبحاث بداية من سنة 2013 أين قامت فرقة من الباحثين تحت إشراف الباحث رابحي مروان بحفريات وأسبار بغية فهم المحتوى الثقافي وقدم التعمير البشري في هذه المغارة.

يعتبر الباحث أرنود (Arnaud) من الأوائل الذين قاموا باكتشاف هذه المنطقة، وذلك في النصف الثاني من القرن 19، بحيث وصف الإطار البيئي والإنتوغرافي للمنطقة، كما بحث في أصل سكان المنطقة¹، ولقد جذبت هذه المنطقة العديد من الجيولوجيين أمثال (Bellair & De Lapparent²؛ 1948؛ Mammeri 2011³؛ Laghouag 2011⁴)، وذلك بعد اكتشاف آثار أقدم الديناصورات المحفورة في التكوينات الجيولوجية التي تعود إلى العصر الطباشيري (Crétacé)، وذلك من طرف الباحث (Le Mesle) ولقد اعتبرت من أقدم الاكتشافات في العالم⁵.

كما قام الباحث لوط (Lhote) بالإشارة إلى وجود مجموعة من القطع الصوانية المقصبة على السطح وهذه القطع الصوانية ليست بعيدة عن مكان وجود المحطات الصخرية التي نقشت عليها الفيلة، ولكن لم يعطي تفسيرات دقيقة حول المنطقة التي وجدت فيها القطع الصوانية، فقد اكتفى بدراسة الفن الصخري⁶.

استأنفت الأبحاث الأثرية في المنطقة سنة 2013 من طرف الباحث رابحي (م) من خلال مشروع بحث تحت عنوان: التعمير البشري في فترة البليستوسين والهولوسان في منطقة عمورة (الجلفة). الأطلس الصحراوي) وذلك بغية فهم التعمير البشري في المنطقة من خلال تشخيص ودراسة مغارة عمورة وجرى المواقع الأثرية وتحديدها في منطقة الدراسة⁷.

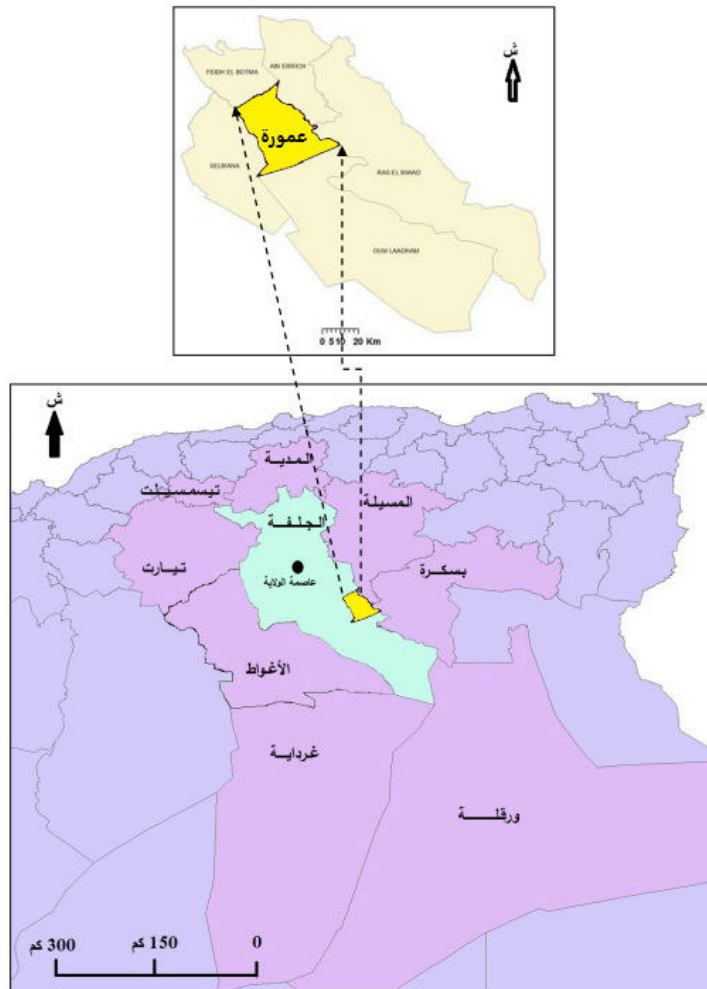
التعريف بمنطقة الدراسة:

منطقة الدراسة:

تعتبر ولاية الجلفة كبوابة للصحراء، وتحتل موقع استراتيجي هام، تبعد حوالي 300 كلم من العاصمة وتقدر مساحتها بـ: 32256.35 كلم²، تقع بين خطي الطول 2° و 5° شرقاً وبين دائرتي العرض 33° و 35° شمالاً. تحدها شمالاً ولاية المدية وتسميلت، جنوباً ورقلة، الوادي وغرداية، شرقاً مسيلة وبسكرة أما غرباً فتحدها الأغواط وتيارت. كما أنها تقع ضمن جزء كبير من سلسلة الأطلس الصحراوي وجبال أولاد نايل، بحيث تمتد حتى الهضبة الصحراوية جنوباً. وتنقسم ولاية الجلفة الى 11 دائرة و 23 بلدية من بينها بلدية عمورة والتي هي موضوع دراستنا.

الموقع الجغرافي:

تقع بلدية عمورة في الجنوب الشرقي لولاية الجلفة، تبعد حوالي 50 كلم عن مقر ولاية الجلفة، وتنتهي بلدية عمورة إداريا إلى دائرة فيض البطمة بمساحة تقدر بـ 1053 كلم²، وتحدها فيض البطمة من الشمال، ومن الشرق عين الريش ورأس الميعاد ومن الجنوب أم العظام، ومن الغرب سلمانة. وتتمثل احداثياتها الجغرافية في (03°52'09) شرقا و (34°21'16) شمالا.



الشكل (1): التقسيم الإداري وحدود منطقة الدراسة

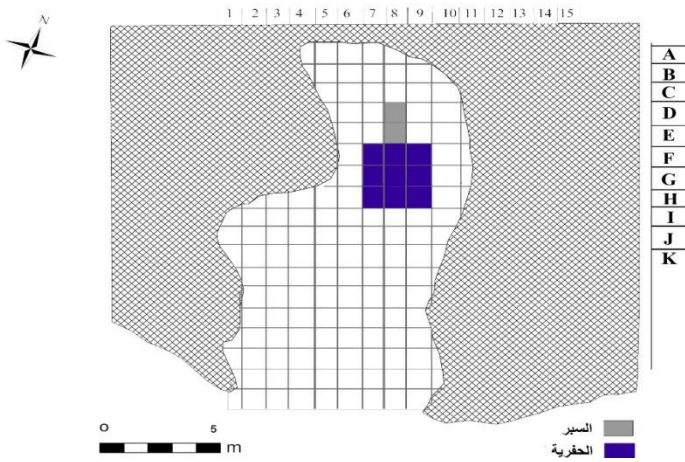


الشكل (2): صورة فتوغرافية لمغارة عمورة.

منهجية الدراسة:

تعتبر الدراسة الوصفية من أساسيات دراسة المجموعات الحجرية لذلك عمدنا إلى وضع منهجية مفصلة بالاستعانة بدراسات لأعمال باحثين مختصين في هذا المجال، حيث شملت منهجية دراسة المجموعة الحجرية دراسة مورفولوجية وتكنولوجية، والتي تعد كمرحلة أولية هامة، وذلك بعد تقسيم المجموعة الحجرية إلى نويات ومنتوج تقصيب، كما قمنا بدراسة خصائص القطع المهذبة على حدا. وكماحولة منا لفهم طبيعة المجموعة الصناعية الحجرية لموقع مغارة عمورة اعتمدنا على المقاربة التكنولوجية وذلك بتحليل اللقى حسب المراحل التي اتبعتها الإنسان الصانع في إنجاز أدواته الحجرية.

تتمثل الدراسة التكنولوجية في تشخيص مختلف فئات المجموعة الحجرية (نويات، منتوج التقصيب الخام، منتوج التقصيب المهذب، نفايات التقصيب)، بدءا باقتناء المادة الأولية ونقلها ثم صناعة الأدوات الحجرية ثم استعمالها إلى غاية التخلي عنها، بالإضافة إلى استخلاص السلاسل العملية المنتهجة في استخراج الأدوات الحجرية.



الشكل (3): مخطط مغارة عمورة

الدراسة التحليلية للمجموعة الحجرية لموقع مغارة عمورة: التعريف بالمجموعة الحجرية لموقع مغارة عمورة:

تتكون المجموعة الحجرية المدروسة من 1169 قطعة، شملت النويات والتي قدرت نسبتها بـ 73,2%، وفيما يخص الركائز فنلاحظ كثرة الشظايا التي بلغ عددها 880 أي ما يعادل نسبة 27,75%، أما النصيلات فقد بلغ عددها 98 قطعة أي ما يعادل نسبة 8,38%، ثم النصال مثلتها 8 قطع أي بنسبة قدرت بـ 0.68%، والحصى تقدر بـ 11 قطعة، أي ما يعادل نسبة 94,0% أما نفايات التقصيب فبلغ عددها 140 قطعة وهي ممثلة بنسبة 97,11%.

تظهر النتائج أنّ التباين في الركائز يعود إلى حاجة الصانع لركائز شظوية أكثر من الأخرى، فهي التي تتأقلم مع نشاطاته.

النويات	الشظايا	النصال	النصيلات	نفايات التقصيب	الحصى
73,2%	27,75%	68,0%	38,8%	97,11%	94,0%

الجدول (1): توزيع نسب ركائز المجموعة الحجرية لمغارة عمورة

نتائج الدراسة التحليلية:

- على ضوء الدراسة التكنولوجية للمجموعة الحجرية لموقع مغارة عمورة تم التعرف على أهم مميزات وخصائص هذه الصناعة الحجرية، ويمكن تلخيصها فيما يلي:
- يتمتع موقع مغارة عمورة بوفرة المادة الأولية الصوانية، وهي على أحجام صغيرة، أما المواد الأولية الأخرى (الحجر الكلسي، الحجر الرملي، الكوارتزيت) فهي موجودة بنسب قليلة.
 - المادة الأولية التي استعملها الإنسان الصانع هي من مادة الصوان بدرجة أولى، ولا تحتل المواد الأولية المتبقية إلا نسبة ضعيفة من مجموع المواد الأولية.
 - تشكل النويات مجموعة مهمة في المجموعة المدروسة، حيث تعرفنا على 32 نواة، ودراستها جد مهمة وخاصة فيما يتعلق بحالة الإهمال مما سمح بجمع ملاحظات مهمة حول كيفية استغلال الصوان، وفي هذا الصدد لاحظنا أن مجموعة النويات أغلبها في حالة استغلال تام وهذا ما يبيّن صغر حجم النويات، وهذا راجع إلى عدم توفر الصوان الجيد للتشذيب بكثرة في الحدود القريبة للموقع. ومن خلال نسبة وجود القشرة على النويات يمكن تحديد نسبة التقصيب⁸.
 - يهدف تشذيب النويات الملتقطة خلال عملية الصبر إلى إنتاج الشظايا.
 - قام إنسان موقع مغارة عمورة بتحضير مسطحات ضرب نوياته قبل تشذيبها وما يثبت ذلك تميّز معظم الشظايا بعقب أملس، وهذا ما تبيّنّه طبيعة مسطح الضرب الأملس الذي يمثّل نسبة 95,80%.
 - فضل إنسان موقع مغارة عمورة استعمال مادة الصوان لاستخراج أسنده، شظايا كانت أم نصيلات.
 - أما عن تقنيات التقصيب المستعملة في استخراج هذه الأسندة، وبعد ملاحظة عناصر عديدة كالصلة والتموجات تبين أن التقنية المستعملة هي تقنية الطرق المباشر بالمطرقة الصلبة.
 - فيما يخص أصناف الأدوات، فأهم ما يميزها هو ارتفاع نسبة المحكات والمكاشط مقارنة بالأدوات الأخرى.

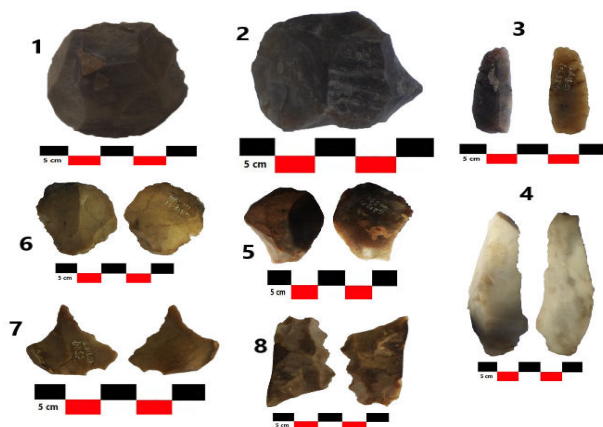
التحليل الترميمي:

تهدف دراسة التحليل الترميمي في المجموعات الصناعية الحجرية إلى اقتراح صورة تقريبيه عن الهوية الثقافية لإنسان مغارة عمورة.

ولقد اعتمدنا في الدراسة الترميمية على القائمة الترميمية التي وضعها الباحث (Tixier 1963)⁹، وتتوزع 48 أداة بأنماط ذات نسب متفاوتة تطغى عليها مجموعة المحكات والمكاشط، وبأقل نسبة نجد كل من مجموعة المثاقب والمسننات والأدوات ذات الحزة، وذوات البتر (قطع ذات كسور)، بالإضافة إلى الأدوات المركبة (قطع متعددة الوظيفة)، ومجموعة المتنوعات.

الجدول (2): القائمة الترميمية لأدوات المجموعة الصناعية

النسبة %	العدد	النمط	العائلة
18,75%	9	● محك بسيط على شظية	المحكات
4,16%	2	● محك مسنن	
2,08%	1	● محك دائري	
2,08%	1	● محك على شظية مهذبة	
18,75%	9	● مكشط بسيط	المكاشط
6,25%	3	● مكشط أفقي مقعر	
4,16%	2	● مكشط مزدوج على بتر مقعر	
2,08%	1	● مكشط ذو زاوية على كسر	
8,33%	4	● مثقب بسيط	المثاقب
8,33%	4	● شظية ذات حزة	المسننات والحزات
4,16%	2	● شظية مسننة	
10,41%	5	● شظايا ذات البتر	ذات البتر
4,19%	2	● أدوات مركبة (محك/مكشط)	أداة مركبة
6,25%	3	● قطع ذات تهذيب مستمر	المتنوعات
100%	48		المجموع



الشكل (4): نماذج من الصناعة الحجرية لموقع مغارة عمورة من مادة الصوان، (1، 2) نواة، (3) نصيلة، (4) نصال، (5) مكشط، (6) محك، (7) مثقب، (8) أداة مسننة.

مناقشة وتحليل النتائج

من خلال الدراسة التي قمنا بها والتي تتمثل في دراسة مورفولوجية تكنولوجية وتنميطية للمجموعة الحجرية لموقع مغارة عمورة، تمكننا من التشخيص الثقافي للموقع الأثري والتعرف على خصائص هذه الصناعة اعتماداً على نتائج الدراسة التحليلية، وذلك بإلقاء الضوء على جانب السلوك الإنساني اعتماداً على ما خلفه من أدوات حجرية.

وأسفرت هذه الدراسة على جملة من النتائج التي حصرناها فيما يلي:

1. حالة الحفظ: من خلال دراسة الحالة السطحية لمنتوج التقصيب تبين لنا وجود نسبة معتبرة من القطع الحجرية المعرضة للحرق، وقد ظهر هذا التأثير على مستوى المادة الصوانية حيث تحمل بؤراً حرارية، وهذا ناتج لتعرضها لدرجة حرارة عالية، مما أدى إلى تشوه اللقى الأثرية، وهذا راجع إلى المواعد المتواجدة في الموقع، وما يدعم ذلك طبيعة الوحدات الستراتغرافية المتفحمة، كما تبين لنا بعد معاينتنا للمجموعة المدروسة أن نسبة معتبرة منها تعرضت للكسر ومعظمها من مادة الصوان، وهذا قد يعود إلى ظاهرة الدوسفي المواقع الأثرية، وتساقط ركام المغارة.

2. انتقاء المادة الأولية: من خلال المعطيات السابقة تبين أن هناك اختيار نوعي لمادة الصوان، إذ تحتل نسبتها في المجموعة الصناعية الحجرية المدروسة نسبة تقدر بـ 92،98%. وهذا نظر لكون هذه المادة ذات قابلية جيدة للتنشيطية¹⁰.

3. اقتصاد المادة الأولية: تبين لنا جلياً بعد دراسة النويات وجود اقتصاد للمادة الأولية، فمعظم النويات من مادة الصوان، وقد تم استغلالها استغلالاً تاماً وهذا يعود ربما لندرة المادة الأولية ذات الجودة في محيط الموقع، وقد يعبر هذا أيضاً على سلوك انتهازي من طرف الإنسان الصانع فهو يستغل المادة الأولية المتوفرة لديه إلى أقصى حد توفيراً للجهد.

4. المنتج الأساسي: ركز الإنسان الصانع في موقع مغارة عمورة على استراتيجية تعتمد على إنتاج الشظايا ذات حواف قاطعة وغير مهذبة، وخير دليل على ذلك ارتفاع نسبتها في المجموعة الصناعية التي تقدر بـ 75،27% (832 شظية). أما الأدوات المهذبة فلا تتعدى نسبتها 5،54% من مجموع الشظايا التي يصل عددها إلى 880 قطعة. ويمكن تفسير ندرة الأدوات المهذبة بسلوك الإنسان الصانع، فمن المحتمل أنه احتفظ بأحسن الأدوات وأكثرها فعالية لاستعمالها في نشاطات خارج الموقع، ومن الممكن أن يكون هناك نوعان من الأدوات الحجرية، نوع يحتفظ به لاستعمال مستقبلي (curated tools)، ونوع صنع للإجابة على حاجة فورية¹¹ (Expedient tools).

5. السلوك الإنساني: من الصعب استنتاج سلوك الإنسان الصانع اعتماداً على معطيات جزئية والمتمثلة في مجموعة حجرية استخرجت من سير، إلا أن الدراسة التكنولوجية والتحليلية قربتنا أكثر من سلوك الإنسان الصانع. حيث تبين التكنولوجيا المنتهجة للصناعة الحجرية على مدى تحكم الإنسان الصانع في المادة الأولية، ويظهر ذلك في القياسية في مجموعة الشظايا، بالإضافة إلى الأدوات الحجرية المهذبة التي تعكس القدرات العقلية العالية للإنسان والمهارة والسيطرة في حركات التهذيب.

6. السلسلة العملية لمادة الصوان: يمكن حصر السلسلة العملية لمادة الصوان في جملة من المعطيات وهي كالآتي:

- التقاط المادة الأولية، غياب الصوان الجيد للتهذيب في محيط الموقع، دفع بالإنسان إلى البحث عن المادة الصوانية الجيدة التي تتواجد في مناطق قريبة من الموقع.

- نقل المادة الأولية إلى الموقع بعد التقاطها.
- التهئية، وما يدل على ذلك هو إحصاء بعض شظايا من الجيل الأول والثاني.
- التشذيب، حيث نجد النويات ومختلف الركائز من مادة الصوان، بالإضافة إلى نفايات التقصيب من المادة الصوانية.
- التهذيب واستخراج الأدوات، ويظهر ذلك في ومنتوج التقصيب المهذب حيث نجد المحكات والمكاشط. وفيما يخص المواد الأولية الأخرى فلم نتمكن من معرفة سلاسلها العملية، وذلك لغياب المؤشرات التي تبينها.

7. تقنيات التقصيب: عمد الإنسان الصانع في التقصيب إلى تهئية النويات وما يدل على ذلك وجود نسبة جد معتبرة من مسطحات الضرب المهيأة بـ 88%، ونسبة 46،48% من مجموع الشظايا ذات عقب أملس. كما عمد على استعمال المطرقة الصلبة في إنتاج الشظايا، إذ نجد نسبة البصلة البارزة تقدر بـ 46،14%، و20،11% قليلة البروز.

بعد دراسة سوابب النشول تبين لنا أن الإنسان الصانع اعتمد على عدة أنواع في صناعه أسندته ويظهر هذا في السوابب الأحادية الاتجاه، المتقاطعة المتداخلة بالإضافة إلىالاتجاه المركزي الذي من المحتمل أن يشير إلى التقنية اللفلوازية.

أخذ التهذيب الشكل العادي في أغلب الحالات، بتهذيبيات مستمرة وقصيرة، ذات درجة انحناء مائلة إلى شبه مائلة غالباً، أحياناً هناك تحرز أو تسنن على الحواف، ومورفولوجية التهذيب المستعملة في المجموعة الحجرية استخلصنا أن معظمها تحمل تهذيب حرسفي، ويظهر من خلال منتوج التقصيب المهذب أن المحكات والمكاشط ذات نسبة كبيرة.

8. الدراسة القياسية: أظهرت لنا الدراسة القياسية أن الإنسان عمد للحفاظ على بعض المقاسات في استخراج الشظايا، بحيث نجد نسبة 36% من الشظايا محصورة في مجال [10-20مم] وبنفس النسبة الشظايا المحصورة في المجال [20-30مم]، وهذا ما يدل على وجود درجة عالية من القياسية في إنتاج الشظايا وهذا يبرهن على التنظيم، والقدرات العقلية للإنسان الصانع.

9. وظيفة الموقع: من بين وظائف الموقع التي استخلصنا من خلال الدراسة هو كونه ورشة للتقصيب، والبال على ذلك وجود كل من النويات ومنتوج التقصيب بنسب معتبرة في المجموعة الصناعية، بالإضافة إلى إحصاء بعض الشظايا من الجيل الأول والثاني التي يمكن اعتبارها شظايا أولية. كذلك وجود نسبة 11،97% من نفايات التقصيب في المجموعة الصناعية التي تدعم هذه الفكرة.

استنتاج عام

يتمتع موقع مغارة عمورة بجملة مهمة من الخصائص التقنية للصناعة الحجرية والتي تثبت القدرات العقلية العالية للإنسان الصانع، ويظهر ذلك في التحكم الملحوظ في صنع أدواته الحجرية، فهي تقنيات تستلزم اختيار المادة الأولية الصالحة للتقصيب، كما تستوجب الإتقان ومراعات الجانب القياسي في استخراج التهذيبيات على حواف القطع الحجرية التي يستعملها في نشاطاته اليومية، كما يكتسي هذا الموقع صبغة محلية فريدة من نوعها في الأطلس الصحراوي، وهذا بالنظر إلى التركيبيية الحجرية المكتشفة إلى حد الآن، ويمكن حصر المتغيرات والعناصر التي لعبت دوراً للحصول على هذا النوع من الصناعة الحجرية في تركيبها وخصائصها، في عوامل سلوكية مرتبطة بنشاطات واحتياجات الإنسان القديم وتأقلمه مع البيئة، ومتغيرات مرتبطة بعوامل تكنولوجية عامة كخصائص المادة الأولية المحلية

المستعملة، والتكنولوجيا الموظفة، بحيث نجد ارتفاع نسبة الشظايا التي تحمل حواف قاطعة مقارنة بالأدوات الحجرية التي تحمل تهذيبات، ومن هذا المبدأ نجد فرضيتين، بحيث من الممكن أن الإنسان اكتفى بالحافة القاطعة لقضاء نشاطاته الفورية، أو أنه قد استغل الأدوات المهذبة في نشاطات أخرى خارج المغارة، وبالنظر إلى التوزيع الفضائي للقى الحجرية المستخرجة، يمكن القول بأن إنسان مغارة عمورة قد ساهم في تنظيم ورشته، بحيث نجد كل مراحل السلاسل العملية لمادة الصوان في المساحة المنقبة، وانطلاقاً من هذه النتيجة يمكن القول بأن الإنسان قد عمل على تهيئة موقعه.

تكمن أهمية هذا العمل في إثراء المعرفة عن التعمير البشري في منطقة الأطلس الصحراوي الشرقي عموماً خلال فترة ما قبل التاريخ، وتقديم فكرة عن سلوك الإنسان الصانع من خلال تشخيص خصوصيات صناعاته الحجرية، وإعطاء فكرة عن نمط عيشه في بيئته القديمة، كما نهدف بالتعريف بالموروث الثقافي وعن قدم التعمير البشري في شمال إفريقيا، وبالخصوص الجزائر.

الخاتمة

تزرخ ولاية الجلفة بموروث ثقافي معتبر، وشهدت هذه المنطقة استقرار إنسان ما قبل التاريخ في فترات مختلفة، ومن بين العوامل التي ساعدت الإنسان على تعمير هذه المنطقة نجد جملة من الخصوصيات الجيولوجية والطبوغرافية، والمناخية التي جعلت من المنطقة وحدة إيكولوجية متوفرة على شروط الحياة.

ولم تعرف هذه المنطقة اهتماماً من طرف باحثي علم الآثار، بحيث شهدت إقبالا واسعا من طرف مختصي الجيولوجيا والبايونتولوجيا، وفي سنة 2013 تم التعرف على منطقة عمورة، وذلك في إطار مشروع بحث تحت عنوان "التعمير البشري في فترة البليستوسين والهولوسان في منطقة عمورة (الجلفة. الأطلس الصحراوي)" بقيادة الباحث م. رابحي، حيث بدأت أولى الأبحاث الأثرية في المنطقة، ولا تزال الأبحاث سارية في موقع مغارة عمورة، بحيث يتم تنظيم حفريات وخرجات ميدانية كل سنة، ولقد أسفرت النتائج على الأهمية البالغة للمحتوى الثقافي لهذا الموقع، وسمحت لنا الدراسة التكنولوجية للمجموعة الحجرية الأثرية المستخرجة من حفرة مغارة عمورة على التعرف على مميزات الصناعة الحجرية، والتقرب أكثر من سلوك الإنسان الصانع ومهارته، وذلك اعتماداً على تشخيص الآثار التي تركها على القطع الحجرية، وفي الأخير يمكن القول بأن المجموعة الحجرية التي قمنا بدراستها تنتمي إلى نفس الاستيطان البشري.

ويبقى هذا العمل محاولة للتعريف بمنطقة الدراسة، وفهم النموذج السلوكي لإنسان ما قبل التاريخ الذي استقر في موقع مغارة عمورة، وسنحاول مستقبلاً دراسة إشكاليات أخرى في هذا الموضوع بغية إثراء معارفنا في مجال ما قبل التاريخ، وذلك بإدراج مقاربات ومناهج حديثة للدراسة.

- ¹ - Arnaud, L. Exploitation du djbel Bou Kahil. Revue Africain(6(34)), 253-271. (1862).
- ² - Bellair, P., & Lapparent, A. 'Le Crétacé et les empreintes de pas de Dinosauriens d. Amoura (Algérie). Bull. Soc. Hist. Nat,(1948).
- ³ - Mammeri, C., Nouvelles traces de pas de dinosaures dans le crétaé supérieur d'amoura (atlas saharien oriental, algérie). Mém. du serv géol. nat, 17-99, (2011).
- ⁴ - Laghouag, M,L. Amoura (Djbel Bou Kahil, Algeria): Un site d'intret Patrimonial majeur,. Paper presented at the Colloque International (Métamorphisme et Ménéralisations associées . Sétif,Algerié, (2011) .
- ⁵ - Le Mesle, G., & Peron, P. Sur des empreintes de pas d'oiseaux observées par M. le Mesle dans le Sud de l'Algérie. Association Française pour l'Avancement des Sciences. Congrès de Reims, 1-6. (1880).
- ⁶ - Lhote, H., & de Villaret, F. Les gravures rupestres de l'Atlas saharien: Monts des Ouled-Naïl et region de Djelfa: Office du Parc national du Tassili. (1984).
- ⁷ - Rabhi, M. Aberkane, K. Bellahreche, H. Belkacemi, S. Recherches Préhistorique dans la region de Amoura (Djelfa-Atlas Sharien oriental). Iksim (5,19), (2016)
- ⁸ - أبركان، كريم، التعمير البشري خلال الهلوسان في الأطلس الصحراوي الشرقي: الإطار الطبيعي وتكنولوجية الصناعة الحجرية لموقع مغارة عمورة (الجلفة)، جامعة الجزائر 2، (2016).
- ⁹ - Tixier, J. Typologie de l'Epipaléolithique du Maghreb, Mémoires du Centre de Recherches Anthropologiques. Préhistoriques et Ethnographiques d'Alger. Arts et Métiers Graphiques, Paris. (1963).
- ¹⁰ - Inizan, M.-L. Reduron, M., Roche, H. & Tixier, J. Technologie de la pierre taillée. Préhistoire de la pierre taillée. Meudon: CREP. (1995).
- ¹¹ - Binford, L, R. Organization and formation processes: looking at curated technologies. Journal of anthropological research, 35(3), 255-273. (1979).

- 9- Obeid Allah El Bikri, 1858, Description de l'Afrique Septentrionale, traduit par De Slane, édition Imprimerie Impériale, Paris.
- 10- René Basset, 2011, la religion des Berbères, de l'antiquité jusqu'à l'Islam, édition Tafat, Alger.
- 11- Robert Brunschvig, 1940, la Berbérie orientale sous les Hafside des origines à la fin du XV siècle, Tome 1, édition librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- 12- Robert Brunschvig, 1947, la Berbérie orientale sous les Hafside des origines à la fin du XV siècle, Tome 2, édition librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.

Articles :

- 1- Gabriel Camps, 1984, Abadir, Acridophagie, Encyclopédie Berbère, Aix-En-Provence Numéro : I.
- 2- Gabriel Camps, 1989, Antilopes-Azruges, Encyclopédie Berbère, Aix-En-Provence Numéro : VI.
- 3- Gabriel Camps, 1990, Aurès-Azrou, Encyclopédie Berbère, Aix-En-Provence, Numéro : VIII.
- 4- Gabriel Camps, 1991, Baal-Ben Yasla, Encyclopédie Berbère, Aix-En-Provence Numéro : IX.
- 5- Henri Tauxier, 1877, La religion des taureaux divins en Afrique, Revue Africaine, Bulletin de la société historique Algérienne, Alger, Numéro 123.
- 6- Marie-Luce Gelard, 2006, Une cuiller à pot : tlaghnja, pour demander la pluie Analyse de rituels nord-africains contemporains, Journal des Africanistes, Paris, Numéro : 76-1.

المراجع باللغة العربية:

- 1- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، ج1، الجزائر، دار البصائر، 2007.
- 2- فايز اسعد، العادات الاجتماعية والتقاليد في الوسط الحضري بين التقليد والحداثة، مقاربة سوسيو-انثربولوجية لعادات الزواج والختان مدينتي وهران وندرومة نموذجا، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية قسم علم الاجتماع، جامعة وهران، 2011-2012.

Références:

- ¹- Les deux civilisations forment pour la population locale un espace d'apprentissage de plusieurs métiers, une chance de se fréquenter, les Amazighes font de leurs cultures une double inspiration sur tous les niveaux. Une richesse culturelle qui est le fruit de cette rencontre entre les peuples qui résident dans un même espace (Méditerranée).
- ²- La religion des taureaux divins surtout ; car les écrivains arabes qui ont recherché quels cultes suivaient leurs prédécesseurs africains essayent de démontrer l'ancienneté de cette religion chez les Amazighs.
- ³- La signification du mot Anzar n'est pas la même chez les Berbères, on trouve par exemple ce mot attribué à la pluie (Chaouia).
- ⁴- Lemtuna, est parmi les grandes tribus de l'Afrique du Nord, qui habite le Sahara depuis longtemps, elle fut célébrée notamment par la fondation de la dynastie des Almoravides qui a gouverné le Maroc et une partie de l'Andalousie et une partie de l'Algérie (1050-1145).

commémoration d'un rite, signifié l'amour et l'amitié qui sont portés, et ainsi, la relation intime qui existe entre l'homme et les traditions.

Le symbole religieux est sacralisé par les gens, ainsi, le rite symbolique, les jeux, les pratiques rituelles devant un lieu très estimé par la population, rythmes la vie de ce peuple, ça permet de mettre un pont entre la vie et la mort. Les pratiques rituelles leur servent protéger les gens d'un mal. Le sacrifice des bêtes devant un rocher ou une grotte est le présent du peuple aux forces invisible ainsi le sang versé est offert à la place de l'homme.

Chaque rite a ses propres règles, le non-respect et la désorganisation de la convention rituelle le jour de la cérémonie sera banni agressivement par cette force invisible. Une philosophie claire basée sur la logique et le caractère rationnel de la communauté. La femme Berbère symbolise la fécondité et la continuité. Elle célèbre seule la fête d'Anzar, et même un geste sexuel afin de provoquer la pluie. Ce dieu Anzar donne la fertilité, et la pluie, cette pratique de la femme a pour but de réanime la volonté de ce dieu, et ainsi, engendrer la pluie avec pour dessein de provoquer l'arborescence. Le repas du soir à l'occasion de cette fête, rassemble la communauté autour d'un dîner, pour souhaiter à la collectivité une saison agricole riche sans famine et catastrophe aussi.

Le territoire vaste de l'Afrique du Nord du Siouah jusqu'aux l'Iles Canaries, La culture de ce peuple demeure toujours riche et commune malgré son caractère fragmentaire. Le fond commun entre la population Berbère se voit à travers les rites et les fêtes célébrées, ainsi qu'à travers les rites annuels. Ce fond commun reflète l'homogénéité de la pensée Nord-Africaine. Cette homogénéité donne la naissance à une culture Berbère appartenant à la culture méditerranéenne.

La Bibliographie

Livre :

- 1- Edmond Doutté, 1909, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, édition Adolphe Jourdan, Alger,
- 2- Ernest Mercier, 1888, Histoire de l'Afrique septentrionale, édition Ernest Leroux, Paris
- 3- Gabriel Camps, 1981, Les Berbères mémoires et identités, édition Barzakh, Alger.
- 4- Henri Basset, 1920, le culte des grottes au Maroc, édition Imprimeur-Librairie, Alger.
- 5- Ibn Khaldoun, 1854, Histoire des Berbères, Tome II, traduction De Slane, édition Imprimerie Impériale, Paris.
- 6- Jean Léon Africain, 1895, Description de l'Afrique, Tome I, traduction CH, Scheffer, édition Ernest Leroux, Paris.
- 7- Jean Léon Africain, 1985, Description de l'Afrique, Tome II, traduction CH, Scheffer, édition Ernest Leroux, Paris.
- 8- Jean Servier, 1985, Traditions et Civilisations des Berbères, « les Portes de l'Année », édition du Rocher, Paris.

pratique de la célébration de cet événement diffère d'une région à l'autre, le territoire est vaste, et chaque tribu fête cette tradition à sa manière. Le phénomène commun de ces coutumes demeure, dans le fait que la population ne les ait pas oubliés, et ce, malgré les nombreux envahisseurs qui à maintes reprises ont tentés d'effacer la culture des autochtones. Les traditions Islamiques ont été célébrées en Afrique du Nord, et ce sont instaurées des fêtes comme « Achoura » et « Mouloud », la population Berbère lors de ces événements affirme sa fidélité à l'Islam, la célébration de ces fêtes en est une preuve. Ils égorgent les bêtes, préparent les repas pour accueillir l'événement ainsi que souhaiter la une bonne santé et le bonheur à tous.

Le monde Berbère est riche. Il y a des traditions liées à la nourriture, l'Homme Berbère à l'origine est agriculteur, il sacralise la terre. L'olive est sa richesse principale. L'ancienneté de cette pratique reflète l'attachement du berbère à sa terre. L'olive représente la force, la fécondité. L'Homme ancien pâture, et réalise son beurre, une tradition très ancienne qui est établie dans la culture. Le premier ouvrage, depuis des siècles très reculé, du peuple Amazigh du Sahara, est l'élevage des animaux pour l'obtention du lait et la réalisation du beurre.

Le monde Berbère, abonde d'innovation, c'est un vaste territoire, plein des traditions et des coutumes qui signifient l'ancienneté de ce peuple. La terre Nord-Africaine reste une terre d'héritage pour toutes les cultures. L'homme Berbère a embrassé les différentes cultures.

La conclusion

Les traditions et les coutumes que nous venons d'étudier forment un système cohérent très attaché à la pensée ancienne des habitants de l'Afrique du Nord. Cette pensée est issue de l'histoire de la civilisation Berbère qui a réussi de résister durant les apparitions des diverses civilisations.

L'esprit de vivre en paix, en sérénité est toujours présent à travers les rites commémoratifs, chaque rite vient confirmer l'attachement de la population Berbère à une vie calme, loin du désespoir. Les rites ancrent l'âme et l'amour du berbère à sa terre et à ses traditions.

Les traditions en Afrique du Nord, depuis l'antiquité marqueront toujours une présence fondamentale au sein de toutes les communautés villageoises, une transmission des valeurs pour les autres générations était un mécanisme vers la conservation des diverses coutumes et traditions, qui peuvent résister aux différents dangers qui les menacent (129-128, 2012-2011, فايز اسعد).

Nous avons vu la richesse de la pensée Berbère, qui ont fait cohabiter les traditions monothéistes et les coutumes polythéistes. Le monde invisible est le chemin choisi par les Berbères pour obtenir la bénédiction de ce monde. L'humain et sa relation avec son monde, et l'attachement qu'en a le peuple. La présence des gens, lors de la

obtenir la guérison de leurs maladies et lui attribuent le pouvoir de faire accroître leurs richesses (El Bikri, 1858, p 32).

Tous les auteurs ont parlé du culte de la magie, qui était l'objet d'une vénération de la part des Berbères, René Basset nous a donné des informations sur ce culte de la magie. El Bikri parlait des hommes qui pratiquaient la magie chez la population de Ghomara « Rif », Léon L'Africain parlait des divinateurs qui existent en 15^E siècle.

La magie, la sacralisation de plusieurs dieux, comme Guzril, Bacax, et la divinisation des lieux sacrés, des rocher, des grottes, reflètent l'attachement des Berbères aux diverses divinités, (Henri Basset, 1920). Chaque année, tous les lieux sacrés étaient visités par les adorateurs. Il se tenait des sacrifices de moutons, des repas devant les lieux pour affirmer la fidélité des gens et l'estime profonde des Berbères envers leurs dieux, la fidélité à leurs pensées, et la transmission de ces cultes aux générations suivantes est une preuve que la religion, chez les Berbères, occupe une place importante. D'ailleurs, chaque région, chaque tribu sacralise un dieu, un objet divin différent par rapports aux autres (Henri Basset, 1920).

A côté du polythéisme, qui règne en Afrique du Nord, les berbères ont aussi connus les religions monothéistes, telles que, le Christianisme, le Judaïsme et l'Islam. (*Celles d'une tribu de Zenâta appelée les Beni-Yarghich qui professaient les uns le culte du feu et dont le pays se trouvait à l'endroit appelé Chiboubah, d'autres professaient le judaïsme et d'autres enfin le christianisme.* Léon Africain, 1895, P 40).

Beaucoup de tribus Berbères accepte et adopte toutes les religions qui appellent à l'unité du dieu. La tribu de Djeraoua et sa reine El Kahina professe le judaïsme. Dans la région de Nefoussa, El Bikri nous a affirmé la présence des églises, donc la religion est enracinée dans la tradition des Berbères. Le même auteur a révélé l'existence de plusieurs églises dans la région de Tlemcen. *On y trouve les ruines de plusieurs monuments anciens et les restes d'une population chrétienne qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Il y a aussi une église, qui est encore fréquentée par les chrétiens. Dans ces ruines, on découvre souvent des trésors cachés* (El Bikri, 1858, p 76). Chez les Berbères du Maroc, Léon Africain, 1895, p 126) a mentionné qu'il y a une fête en l'honneur de la naissance de Jésus.

A côté de la pensée religieuse des Berbères, il y a certaines traditions pratiquées par la population Nord-Africaine. Le culte d'Anzar, une tradition ancienne, est toujours présente de nos jours. La seule différence qui existe porte juste sur les modalités de l'application de ce rite. Chaque région célèbre cette religion à sa façon.

La fête de Yennayer, ou Yennar, est une autre tradition qui marque l'ancienneté de la population Nord-Africaine. Cette fête vient commémorer l'installation du Roi Amazigh en Egypte et la fondation de la dynastie 22. Toute la population Berbère à travers l'Afrique du Nord célèbre cette journée. Par ailleurs, tout comme pour le culte d'Anzar, la

tendres. Il y a telle année que les olives sont à bon marché en Afrique, et en y a en grande abondance, aussi de autres fois, avaient qu'elles s'achètent chèrement, et s'en y trouve de grosses, lesquelles ne sont bonnes à faire de l'huile, mais elles sont singulières à manger confites » (Léon L'Africain, 1895, P 103-104), les Berbères symbolisent l'olive qui représente la force, la résistance.

1-4-2- le beurre: Le beurre, généralement, se prononce Udi. Cette denrée a connu une vaste utilisation par les Berbères, et s'est ancrée au sein de leur culture, les anciens cultivaient la terre, nos anciens domestiquaient les bovidés et les bovins, font du pâturage chaque jour, et par ce fait, ils possédaient des milliers des chèvres, brebis et vaches...

Après avoir baratté le lait, qui a été traité la veille ou le soir, et mis à aigrir dans un récipient spécial, la personne chargée de cette opération devait extraire la motte de beurre frais « blanc et pâteux », puis, elle l'entreposait dans un récipient pouvant aller au feu, ce beurre était fondu et qui sera immédiatement réservé plusieurs jours jusqu'à une semaine en saison de fraîche, pour obtenir un volume minimal d'un à trois litres de beurre fondu. Les anciens utilisaient des poteries hermétiques pour conserver le beurre. Dans le Sahara, au pays de Lemtuna⁴, une tribu Berbère très connue, les gens utilisaient le lait et le beurre comme une nourriture principal et un moyen de vivre.

Les anciens Amazighs utilisaient le beurre pour préparer leurs plats, Léon Africain nous a apporté des informations sur l'utilisation du beurre dans le pays du Souss Marocain « *Mais quand ce vient à la saison de primevère, ils ont coutume de faire bouillir la farine avec du lait, et en lieu d'huile, ils y mettent du beurre, faisant ceci au souper seulement, pour ce qu'en temps d'hiver, à l'heure du diner, ils saucent leur pain dans le miel, et l'été, le mangent dans le lait et avec le beurre...* » (Léon L'Africain, 1895, P 130).

Remarque

La plupart des traditions et des coutumes ont été retrouvées dans les anciens ouvrages, notamment, les œuvres de Léon L'Africain, de El Bikri, de Ibn Khaldoun, ces auteurs ont vécu entre 10^E siècle et 16^E siècle. A travers le Maghreb, ils décrivaient les principales traditions des Berbères. Des coutumes anciennes, telle que le culte de Guzril, ce dieu sous la forme d'un taureau, principalement sacré pour les gens de la grande tribu de Louata, qui a combattu les Byzantins. La Johannide parle de ce culte, et El Bikri à travers ses descriptions de la région de Tripoli mentionnait un lieu appelé Gurza, où les habitants sacralisaient un taureau. Donc, cette coutume existait à l'époque des Byzantins et a demeurée dans cette tribu jusqu'à 11^E siècle. Il dit (...*Toutes ces localités font partie de la province de Tripoli. A trois journées de Casr-lbn-Meimoun on rencontre une idole de pierre dressée : sur une colline et appelée GUERZA. Jusqu'à nos jours les tribus berbères des environs lui offrent des sacrifices; elles lui adressent des prières pour*

bougies à la faveur du prophète, souhaitent la guérison pour tous les malades, souhaiter le bonheur (Robert Brunschvig, 1940). Une journée de la joie et une occasion de prier pour avoir la bénédiction et la protection du prophète. Une journée de chanter les chants à la faveur du prophète « El Madih ».

Jean Léon L'Africain dans son célèbre livre « La description de l'Afrique, 1895 » nous a fourni des informations sur la façon de fêter la naissance du prophète par les petits enfants. Il dit « *Semblablement les enfants célèbrent une fête à la nativité de Mahomet, à laquelle leurs pères les obligés d'envoyer une torche à l'école, au moyen de quoi chaque écolier y apporte la sienne à lui, dont il en y a qui est du prix de trente livres, les unes plus et les autres moins, selon la qualité de ceux qui les envoyant, et sont bien faites, belles et ornées de petites fleurs de cire affichées tout autour, demeurants toujours allumées dès l'aube du jour jusques à soleil levant. Et cependant, les maîtres amènent des chantres lesquels publient avec l'organe et son de la voix les louanges de Mahomet qui prennent cesse, quand le soleil est levé* » (Léon L'Africain, 1895, P 133).

1-4- La Nourriture

1-4-1- l'Olive, Azemmur: Terme commun attesté dans les généralités des parler Berbères. Sa distribution dans tous les parlers berbères en Afrique du Nord où se pratique cette culture d'olive, et sa stabilité absolue de sa forme « *Azemmur* » sont des gages sur l'ancienneté et de son caractère autochtone. D'ailleurs, une autre preuve de l'ancienneté de cette culture chez les Berbères, il y a une grande tribu marocaine qui porte de nom « *Zemmur* » (Gabriel Camps, 1990, P 1221), donc le terme est d'ailleurs très largement répandu dans la toponymie Nord-Africaine. Cette culture d'olivier a connu en Afrique du Nord une large utilisation de la part des autochtones. Le monde berbère se caractérise beaucoup plus de cette culture (Robert Brunschvig, 1940). L'aire géographique de l'Afrique du Nord depuis la région de Tripoli jusqu'au Maroc, l'olivier est toujours présent.

Il est assez remarquable sur plan symbolique que le mariage soit aussi clairement associé à l'olivier : évocation de la durabilité, de la capacité de régénérescence, de la fécondité en référence à la multiplicité des fruits produits... Cette donnée confirme aussi l'ancienneté de l'ancrage culturel de l'olivier dans les sociétés berbères.

Jean Léon L'Africain parlait d'une région où une population Amazighe du Souss Marocain collectait les oliviers au mois d'octobre, il disait à propos de cela « *...Et lorsque les habitants veulent aller cueillir les olives, ils montent sur les arbres avec longs bâtons en main et ramenant de toute leur force sur les rameaux, font tomber les olives en bas, et ils s'aperçoivent, en y procédant de la sorte, de combien ils font leur dommage et tort aux arbres, car le coup vient à briser les rejetons qui sont encore*

Yennayer est une occasion de renouveler tous ce qui est ancien, le nouvel An est l'opportunité de souhaiter le bonheur et la fertilité, les anciens, trouvent Yennayer est la chance pour pratiquer certains rites, demander la pluie. Les rites liés à Yennayer reflètent le caractère agricole de la société Amazighe. Sortir aux champs pour collecter certaines herbes pour faire le diner, le champ reflète la nature, la végétation, les anciens pensent que le départ vers le champ c'est l'accueil de la fécondité à l'occasion du nouvel An, une opportunité pour écarter la famine.

1-3- les fêtes religieuses islamiques.

1-3-1- Achoura: Achoura fait partie des fêtes du calendrier musulman apportée en Afrique du Nord par des hommes de la croyance notamment bien ancré juste après l'arrivée de la dynastie Fatimide, c'est la première fête de l'année lunaire musulmane. Cette fête à lieu Dixième jour de Muharram et marque le paiement de la dime au « Achour » que doivent tous les musulmans à dieu. Le prophète a conseillé ses amis de jeûner le jour d'Achoura, Il existe un certain nombre des pratiques et des actes très suivies généralement le jour d'Achoura et que cependant l'orthodoxie réproouve ou tout au moins voit d'un très mauvais œil. Les anciens Amazighs considèrent en cette fête une occasion de se rapprocher encore du créateur, ils visitent, ils rendent hommage aux morts. Commémorent la Mort d'El Hocine gendre du prophète lors de la bataille de Karbala. Une journée de la purification de toute sorte du mal. Visitant automatiquement les cimetières, ils allument les bougies, mettent de l'eau sur la tombe d'un saint (Robert Brunschvig, 1947). Une occasion d'organiser un sacrifice dans le village. Egorger un certain nombre des taureaux le jour d'Achoura, est une occasion d'accueillir la joie et d'écarter le mauvais œil. Partager la viande, et souhaiter pour obtenir la végétation de croître devant un lieu sacré. La pensée ancienne des Berbères a fait des limites à certaines pratiques le jour d'Achoura, selon eux toujours, il est strictement interdit de faire le sexe avec la femme, interdit les travaux domestiques, tissage, mouture du grain, lessive et balayage des ordures, interdit à la personne proscrivant les fards et la teinture au henné (Robert Brunschvig, 1940). La personne qui ne respecte pas les règles sera touchée pour le reste de sa vie, ça risque même de voir des tremblements mentaux.

1-3-2- Mouloud « la naissance du Prophète »: Mouloud c'est l'anniversaire de la naissance du prophète, les Amazighs fêtent comme tous les musulmans cette naissance (fête), et c'est une occasion d'affirmer leur attachement aux valeurs du prophète et dont le but d'avoir sa bénédiction qui ne cessera. Le Mouloud c'est la fête de la lumière contre l'obscurité, c'est la fête des lampes, la fête de l'espoir. Les Amazighs accueillent cette journée avec joie, visiter les lieux sacrés notamment, allumer les

en scène d'objets exclusivement féminins. En effet la procession rituelle de tlaynja n'utilise que des éléments féminins. Ainsi seules les jeunes filles promènent le mannequin et sont avec leurs mères les inspiratrices du rite, depuis la confection du mannequin jusqu'à la préparation du repas. Les hommes n'apparaissent qu'à l'occasion de la consommation de la nourriture, le soir à la tombée de la nuit. Donc ce qui concerne l'ensemble des rituels de tlaynja, l'association femme/fécondité/pluie apparaît dès lors évident.

1-2-2- la fête de Yennayer, Yennar: Yennayer, Yennar, Innar, selon la prononciation de la population Nord-Africaine. Chaque année cette coutume sera commémorée, une tradition ancienne, Tamazgha (Afrique du Nord) en célébrant Yennayer, le nouvel an amazigh. Il est traditionnellement exalté la veille du 12 janvier ou bien 13 janvier selon les régions. Cet événement est fêté et vécu par la quasi-majorité des Nord-Africains dans la joie, la convivialité et la solidarité. La célébration de la fête de Yennayer, bien enracinée, est restée la même dans le fond, avec peut-être quelques particularités d'une région à une autre, vu la géographie, le climat, la composante humaine, et quelquefois dans l'appellation (Nayer, Yennayer ou encore Amenzou n Yennayer ou Ixef n Useggas...).

Les aliments servis vont symboliser la richesse, la fertilité ou l'abondance. Yennayer prend, cependant, toute sa dimension dans la relation qui l'unit au travail de la terre, le cycle des saisons, célébré par des rites et coutumes qui témoignent d'une communion étroite entre les éléments naturels, le monde des morts et des vivants, que l'on qualifierait aujourd'hui de fusionnelle. Le calendrier amazigh est avant tout agraire, qui obéit aux cycles de la nature : il tient probablement sa référence du calendrier julien, également agraire.

La fête d'Ennaïr dure trois, quatre, cinq ou sept jours suivant les régions. Le premier jour, on va chercher des plantes vertes, des branches que l'on jette sur les terrasses des maisons ou sur les tentes et que l'on y laisse se dessécher; dans certaines régions on plante des branches vertes en terre; ailleurs on fait aux bestiaux une litière de plantes vertes; on s'offre du lait et des tiges de palmier nain dont on mange le cœur: l'année sera ainsi douce comme lait ou verte comme le palmier nain. Car les branches vertes contiennent les jeunes forces de la végétation et les transmettent aux hommes et aux bêtes.

Parfois, on trouve des familles qui font une cuisine spéciale, elles préparent des plats divers (156, 2007, أبو القاسم سعد الله), elles changent aussi les trois pierres qui existent à l'intérieur de la maison pendant la fête de nouvel an. Cette occasion, il y a une relation entre la nature et l'homme, entre l'eau et la vie, l'homme berbère s'attache fidèlement à la nature pour continuer sa vie.

déclarer sa flamme, mais la jeune fille lui fit part de ses craintes vis-à-vis du “qu’en dira-t-on”. Prenant acte de leur impossible union, Anzar tourna la bague qu’il avait au doigt et disparut. Immédiatement la rivière se tarit. La jeune fille fondit en larmes, se déshabilla et dans le lit de la rivière implora le retour d’Anzar qui revint pour s’offrir à elle. « La rivière se remit à couler et la terre se couvrit de verdure (Marie-Luce Gelard, 2006, P 86). Donc voilà l’origine de cette pratique.

Les anciens Amazighs fixent donc le jour de cette fête, selon le calendrier agricole, ils fabriquent une poupée en chiffon, simplement empilé ou cousu autour d’un pilon ou d’une louche et dont les bras sont figurés par deux cuillers destinées à recevoir et à conserver symboliquement l’eau de la pluie tant attendue. Le nom le plus répandu donné à cette poupée est celui de « *yanja*, parfois, *tayenja* ou *Tarezna* »

D’une manière la plus simple, cette poupée généralement portée par les femmes âgées, les anciens l’appelle « *Tislit n Wanzar*, *Tislitbb^wanzar* = la fiancée d’Anzar» ou bien *Tislit n Waman* « la fiancée de l’eau ». On peut croire en effet que c’est là un rite destiné à rendre l’année suffisamment pluvieuse pour que la récolte soit bonne.

Certaines régions de l’Afrique du Nord préfèrent organiser cette tradition à partir du mois de Février juste pour avoir la pluie. La fiancée d’Anzar sous forme d’une poupée porte une cuillère à pot « *Ayenja*, *yenja* » selon la nomination, tout au long de la procession, la fiancée ne cessait de psalmodier, en réclamant, en terme précis l’intervention d’Anzar, au cours de cette procession, les femmes offrent la nourriture et aspergent le cortège en visant la fiancée. Les femmes préparent un repas juste à côté d’un lieu sacré, avec les produits offerts pendant la procession. La femme âgée dans certaines régions procède à dénuder la fiancée. Les femmes chantent « *Anzar ! Anzar ! O dieu, abreuve-nous jusqu’à la racine. Dans le Mzab, généralement les enfants chantent « Donne-nous, O dieu d’Anzar »* (René Basset, 2011, P31).

Un repas sera préparé par les femmes, selon les régions, devant un lieu sacré, à côté d’une rivière, car l’eau selon eux c’est la vie et l’existence. Le soir, le repas est érigé par les femmes à partir des différents dons recueillis et partagé avec l’ensemble des foyers du village. Ce banquet rituel est en général servi dans des lieux particuliers, tel le lit d’un oued, l’aire à battre ou une colline, lieux qui manifestent leurs liens avec l’eau, les récoltes et les nues Gabriel Camps, 1981). Les anciens veulent enchaîner entre le rituel et la place de déroulement, parfois c’était devant une fontaine, donc, l’eau qui signifie la vie, il y a aussi le terrain à battre (Annar) c’est pour lier attacher entre l’eau et la récolte des céréales. Pour que la bénédiction du rituel soit présente toujours.

Le rituel de *tlaynja* se présente comme une allégorie de la féminité et plus particulièrement de la fécondité, manifestée par les vêtements des femmes, et la mise

doute par imitation des Amazighes. Le culte des rochers se joint naturellement à celui des montagnes, ainsi que le culte des grottes à travers la région (Henri Basset, 1920). Jusqu'au VII^E siècle, la religion chrétienne demeure en Afrique du Nord mêlée à la pensée païenne des Berbères qu'on voit à travers les coutumes et les traditions qui existent en Afrique du Nord. L'adoration des dieux qui est une culture très ancrée chez les Amazighes, la déesse « Tanit », le dieu « Gurzil », parfois « Agurzil », le dieu « Bacax » reflètent le multiculturalisme de l'époque².

Les coutumes et les traditions des Amazighes en divers domaines de la vie quotidienne des habitants, nous ont donnés une image d'une culture très ancienne qui a fréquenté beaucoup de cultures étrangères « Phénicienne, Romaine, Vandale, Arabo-Islamique », la touche des indigènes s'exprime toujours comme un pilier principal dans la formation d'un héritage culturel (Gabriel Camps, 1981). L'attachement des Amazighe à leur culture n'a pas stoppé, l'arrivée de l'Islam comme religion monothéiste n'a pas poussé les gens à laisser leur coutume. Ibn Khaldoun et El Bikirnotamment, parlent sur les églises et des synagogues juives qui existent en Afrique du Nord au 12^E siècle, parlant aussi sur l'adoration des génies par les Amazighs en Lybie, Algérie, le Maroc. La civilisation Amazighe s'étant épanouie toujours et sans difficulté avec d'autres civilisations de la mer méditerranéenne.

1.2- Fêtes populaires: Le monde Amazighe est très connu par ses diverses fêtes populaires, en Afrique du Nord, on trouve des fêtes saisonnières liées principalement à l'agriculture et le travail de la terre. On a vu que les anciens adorent le soleil, la lune, le feu, l'eau, ils adorent la nature qui leur assure la fécondité et la continuité. Chaque fête a sa propre pratique rituelle organisée par les habitants.

1-2-1- Anzar: Anzar est le dieu de la pluie chez les anciens Berbères. C'est un nom masculin, les Amazighs attribuent ce nom à la pluie³. La pensée ancienne des Berbères considère qu'Anzar renforce la fécondité et la végétation, donne les récoltes et assure le croisement du troupeau. Donc, la pluie elle-même est assimilée à la semence. L'eau c'est la vie, c'est la continuité de la vie.

Les anciens Amazighs pensent que pour provoquer le dieu de la pluie, il faut offrir à ce dieu « une femme d'une belle beauté » en provoquant le désir sexuel, ce qui créerait par la suite les conditions favorables à l'écoulement de l'eau (Gabriel Camps, 1989, P 795).

Cette symbolique sexuelle, dans le cas de la fiancée d'Anzar, est une pratique ancienne très propagée en Afrique du Nord. Dans certaines régions, les habitants choisissent une jeune fille d'une exceptionnelle beauté qui avait pour habitude de prendre son bain à la rivière. Or, à chaque fois qu'Anzar descendait du ciel et s'approchait de la jeune fille, celle-ci prenait peur. Un jour cependant, il parvint à lui

avec la fondation de Carthage en 814 Avant J.C (Ernest Mercier, 1888, p 20), augmentant la production artistique et culturelle chez la population locale. Beaucoup de villes qui ont été construites par les phéniciens sur le sol Africain, un témoignage sur cette culture orientale qui vient de donner la naissance d'une culture Punico-Berbère en Afrique du Nord aide à former un climat favorable à la production scientifique et artisanale. Ainsi de suite, les Romains qui ont dominé l'Afrique du Nord durant 5 siècles, on a remarqué que l'élément Amazigh a essayé d'enlever cette domination qui est avant tout militaire, à travers des guerres et des insurrections menées par des chefs locaux comme Jugurta, Takfarinas et d'autres.

Les Romains n'ont pas cessé d'utiliser la force militaire pour avoir la soumission complète de la population, ils font de la religion chrétienne un moyen pour entamer l'émancipation du peuple dans des bonnes conditions, notamment dans les villes comme Timgad, Theveste, Bone... où le travail a trouvé un terrain propice et même favorable pour la fondation des églises, une raison pour laquelle l'implication des Berbères à la faveur de cette religion participera à former une cohabitation entre les Romains et les Amazighes, vu le nombre des évêques berbères christianisés.

Revenant à la question de résistance des Amazighs qui ont même dire non aux Romains, certaines tribus Amazighes refusent carrément de payer des amendes à l'administration Romaine, le cas des tribus Kabyles et les tribus de l'Aurès. Les traces Romaines dans l'Aurès, en Kabylie maritime, en Algérie aussi reflètent l'intelligence humaine de la population et le savoir-faire (SaïdBoulifa, 1925).

La production culturelle Amazighe n'a pas cessé, les gravures rupestres du Tassili que la datation au carbone 14 fait remonter au bovidien, à la géométrie du bijou targui, en passant par les figurations des temples Phéniciens et Romains, les dessins des tapisseries, les motifs décoratifs des vases, l'intelligence et la sensibilité humaine ont trouvé en Afrique du Nord des itérations renouvelées et appuyées afin d'exprimer une émotion esthétique, des préoccupations magico-religieuses, un art de vivre et une technologie traditionnelle très développée. L'objectif du travail c'est de présenter quelques traditions Amazighes citées par les historiens Arabes, qui ont fait la description afin de donner une image générale sur le mode de vie des Amazighes ainsi que leurs traditions. En parallèle on s'appuie sur les écrits modernes dans laquelle les anthropologues et les historiens essaient d'analyser et d'interpréter et même déchiffrer les secrets de cette civilisation millénaire.

1- Traditions des Amazighes

La religion chez les Amazighe se manifeste à travers les faits et les pratiques religieuses des autochtones, le dieu Baal qui y était adoré par les phéniciens, sans

Un aperçu sur les traditions Amazighes

Messouaf Youcef

Faculté de langue et littérature arabe et des arts. Université de Batna 1

مخبر الانتماء: الموسوعة الجزائرية الميسرة

Youcef.messouaf@univ-batna.dz

Date d'envoi: 18/01/2020

Date d'acceptation: 01/11/2020

Abstract:

People of the littoral, the Amazighe participated in the construction of this great space of exchanges and brewing that is the Mediterranean Sea. From the Phoenicians to the Romans to the Arabs, the Amazighe element has survived in time by safeguarding its largely polytheistic beliefs, paradigms, seasonal and religious festivals and uses relating to elements of its environment like food.

Keywords: Tradition; Culture; The Amazigh community; North Africa; Heritage.

المخلص:

تتناول هذه الورقة البحثية التعدد الثقافي في منطقة شمال إفريقيا والذي يتميز بتنوعه وثرأه بالتراث المادي واللامادي ومن بينه تنوع العادات والتقاليد في المجتمع الامازيغي الذي يرتبط و يمتد ويتواصل تاريخيا مع عدة حضارات من حوض البحر المتوسط مثل الرومان والبيزنطيين والمشرق العربي، إلا أن المجتمع في شمال إفريقيا حافظ وتمسك بتراثه وثقافته الشعبية وعلي موروثه المادي والشفوي الذي نقله الأجداد للأبناء واحتفظ به للأجيال عبر تلك العادات والتقاليد والطقوس مثل المهرجانات والأعياد الموسمية والأكلات التقليدية الممارسة لدي هذه المجتمعات الريفية، التي وقفت تدافع عن هويتها وارثها التراثي بمواجهتها الاستعمار الأوربي في محاولاته طمس وتشويه تاريخ وتراث المجتمع الامازيغي في شمال إفريقيا.
الكلمات المفتاحية: التقاليد، الثقافة، المجتمع الامازيغي، شمال إفريقيا، التراث.

Introduction

Toute culture traduit des valeurs éthico-religieuses et de repères identitaires dans des modalités traditionnelles anciennes. La culture Amazighe existe depuis au moins 3 millénaires. L'élément étranger l'ayant influencé dans sa production, là on parle des cultures venues. Les Phéniciens et les Romains¹ très spécialement qui ont donné la chance aux Amazigh de découvrir le monde extérieur (apprendre des nouvelles techniques, le commerce, la construction, les développements économiques et culturelles, la naissance des villes), l'espace méditerranéen, qui est été le lieu favori d'une rencontre prévue entre les civilisations de l'époque.

Les premiers (phéniciens) en tant que commerçants, installent sur le sol Nord-Africain à partir de XI^{ème}, une relation entre les deux peuples se développe surtout

conflits les résolutions les plus à même de contribuer à la réalisation des objectifs collectifs de la communauté.

Notes

- 1/Burhan, Ghalioun, *Islam et Politique : La modernité Trahie*, Alger, Editions-Casbah, 1997, p.10.
- 2/Khendoudi, Nourredine, *La Théorie de la Civilisation chez Malek Bennabi*, Alger, Edition El-Borhane et Tougui, 1993, p.45
- 3/Sadek, Sellam, *L'Islam et les Musulmans en France*, Paris, Editions Tougui, 1987, p.80.
- 4/Ibid.
- 5/Malek, Bennabi, *Le Problème des Idées dans le Monde des Musulmans*, Alger, Editions Al-Bay'yinete, 1990, p.25.
- 6/Ibid.
- 7/Malek, Bennabi, *Les Grands Thèmes*, Alger, Copyright, Omar Benaissa, 1976, p.30.
- 8/ Camillieri, Cohen Emerique, *Chocs de culture : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 10.
- 9/ Emile, Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912 p.07.
- 10/ Labat, Vernes, « *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles ; du contact à l'action* » L'Harmattan, Paris, 1994, p. 09.
- 11/ Sege Regourd, *L'exception culturelle*, PUF, 2000 p.11.

Bibliographie

- 1/Burhan, Ghalioun, *Islam et Politique : La modernité Trahie*, Alger, Editions-Casbah, 1997.
- 2/Khendoudi, Nourredine, *La Théorie de la Civilisation chez Malek Bennabi*, Alger, Edition El-Borhane et Tougui, 1993.
- 3/Sadek, Sellam, *L'Islam et les Musulmans en France*, Paris, Editions Tougui, 1987.
- 4/Malek, Bennabi, *Le Problème des Idées dans le Monde des Musulmans*, Alger, Editions Al-Bay'yinete, 1990.
- 5/Malek, Bennabi, *Les Grands Thèmes*, Alger, Copyright, Omar Benaissa, 1976.
- 6/ Camillieri, Cohen Emerique, *Chocs de culture : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989.
- 7/ Emile, Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- 8/Labat, Vernes, « *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles ; du contact à l'action* » L'Harmattan, Paris, 1994.
- 9/ Sege Regourd, *L'exception culturelle*, PUF, 2000.

idéal atteint : l'horizon d'attente du lecteur est largement comblé par cette étude judicieuse qui épanche la soif pour le renouveau.

Conclusion

L'étude proposée, ici, lève le voile sur la pensée révolutionnaire de Malek Bennabi en matière de civilisation et culture : celle-ci s'imprègne précisément d'un système qui fonctionne pour protéger la société arabo-musulmane des agressions externes chaque fois que les équilibres du présent semblent mettre en péril des comforts et que le changement est perçu comme une menace à la stabilité interne et à la cohérence externe. La stabilité et la cohérence étant des normes relatives, elles ne concernent jamais l'ensemble des composantes d'une même culture, ni l'ensemble des catégories la constituant. La norme semble être plutôt l'incohérence et l'instabilité qui s'expriment par les tendances hégémoniques régulières et les tentatives caractéristiques de la culture humaine d'étouffer le changement et ses expressions. Une chose est claire. Si le risque de conflit concerne des civilisations et des cultures entières, aucune approche militaire ou policière ne saura l'empêcher d'éclater, encore moins de le contrôler une fois il se déclare. Seule une approche politique soutenue par des négociations culturelles authentiques, des objectifs de justice sociale et économique tant internationales que nationales et une démocratisation appropriée par l'adéquation des systèmes éducatifs et des modèles politiques de gestion et de distribution des biens et des ressources.

De cette manière, l'hypothèse avancée au début de cette lecture est à son aboutissement : nous tenons à avancer que la vision du monde de Malek Bennabi interpelle l'Homme intelligible, appartenant à une société arabo-musulmane à apprendre à voire la réalité des autres dénudée de l'idéologie par laquelle est perçue et jugée. En d'autres termes, voir les comportements des autres tant envers eux-mêmes qu'envers le reste du monde dans une autre optique, en l'occurrence, non en tant que des manifestations isolées n'impliquant que des individus ou des groupuscules minoritaires et marginaux, mais comme des systèmes de motivation sociopolitiques et économiques complexes profondément enracinés dans l'histoire des gens et dans leurs structures mentales, imaginaires et symboliques.

Il revient de souligner qu'il est indispensable pour la société arabo-musulmane d'inventer de nouveaux modèles de communication qui garantissent la cohabitation des civilisations voire des cultures : ceci supposerait le développement perpétuel d'une connaissance suffisante aussi bien de la diversité culturelle que des universalismes qui caractérisent l'ensemble la communauté humaine. Et finalement, cela supposerait un système de communication interculturel suffisamment capable de prendre en charge la différence culturelle par des mécanismes d'interprétation et d'assignation des valeurs sensibles aux déviations et aux tendances hégémoniques et capables d'assurer aux

l'interprétation d'une religion donnée, mais l'instrumentalisation de la religion dans des conflits politico-culturels à des échelons qui dépassent souvent le groupe et la religion mis en cause. Plusieurs fondamentalismes islamiques dans le monde se sont dressés pour déstabiliser des régimes en places ou les vulnérabiliser. L'échec de la stratégie des pays dominants tels que l'occident et les états unis réside dans le retournement de certains de ces fondamentalismes contre les intérêts de ces forces accaparantes. L'échec de ces pays envers la culture islamique réside essentiellement dans son refus de laisser les mouvements démocratiques s'exprimer et d'œuvrer dans le sens de la démocratisation des pays à culture islamique.

Donc, on comprend que le monde musulman à la lumière de la pensée Malekienne s'efforce, bon gré mal gré, d'être admis dans le concert des grands. Les musulmans, individus et groupes, se posent la question de leur statut dans le monde, de leur identité par rapport aux autres identités du monde. Ils sont parfois arabes, européens, africains, etc. Dans le passé, les musulmans s'opposaient à l'occident, mais, de plus en plus, l'occident devenait aussi, au moins partiellement musulman. L'identification par opposition aux autres n'est plus aussi simple. Elle implique la définition des musulmans par rapport aux autres, aux contributions culturelles voire civilisationnelles qu'ils peuvent leur apporter, à ce qu'ils peuvent apprendre des autres et comment ils peuvent s'enrichir en les fréquentant.

Emanée d'une méthodologie rigoureuse, la vision du monde de Malek Bennabi démontre, clairement, l'archétype(8) (**Camillieri, Cohen Emerique 1989 :10**) d'une société arabo-musulmane qui a non seulement ses propres connaissances, mais possède aussi un ensemble de connaissances culturellement partagées. Ces valeurs culturelles peuvent être considérées comme le fondement de toute connaissance dans et entre les différents groupes sociaux. Elles sont présupposées par les différentes idéologies. Les valeurs communes(9) (**Emile, Durkheim, 1912 :07**) peuvent être empiriquement évaluées comme regroupant toutes les croyances qui sont présupposées dans le discours public. Une partie des valeurs communes est également représentée par les valeurs générales partagée par les membres d'une culture. Les groupes choisissent une partie de ces valeurs culturelles puis les organisent selon leur propre idéologie. Les idéologies ont probablement une structure canonique qui facilite leur acquisition, leur usage et leur modification(10) (**Labat, Vernes 1994 : 09**). Malek Bennabi donne à voir lucidement la plate forme sur laquelle la société arabo-musulmane s'appuie solidement, une société constructive et organisée, proclamant l'interculturel(11) (**Sege Regourd, 2000 :11**) ; conforme aux prescriptions de l'islam, respectant la liberté de l'individu dans le cadre de la société et garantissant dans la justice l'égalité de tous les citoyens pour les droits comme pour les obligations. Un

rudimentaire. Vouloir comprendre le phénomène en l'isolant des conditions matérielles et historiques dans lesquelles il s'est développé ne ferait que le rendre plus complexe qu'il ne l'est déjà.

Ces conditions ont été marquées par les inégalités sociales et économiques, les abus culturels et politiques, les exclusions des minorités, les insensibilités chroniques aux besoins essentiels tant matériels qu'émotionnels et affectifs des populations, la pauvreté, l'analphabétisme, l'usurpation impunie des droits des gens sur leur propre bien et sur leur terre, les humiliations systématisées et les agressions contre les intégrités et l'identité sévissent dans l'ensemble des pays de la sphère islamique. A moindre échelons dans d'autres pays ainsi, y compris les pays industrialisés et dits développés.

Dans ce cadre là naissent et se développent les frustrations, les incertitudes et les désenchantements ainsi que les comportements primaires pour y pallier. La complexité des théories est rejetées et ne sont retenues que les actions simples pour s'assurer une survie dans un monde contraignant, écrasant et indignant. Seules les interprétations élémentaires peuvent être comprises. Le discours de la récompense immédiate prend le dessus et renverse celui de l'endurance. La rhétorique de l'émotion(6) (**Ibid.**) décline la logique de la raison. L'obscurantisme s'installe dès qu'une personne ou un groupe découvre le pouvoir de la rhétorique et de la passion sur une population désenchantée et abusée par l'ignorance dans laquelle elle a été tenue. Quand une personne ou ce groupe peut puiser dans une caisse noire pour financer des desseins politiques, le fondamentalisme prend forme et les extrémistes s'opposent à toute autre forme de la politique et de la résistance. Comme ce ne sont pas les caisses noires qui font défaut dans le monde actuel, les fondamentalismes se créent sur le fond de toutes les religions et de toutes les idéologies. Ils sont, par ailleurs, perfectionnés invariablement par les offices des centrales d'espionnage et de contre espionnage qui les utilisent, les laissent systématiquement tomber ou leur retirent leur appui au gré de leur intérêts.

C'est ainsi que des fondamentalismes(7)(**Malek, Bennabi, 1976 :30**) islamiques, chrétiens, communistes, ultralibéraux, voire laïcs, ont été créés de toute pièce pour s'opposer à un nationalisme authentique, à un processus de développement menaçant les intérêts d'une quelconque partie étrangère ou interne ou à un mouvement de libération intellectuelle et culturelle. En d'autres termes, les fondamentalismes sont toujours opposés au changement et revendiquent l'immutabilité des conditions dans lesquelles un mode de vie donné doit se perpétuer, en l'occurrence celui qui assure à une minorité des intérêts particuliers en général aux dépens de l'égalité des chances et des droits des autres.

La répugnance ressentie à l'égard de la religion particulièrement islamique, encore chrétienne, ou juive n'est donc pas l'expression d'une violence inhérente à

des fatawi et des excommunications. La levée de la peur est un impératif pour l'installation d'un dialogue significatif.

3/ La Tolérance Au Centre et En marge Du Débat Islamique: Une Issue Malekienne Pour Une Culture Islamique Universelle

A la lumière des réflexions pertinentes de Malek Bennabi à propos de l'islam, on constate que le débat islamique, pendant longtemps, se faisait exclusivement entre spécialistes musulmans et essentiellement en langue arabe. Il se faisait aussi dans le cadre référentiel unique, en l'occurrence celui de la doctrine islamique telle qu'elle a été formulée par des Imams sous la forte culture arabe. En effet, en plus des experts arabes, les voix d'experts d'autres origines ont commencé à s'entendre introduisant des tons culturels non arabes dans le débat.

En plus des spécialistes asiatiques, européens, américains et africains de confession islamique, d'autres académiciens dont l'intérêt pour l'islam et les autres religions n'a pas les mêmes motivations viennent contribuer de plus en plus au débat sur les pages de quotidiens, et en publiant des livres destinés à des lectorats différents. L'opinion de l'homme de la rue, du politicien, du défenseur des droits de l'homme et du contradicteur de toutes les religions se fait aussi entendre de plus en plus que des questions liées à l'Islam ont été posées pour l'école soit disant en France, en Italie ou ailleurs. Le débat porte dorénavant sur des enjeux autres que ceux de la ouma. Il s'agit de la laïcité en politique, de la présence des symboles religieux dans le discours et les lieux publics ainsi que la tolérance. L'Islam revendique des droits en terre de chrétienté, parfois semble-t-il des avantages par rapport aux autres religions autochtones. Les chrétiens peuvent s'ils le choisissent ne pas porter la croix à leurs filles, mais les filles musulmanes insistent à porter le foulard à l'école. Guerre de symboles(5) (Malek, Bennabi, 1990 :25), bras de fer culturel ou test des valeurs de la démocratie. C'est dans ce genre de débat, nous semble-t-il, que la nouvelle identité des religions se forgera.

Donc, nous tenons à souligner que c'est la mise en contact direct de plusieurs intervenants, tous concernés d'une manière ou d'une autre, que les uns devront montrer de l'ingéniosité pour convaincre de la pertinence des valeurs et des choix, non de leur religion, mais de la pratique et l'appropriation culturelle qu'ils en font et, les autres pour convaincre de la tolérance de la leur et de sa capacité d'embrasser les principes universels de la paix, de concorde et du respect de la dignité humaine.

Toutefois, que le débat se passe sur un territoire musulman ou non, la définition du problème est la première difficulté. En effet, réduire le problème à une renaissance du sentiment religieux quand il s'agit de l'islamisme ou à des réflexes d'autodéfense quand il s'agit de réactions à cet islamisme nous semble être une approche

Les réactions que ces actions suscitent sont multiples. Elles touchent l'individu, la famille, le groupe, et les états. Mais dans toutes leurs manifestations, ces réactions servent à serrer l'étau autour des musulmans, de vulnérabiliser leur statut partout dans le monde et de limiter leurs droits civils là où ils se trouvent, jusqu'à dans leurs propres pays. Et pourtant le Coran, le Hadith et les traditions des khulafae arrachidine ne manquent pas d'enseignement et de recommandations qui vont dans le sens de la paix, de la négociation, des droits humains, de la justice sociale, de l'égalité entre tous et de la tolérance.

Effectivement, Omar Ibn Al -khattab n'a-t-il pas demandé à ce qu'une pension soit versée à un juif âgé qu'il a vu mendier ? L'argument du Khalif(4) (**Ibid.**) doit faire référence aux islamistes. Le juif a payé les taxes que l'état a exigé de lui quand il pouvait travailler, quand il ne pouvait plus subvenir à ses besoins, il est de l'obligation de l'état donc de l'ensemble de la communauté de le prendre en charge et de veiller à ce que sa dignité soit préservée.

Pour illustrer amplement cette réflexion, voire l'appuyer solidement, nous pouvons se référer, précisément, à un exemple récent, celui du drame américain réalisé le 11 septembre 2001. L'une des réactions que les frappes du 11 septembre 2001, dans lesquelles à tort ou à raison, un islamiste a été incriminé, est de relancer la mobilisation politique sur la base du judéo-christianisme en occident, surtout aux Etats Unis d'Amérique. Une autre réaction est de ressusciter le sentiment religieux et le sens d'appartenance à une communauté en péril comme en témoignent le phénomène de revirement des comportements sociaux et culturels et le retour aux pratiques sociales et individuelles religieuses.

De toute évidence, ce ne sont ni les frappes, ni leur violence qui ont suscité ces réactions, car la société arabo-musulmane en a connu d'autres sans que le bouleversement et la mobilisation n'aient été aussi absolus. C'est l'association de la violence à l'agression islamique qui a mobilisé les sentiments et les émotions ainsi, bien sûr, que les volontés politiques à y faire face. Le discours du président Bush fondamentalement judéo-chrétien n'a pas lésiné sur les symboles et les images exacerbant les conflits et les oppositions. Il parla de croisade et d'un axe du mal, qui dans l'imaginaire des américains étaient suffisants pour déclarer une guerre au reste de l'humanité.

Pour l'heure, bien que des efforts de débats soient consentis, les limites dans lesquelles il se passe sont trop contraignantes en raison de la rigidité des approches d'interprétation permises et des stratégies de raisonnement tolérées. Donc, nous avons à dire qu'il est essentiel de faire des avancées dans le vrai débat qui nécessitent un dialogue fait sur des territoires neutres qui neutralisent la pression de l'action punitive

l'étranger, rapportés par plusieurs auteurs, a empêché la communauté musulmane à l'étranger de se former en lobby électoral lors des élections présidentielles. Cet exemple illustre la non-pertinence relative de l'appartenance religieuse dans la formation de la position politique et de l'attitude culturelle.

Quand à la dimension économique, elle semble être plus décisive que les autres, y compris la religion, dans la formation de la solidarité sociale et culturelle. Dans cette perspective, nous citons à titre d'illustration, le cas de certains immigrés musulmans qui sont, en général, riches ou ont été hautement éduqués et formés. Dans les deux cas, ils se retrouvent dans des conditions économiques et sociales qui les séparent de la masse des musulmans noirs et ou indous. La tension qui naît entre les deux groupes n'est pas apaisée par le patrimoine religieux partagé.

Les revendications sociales et économiques des uns et des autres ne pouvant pas être les mêmes, les choix particuliers et les modes de vie ne le sont pas non plus, ils peuvent même devenir contradictoires.

De même, les aspirations culturelles divergent en raison de la différence des trajectoires de l'immigration de chaque groupe. Les uns ont été emmenés comme esclaves et ont été maintenus dans le pays en dépit de leur volonté. Les autres ont choisi l'étranger pour ce qu'il leur offre et ce que leurs pays ne peuvent pas leur offrir.

Par contre, la perception de l'étranger est structurée, d'une part, par l'appartenance ethnique et, d'autre part, par la religion. Cette structure se confirme, au moins partiellement, au niveau officiel de l'état et de l'administration qui continuent de demander aux individus de décliner leur appartenance ethnique. Certes, nous avons constaté qu'il est admis que certaines actions des musulmans dits islamistes est de réhabiliter l'Islam, cependant, on est contraint de relever une certaine déviation des enseignements fondamentaux de l'Islam.

On observe ainsi l'enfoncement de l'Islam dans une voie qui ne risque pas de le rehausser à des niveaux tels qu'il pourra supporter les options culturelles et civilisationnelles concurrentes disponibles aux musulmans eux-mêmes et au reste du monde. Par ailleurs, la consécration(3)(Sadek, Sellam, 1987 :80) de la violence et du conflit culturel et politique comme voie de la réhabilitation de l'Islam semble indiquer non seulement l'échec de l'argumentation et de la rhétorique islamiste, mais, d'une part, la reconnaissance des motivations des populations ciblées et l'incompétence en matière de communication politique et interculturelle, et, d'autre part, le mépris des recommandations de l'Islam de négocier pacifiquement. Au lieu de rapprocher l'Islam des gens, ces actions s'éloignent d'eux, au lieu qu'il soit une religion de paix et de concorde, il devient une religion de violence.

Néanmoins, ses explications à propos de la violence spécifique à la religion démontrent que celle-ci ne soit pas nécessairement un appel direct aux armes, elle se trouve incrustée dans la rhétorique religieuse et dans le discours imagé et symbolisé sur lequel elle fonde sa communication, toujours à caractère politique, tant avec ses fidèles qu'avec le reste du monde. Les récits mythologiques qui illustrent les commandements des religions et légitiment leurs idéologies sont des repères dans lesquels la violence est souvent invoquée pour la justifier en cas de défaillances et de manquement aux enseignements. Alors que les fidèles sont absous et peuvent être acquittés de tous les péchés, les infidèles s'ils ne répondent pas à l'appel de la religion, ne le seront pas et seront châtiés. Ici, le châtiment promis aux infidèles est vu comme une certaine violence contre leur bonheur et leur bien-être moral est psychologique. Par ailleurs, aucune religion n'exclut le recours aux armes dans certaines conditions parmi lesquelles l'autodéfense, le refus de rejoindre la religion ou la décision d'en sortir.

Parce que les religions sont étroitement liées à l'identité ethnique et nationale, voire raciale, ainsi qu'à des revendications de territoires et de droits naturels, elles se prêtent à être instrumentalisées dans les conflits politiques pour justifier des aspirations hégémoniques et des suprématies sociales. Elles ont été évoquées pour occuper des territoires et pour chasser des populations entières de leurs terres. De même, elles ont été évoquées pour assujettir des minorités ou des groupes vulnérables, les femmes en l'occurrence. Il en résulte que l'islamisation proclamée dans le monde a une motivation non seulement sociopolitique, mais, essentiellement identitaire.

2/ L'aube de la réhabilitation de l'Islam : Ressuscitation Malekienne du Sentiment Religieux

Parler de l'islam ou de toute autre religion, ne saurait donc être limité à une seule définition de la religion. On arrive à faire émaner des écrits de Malek Bennabi que les musulmans, dans le monde, appartiennent à plus de quatre vingt origines ethniques représentant des histoires différentes, des visions du monde et cultures voire des civilisations aussi différentes les unes des autres que seule la confession ne peut pas en faire une communauté cohérente et solidaire. Le sentiment d'appartenir à la même religion n'est pas plus fort que celui de vouloir intégrer la culture étrangère. Plusieurs représentants des organisations islamiques ont exprimé leur insatisfaction de la qualité de leurs rapports avec les organisations islamiques à l'étranger. Ils leur reprochent leurs attitudes quasi raciales. Les musulmans d'origine arabe ou étrangère (Française-Américaine-Asiatique, auraient été socialisés dans une culture qui méprise les musulmans (Magrébins ou Africains) et qui les perçoit comme des êtres inférieurs.

Ainsi, on voit que les attitudes des musulmans d'origine arabe envers la femme sont contraires à la culture étrangère qui privilégie une joie de vivre et un bonheur jovial partagé entre femmes et hommes. Cette vision des rapports entre musulmans à

essentiellement pour pouvoir composer des forces politiques et militaires tribales sur lesquelles ils n'auraient pas eu de légitimité si ce n'était l'argument islamique.

Quant aux attaques savamment orchestrées par un judéo-christianisme triomphant contre l'islam et les frappes maintenues des feux croisés auxquelles il est soumis, il nous semble qu'elles maintiendront et continueront à l'affaiblir aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. L'image ternie d'une religion sanguinaire, tolérant le terrorisme, irrespectueuse des droits humains, totalitaire dans son traitement des femmes est colportée par des médias puissants et percutants. Les médias islamiques ne sont pas de taille pour contrecarrer les effets globaux directs et sinueux de la campagne contre l'Islam et ce, malgré les avancées que les technologies de l'information ont rendu possible. Pour le moment, au lieu que la puissance des médias ne soit utilisée pour rétablir le contact et renouer le dialogue, elle sert à accentuer le conflit et à éloigner davantage d'une communication interculturelle, proclamant le civisme, qui seule peut redonner de l'espoir dans une concorde globale. Par ailleurs, si certaines réponses sont apportées aux contradicteurs occidentaux, les affrontements que subit l'Islam dans d'autres parties du monde par des mouvements adversatifs ne semblent pas concerner les islamistes bien qu'ils concernent une masse humaine au moins aussi importante. L'Islamisme semble donc s'opposer à des alternatives culturelles pour des raisons économique-politiques et non à des menaces qui pèseraient sur la religion musulmane.

Aussi, les canaux de communications efficaces semblent être fermés à la communication interculturelle capable non seulement de réhabiliter la pensée islamique, mais de réhabiliter les conditions mondiales pour la coexistence respectueuse de toutes les religions et de toutes les cultures voire les civilisations dans un cadre pacifique et de respect mutuel garanti par des règles, des droits et des obligations. Les discours ponctuels des présidents de l'Europe y compris des états unis réitérant une attitude positive de l'Islam ne trouvent pas des échos crédibles en raison de l'ambiguïté de leurs actions politiques et militaires.

Dans le même cours d'idée, nous déduisons des écrits de Malek Bennabi que la réhabilitation de la pensée religieuse islamique doit cependant passer par une critique fondamentale de sa position envers la violence : l'Islam tient à bannir toute violence car c'est une religion qui prône la tolérance et l'indulgence. Elle est le dépositaire, par excellence, de l'imaginaire d'une communauté. Elle est aussi le dépositaire de la symbolique par laquelle elle conçoit le monde, l'interprète, le juge et le planifie. La violence réside dans les jugements, l'opposition des symboles et dans la nécessité de faire prévaloir des valeurs.

préceptes à leur manière. Ils n'ont ni tolérance envers d'autres interprétations ni patience pour les revendications de pluralisme ou de pluralité culturelle. Le malaise est interne, ses causes le sont aussi. Les remèdes devraient l'être aussi.

Prenant le cas de notre société, bien que l'option Malikite⁽²⁾ (**Khendoudi, Nourredine, 1993 :45**) semble avoir fait le consensus depuis longtemps, des pratiques religieuses ont toujours été tolérées. Toutes les villes, comme ses compagnes abritent des Zaouïas qui prônent des rituels spécifiques à chacune sans que des conflits ne les opposent. Cette diversité culturelle à caractère religieux a été tolérée socialement et politiquement. Une personne pouvait relever d'une Zaouïa ou d'une autre sans que ceci ne lui interdise de fréquenter les membres d'une autre Zaouïa, de commencer avec eux, de se lier par le mariage avec eux ou par un quelconque autre lien social, économique ou politique. De personnes relevant de différentes Zaouïas ont été nommées ou élues par leurs pairs présidents des conseils régionaux des ulémas de la société. La diversité caractérise aussi des rituels pratiqués par chacune de ces Zaouïas ainsi que de leurs attitudes envers les coutumes sociales et culturelles sans que cette diversité ne soit à l'origine de conflits. Aussi, le pouvoir continue à respecter cette diversité et la protéger, voire à la tolérer et à l'intégrer politiquement.

De même, cette grande diversité culturelle ne semble pas avoir entamé les principes fondamentaux, ni du dogme islamique, ni de la foi qu'il préconise, ni des extensions sociales et économiques par lesquelles il cherche à installer une société égalitaire et de justice. La plupart des Zaouïas ont, en effet, fonctionné comme des institutions sociales et économiques aux côtés de l'Etat pour assurer une redistribution de la richesse en fonction des besoins et de la spécificité des régions de leur implantation. Conséquemment, il nous revient d'observer que les Zaouïas ont fait partie d'une diversité culturelle épuisée dans la civilisation arabo-musulmane à caractère socioéconomique et politique qui n'a pas, à notre sens, fait du tort à la présence de l'islam et, qui pourrait même l'avoir préservé et renforcé

D'après la lecture perspicace de Malek Bennabi, on comprend, dans cette perspective, l'objectif se limite à dire qu'il nous semble aussi pertinent de noter, que, dans le monde islamique, la religion a souvent été invoquée pour des objectifs politiques par des mouvements athées ou laïcs. Effectivement, nous pouvons donner à titre d'exemple, le cas de certains gouverneurs arabo-musulmans qui font inscrire sur le drapeau de leur propre pays « Il n'y a de Dieu que Allah » pour faire face à toute autorité étrangère convoitant les richesses de leurs territoires. Alors, qu'en réalité, ils n'ont jamais été religieux, du moins leur politique et leur idéologie ne l'ont pas été et, c'est pour des raisons de mobilisation des populations qu'ils ont eu recours à l'arme islamique. Le régime en place dans certains pays musulmans se dit islamique

singulier qui a donné à ses attitudes et à son comportement religieux et politique une nature spécifique.

Naturellement, la constitution de la pensée islamique a été fortement influencée par les cultures, la spécificité sociologique, économique, géographique et culturelle des contrées dans lesquelles l'islam s'est installé. Pour toutes ces raisons, il semblerait tout à fait normal de s'attendre à ce que le présent de l'islam soit pluriel et que les formes qu'il prend soient multiples. Vouloir réduire cette diversité en une et une seule version, un modèle unique et l'appliquer à tout le monde serait une erreur grave à la fois pour l'islam lui-même et pour les musulmans. En outre, la vocation initiale de l'islam ayant été de renverser un système sociopolitique, économique et culturel, il a dès le départ développé des attitudes de militantisme et s'est ouvert sur les groupes socioéconomiques et culturels marginalisés et vulnérables.

Derechef, cette ressource de l'islam en a fait une option politique émancipatrice et égalisatrice dans laquelle les idéologues et les politiciens puisent en moment la crise. Le recours à l'islam est en fait un recours à des modèles de mobilisation politique, à des solidarités socioculturelles alternatives et à des perspectives d'égalisation et de résolution des problèmes qui grèvent la communauté. Comprendre cette diversité est donc un impératif non seulement pour comprendre les différentes versions de l'islam contemporain, mais, pour inventer des approches communicatives appropriées qui permettraient notamment de renouer le dialogue, voire la négociation entre les différentes composantes de l'islam contemporain. Des formulations, ou des interprétations de l'islam acceptables politiquement et idéologiquement à la fois aux cultures concernées et au reste du monde sont d'une urgence impérieuse pour la survie même de l'islam, voire de la paix dans le monde.

Dans cette optique, nous sommes menés à assimiler que l'islam n'est pas attaqué uniquement de l'extérieur comme il est souvent l'habitude de le repérer dans les cercles islamiques, mais aussi de son propre intérieur. Ces attaques internes s'avéreront peut être plus dommageables aux intérêts de l'islam que celles venant de l'extérieur. La majorité des pays musulmans sont tous des pays dans lesquels l'islam a été frappé et endommagé de son propre intérieur. Les défis réels sont donc à caractère interne, leur donner l'aspect d'une croisade, d'une contre-attaque ou d'autodéfense serait grave car les solutions qui y seraient apportées ne traiteraient pas les vrais problèmes.

Par ailleurs, des dimensions non religieuses, d'ordre ethnique, linguistique, tribal, régional ou politique, contribuent à l'opacification des conflits à caractère islamique. Par l'intimidation et la peur, des mouvements politiques, en Europe aussi, s'accaparent le droit d'interpréter le Coran et l'islam, de les enseigner et d'en faire respecter les

qui fait que la civilisation islamique demeure l'héritage culturel divin, spirituel sauvegardé farouchement, afin de maintenir en survie l'Histoire d'une nation. Une nation qui assiste à sa résurrection, une résurrection authentique, qui, bouleverse radicalement le monde : ici le lecteur est convié à examiner clairement le processus de ce changement.

Comment Malek Bennabi voit-il le renouvellement culturel, civilisationnel, voire idéologique dans une société arabo-musulmane en pleine mutation ? Nous pouvons présupposer que Malek Bennabi théorise l'idée qui atteste que la renaissance de la société arabe dépendrait entièrement d'une culture islamique proclamant la tolérance et le pacifisme pour un meilleur devenir. Chemin faisant, nous proposons une approche critique purement objective, et revalorisante, qui, s'avère nécessaire, pour mettre clairement, en exergue, la pensée de cet imminent savant dont la conceptualisation d'une vision de monde typiquement arabo-musulmane a fait couler abondamment d'encre : une véritable révolution intellectuelle déclenchée, en l'occurrence, au sein la communauté arabo-musulmane, affectant pratiquement les systèmes politique, économique et culturel.

1/Le renouvellement de la pensée civilisationnelle en Islam de Malek Bennabi. : Spéculations et Perspectives

De prime abord, il est important de rappeler que Malek Bennabi souligne que les applications de l'islam varient en fonction de plusieurs facteurs historiques, sociaux, économiques, ethniques et culturels. Si l'essence de la démocratie dans la société arabo musulmane est d'assurer un partage des pouvoirs politiques entre l'ensemble des personnes d'une communauté et leur faciliter la participation dans la prise des décisions concernant la destinée de leur communauté, les procédés de ce partage ne peuvent pas ignorer les réalités sociologiques, économiques, culturelles et politiques des environnements dans lesquels il doit s'appliquer.

Notamment, cet environnement emprunté d'une tradition islamique vient de sortir d'une expérience coloniale qui l'a dépouillé de ses richesses naturelles, l'a maintenue dans l'analphabétisme, a joué sur les différences tribales, régionales, ethniques, linguistiques, et religieuses pour en faire des contradictions, a détourné ses ressources humaines, la démocratie qu'il peut faire dans les conditions réelles ne peut pas être à l'image de la démocratie occidentale **(1)(Burhan, Ghaliouni, 1997 :10).**

En effet, il trouve que chaque culture voire civilisation a des mécanismes pour faire face aux dysfonctionnements qui perturbent la stabilité de ses structures et mettent en péril sa continuité. De même, chacune des sociétés islamiques est à l'origine une entité sociologique, politique, et économique distincte et différente. Chacune a dû avoir un contact unique et une expérience particulière de l'Islam que ne partagent pas les autres. De surcroît, chacune de ces sociétés a fait un itinéraire historique spécifique et

Introduction

L'intérêt du présent travail est de démontrer au lecteur averti l'évolution de la pensée islamique, sous l'œil vigilant et lucide de Malek Bennabi dans le domaine des sciences humaines. Ce qui revient à dire que le bercaïl dans lequel cette pensée avait vu pleinement le jour de son essor était avec la parfaite supervision de notre prophète Mohamed que la paix et le salut soient sur lui, en faisant délivrer les esprits, longuement manipulés, machiavéliquement par des profanes dépourvus de foi. Nous essayons de voir comment le savant, voire l'érudit Malek Bennabi a mis en lumière l'impact de cette pensée, qui a contribué largement à faire émanciper le monde arabo musulman. Sur la blancheur immaculée du fond de sa toile, nous voyons, sous sa plume d'or, se concevoir le sillage de l'aube de cette révolution civilisationnelle voire culturelle glorifiant les nations arabo-musulmanes.

En effet, il ne fait aucun doute que de la pensée islamique a ses racines et origines authentiques dérivées du Saint Coran et de la Sunna pure, la langue arabe, la biographie du Messenger, l'histoire de l'islam et la littérature arabe. Le concept de l'Islam s'est accompli dans la vie du Messenger que la *paix* et le *salut soient sur lui*, "*Aujourd'hui j'ai complété pour vous votre religion.*"(Extrait Coranique). Les règles de base de la pensée islamique ont commencé et se sont développées dans la vie du Messenger que la *paix* et le *salut soient sur lui*, dérivées, en l'occurrence, du Coran. Ces règles n'ont pas changé après lui et qu'aucun rajout n'y a été apporté, et leur valeur fondamentale demeurerait indélébile, telles qu'elles sont tirées de la révélation céleste et le Coran, ainsi que la Sunna du Prophète dans son propre interprétation et application.

Notamment, nous constatons que les musulmans ont remporté la victoire aux grecs, indous, et les persans, en dépit, des entraves qui font écueil à l'évolution de l'ère islamique, tout en faisant vaincre toutes les tentatives de domination, confinement, et invasion intellectuelle, comme nous l'appelons dans le langage moderne. L'Islam n'est pas une religion comme les autres religions, mais c'est un vaste mouvement social qui comprend la croyance, la société, l'État, et les divers systèmes économiques, politiques et éthiques : les spécialistes en matière de la religion islamique voient qu'il est question d'une théorie holistique globale veillant à ne pas répartir la vie car celle-ci est perçue comme une entité où la symbiose du psychologique et du physique en fait l'essence de la connaissance.

D'où la conception d'une pensée, qui tend à édifier une vision du monde universelle propre à la civilisation islamique, issue d'une alchimie des cultures des peuples, émergeant précisément des courants novateurs du 20^{ème} siècle dont l'écho constelle justice, égalité, et liberté dans les cieux d'un monde assoiffé d' utopie. Ce

Réflexions De Malek Bennabi Sur La Société Arabo-musulmane : Une Renaissance Civilisationnelle Et Culturelle En Train de S'écrire

Dr. Amel Boussad
Université Khenchela
amel_boussad@yahoo.fr

Date d'envoi: 24/08/2020 Date d'acceptation: 14/01/2021

Abstract:

The particularity of Malek Bennabi comes from the difficulty of classifying him among the serious projects whose only concern was the advancement of the Arab and Islamic nation so that it regains its place among civilized nations. He is an eminent thinker who drew on Western heritage and lived Western civilization in all its negative aspects, consisting of its colonization of peoples; and positive represented by what it presented to its people and to the world regarding undeniable civilizational achievements.

But at the same time, he remained faithful to his Islamic intellectual training which marked his whole project of renaissance: the aim remains to systematically invent new precisely intercultural communication systems guaranteeing the perpetual cohabitation of civilizations and even cultures.

This brief presentation of the importance of Malek Bennabi among the currents of social reform tries to evaluate his intellectual production with a critical and objective approach in order to shed light on his thought and give a brief overview of his intellectual training and his position vis- vis-à-vis the Arab-Islamic renaissance projects

Keywords: Malek Bennabi- Arab-Islamic Nation- Civilization- Colonization of Peoples- Islamic Thought- Social Reform

ملخص:

تتبع خصوصية مالك بن نبي من صعوبة تصنيفه بين أي من المشاريع النهضوية الجادة التي كان هاجسها الوحيد هو النهوض بالأمة العربية والإسلامية لتأخذ من جديد مكانها بين الأمم المتحضرة . فهو مفكر نهل من التراث الغربي وعابث الحضارة الغربية بكل جوانبها السلبية المتمثلة باستعمارها للشعوب، والإيجابية المتمثلة بما قدمته لشعوبها وللعالم من منجزات حضارية لا يمكن إنكارها. لكنه في الوقت ذاته بقي وفيًا لتكوينه الفكري الإسلامي الذي طبع مشروعه النهضوي بالكامل . ويبقى الهدف هو ابتكار أنظمة اتصال جديدة بدقة بين الثقافات بشكل منهجي تضمن التعايش الدائم بين الحضارات وحتى الثقافات.

يسعى هذا العرض الموجز لمكانة بن نبي بين تيارات الإصلاح الاجتماعي إلى تقييم إنتاجه الفكري بمنهج نقدي موضوعي بهدف تسليط الضوء على فكره وتقديم لمحة موجزة عن تكوينه وموقعه من مشاريع النهضة العربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، الأمة العربية الإسلامية، الحضارة، استعمار الشعوب، الفكر الإسلامي، الإصلاح الاجتماعي.

REFERENCES

- Axtel, R.E. (1998). *Gestures: The do's and taboos of body language around the World*. New York, NY: Wiley.
- Brown, I. C (1963). *Understanding Other Cultures*. New Jersey, Pentice-Hall. Inc.
- Bullough, V. L., & Bullough, B. (1977). **Sin, sickness, and sanity: A history of sexual attitudes**. New York, NY: New American Library.
- Hall, E. T., & Hall, M. R. (2007). *The sounds of silence*. New York, NY: Free Press.
- Hathaway, N. (1997). *Menstruation and menopause: Blood rites*. Guilford, CT: Dushkin.
- Kluckhohn, C & Kelly, W. H. (1944). *The concept of culture*. Columbia University Press.
- Krasner, I. (1999). *The Role of Culture in Language Teaching*. Dialogue on Language Instruction, Oxford University Press.
- Kroeber, A.L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Peabody Museum, Cambridge, MA, 181.
- Lederach, J.P. (1995). **Preparing for Peace: Conflict transformation across Cultures** Syracuse, Syracuse University Press.
- Linton, R. (1945). *The cultural background of personality*. D. Appleton-Century Company, incorporated.
- Maggio, R. (1998). **The dictionary of bias-free usage: A guide to nondiscriminatory language**. Phoenix, AZ: Oryx Press.
- Maybury-Lewis, D. (1998). *Tribal wisdom*. Guilford, CT: Dushkin / McGraw-Hill.
- Miles, S. (2008). **Language and sexism**. New York, NY: Cambridge University Press.
- Parson, T. (1948). *Essays in sociological theory*. Glencoe, IL.
- Robertson, R (1992). **Globalization: Social theory and global culture**. London, Sage.
- Trompenaars, F., & Hampden-Turner, C. (1998). *Riding the waves of culture: Understanding cultural diversity in global business*. 2nd edition. New York: McGraw Hill.
- Tylor, E. B. (1958). *Primitive culture*. New York, Harper.
- Velkley, R. L. (2002). *Being after Rousseau: Philosophy and culture in question*. University of Chicago Press.
- Whorf, B. (1956). **Language, thought and reality**. Cambridge, MA: MIT Press.
- Williams, R. (1961). *The long revolution*. Columbia University Press.

Prerequisites for Language Culture and Civilisation Course

- Our culture describes what we are, but our civilization explains what we have or what we make use of.
- Culture is an end; it has no measurement standards. As against this, civilization has precise measurement standards, because it is a means.
- The culture of a particular region can be reflected in religion, art, dance, literature, customs, morals, music, philosophy, etc. On the other hand, the civilization is exhibited in the law, administration, infrastructure, architecture, social arrangement, etc. of that area.
- Culture denotes the greatest level of inner refinement, and so it is internal. Unlike, civilization which is external, i.e. it is the expression of state of the art, technology, product, devices, infrastructure and so forth.
- Change in culture is observed with time, as in the old thoughts and traditions lost with the passage of time and new ones are added to it which are then transmitted from one generation to another. On the flip side, civilization is continuously advancing, i.e. the various elements of civilization like means of transportation, communication, etc. are developing day by day.
- Culture can evolve and flourish, even if the civilization does not exist. In contrast, civilization cannot grow and exist without culture.

Conclusion

Today, foreign language teachers, researchers and educationists admit that the reinforcement of learners' intercultural skills for successful multicultural understanding and cross-cultural communication is inevitable. As a result, various guidelines and teaching strategies have been developed to guide foreign language teachers in their culture-oriented teaching process. However, at the university level, it is up to the teachers to find their way in developing appropriate teaching techniques and materials. The same is applied to teachers of "Culture and Civilisation of the Language" who are required to make sure that their ways of teaching and the teaching materials they use help in promoting their students' cultural awareness and develop their target language cultural understanding.

possible for a certain type of culture to evolve and even be inherited by another group of people. On the other hand, civilization cannot be transferred by mere language alone. Because of its complexity and magnitude, you need to transfer all of the raw aggregates of a civilization for it to be entirely passed on. It just grows, degrades and may eventually disappear if all its subunits will fail.

VII.1 Definition of Culture

The term 'culture' is a Latin origin of the word "cultus", which refers to cultivating or refining something, in such a way that it provides admiration and respect. In finer terms, culture is the way people live, reflected in the language they speak, food they eat, clothes they wear and the deity they follow or worship. It expresses the manner in which one thinks and does things.

In other words, culture is the set of knowledge, experiences and behaviours which is commonly shared by a group of people. It is something that a person gains through learning.

Culture includes art, knowledge, belief, customs, traditions, morals, festivals, values, attitudes, habits and so on which are inherited by a person as a member of society. It is everything; an individual achieves as a member of a social group. It can be seen in the literature, music, dance forms, religious practices, dressing style, food habits, ways of greeting others, recreation and enjoyment. Different cultures can be found in different places, as it varies from region to region.

VII.2 Definition of Civilization

Civilization is described as being the process of civilizing or developing the state of human society, to the extent that the culture, industry, technology, government, etc. reaches the maximum level. The term "civilization" is derived from a Latin term "civis" which indicates "someone who resides in a town".

The term civilization is not confined to town; rather it talks about adopting better ways of living, and making best possible use of nature's resources, so as to satisfy the needs of the group of people. Further, it stresses on systematizing society into various groups that work collectively and constantly to improve the quality of life, regarding food, education, dress, communication, transportation, and the like.

VII.3 Key Differences between Culture and Civilization

The following points are noteworthy so far as the difference between culture and civilization is concerned:

- The term "culture" refers to the embodiment of the manner in which we think, behave and act. On the contrary, the improved stage of human society, where members have the considerable amount of social and political organization and development, is called Civilization.

7) Internal direction vs. Outer direction.

- In an internal direction culture, people believe that they can control their environment to achieve their goals. The focus is selfish (one's self, one's team, and one's organization). Winning is important in these cultures and aggressive personalities are thus prevalent. Typical internal-direction cultures include Israel, the U.S., Australia, New Zealand, and the U.K.

- In an external direction culture, people believe that they must work with their environment to achieve their goals. In these cultures, winning isn't as important as maintaining a strong relationship. They focus on environmental factors e.g. relationships to achieve their goals. Typical outer-direction cultures include China, Russia, and Saudi Arabia.

VII. Difference between Culture and Civilization

In our day-to-day talks and discussions, we often use the terms "culture" and "civilization" interchangeably. Even in the Anglo-French tradition, the concept of culture was often used synonymously with civilization. But sociologists differentiate culture and civilization as two different levels of phenomena.

Civilization in theory is bigger than culture in which an entire civilization can encompass one single unit of culture. Civilization is a bigger unit than culture because it is a complex aggregate of the society that dwells within a certain area, along with its forms of government, norms, and even culture. Thus, culture is just a portion of an entire civilization. For example, the Egyptian civilization has an Egyptian culture in the same way as the Greek civilization has its Greek culture.

A culture ordinarily exists within a civilization. In this regard, each civilization can contain not only one but several cultures. Comparing culture and civilization is like showing the difference between language and the country in which it is being used. The truth is that people living within one same country, might speak many languages.

Culture can exist in itself whereas civilization cannot be called a civilization if it does not possess a certain culture. It's just like asking how a nation can exist on its own without the use of a medium of communication. Hence, a civilization will become empty if it does not have its culture, no matter how little it is.

Culture can be something that is tangible and it can also be something that isn't. Culture can become a physical material if it is a product of the beliefs, customs and practices of a certain people with a definite culture. But a civilization is something that can be seen as a whole and it is more or less tangible.

Culture can be learned and in the same manner it can also be transmitted from one generation to the next. Using a medium of speech and communication, it is

on the goal than the relationship. Typical specific cultures include the U.S., the U.K., Switzerland, Germany, Scandinavia, and the Netherlands.

- In a diffusive culture, people tend to see their personal and work life as interconnected. These cultures believe that objectives can be better achieved when relationships are strong. As such, in these cultures work colleagues socialize with each other outside of work more. These cultures are courteous and respect age, status, and background more. Typical diffuse cultures include Argentina, Spain, Russia, India, and China.

4) Neutral vs. Emotional.

- In a neutral culture, people tend not to share their emotions. Emotions are of course felt by the individual, but they are kept in check and controlled. Observing these people, you would consider them cool and rational. Typical neutral cultures include the U.K., Sweden, the Netherlands, Finland, and Germany.

- In an affective culture, people tend to share their emotions, even in the workplace. In an affective culture, it is considered normal that people share their emotions. Typical emotional cultures include Italy, France, Spain, and countries in Latin-America.

5) Achievement vs. Ascription.

- In an achievement culture, you earn status through knowledge or skill. Job titles are earned and reflect this knowledge and skill. Anyone can challenge a decision if they have a logical argument. Typical achievement cultures include the U.S., the U.K., Canada, Australia, and Scandinavia.

- In an ascription culture, you are given status based on who you are. This could be because of your social status, your education, or your age. You earn respect in these cultures because of your commitment to the organization, not your abilities. A decision will only be challenged by someone with higher authority. Typical ascription cultures include France, Italy, Japan, and Saudi Arabia.

6) Sequential time vs. Synchronous time.

- In a sequential time culture, time is very important. People like projects to be completed in stages. Time is money, and so it is important that each stage is finished on time. It is rude to be late for meetings in these cultures. Typical sequential-time cultures include Germany, the U.K., and the U.S.

- In a synchronous time culture, people see the past, present, and future as interwoven. Because of this people do several things at once, as time is interchangeable. This results in plans and deadlines being flexible. It also explains why punctuality is less important. Typical synchronous-time cultures include Japan, Argentina, India and Mexico.

1. Universalism vs. Particularism.
2. Individualism vs. Communitarianism.
3. Specific vs. Diffuse.
4. Neutral vs. Emotional.
5. Achievement vs. Ascription.
6. Sequential time vs. Synchronous time.
7. Internal direction vs. Outer direction.

The model is used to understand people from different cultural backgrounds better, so that we can work with them more effectively, and prevent misunderstandings. We'll look at each dimension in detail next:

1) Universalism vs. Particularism.

- Cultures based on universalism try to treat all cases the same, even if they involve friends or loved ones. The focus is more on the rules than the relationship. Typical universalistic cultures include: the U.S., Canada, the U.K, the Netherlands, Germany, Scandinavia, New Zealand, Australia, and Switzerland.

- Cultures based on particularism will find relationships more important than rules. You can bend the rules for family members, close friends, or important people. Each case has to be examined in light of its special merits. Typical particularistic cultures include: Russia, Latin-America, Korea and China.

2) Individualism vs. Communitarianism.

- Individualistic cultures believe that your outcomes in life are the result of your choices. In these cultures, decision makers make decisions and they don't need to consult to do so. Thus, decision makers can make decisions at speed. It is your responsibility to look after your happiness and fulfillment. Typical individualist cultures include the U.S., Canada, the U.K, Scandinavia, New Zealand, Australia, and Switzerland.

- Cultures based on communitarianism believe your quality of life is better when we help each other. Thus, these cultures organize themselves around groups. There is a strong sense of loyalty within the group. As a result of this group tendency, decision making is slower as everyone gives input. Job turnover will be lower due to high group loyalty. The group gets rewarded for high performance, not the individual. Typical communitarian cultures include countries in Latin-America, Africa, China and Japan.

3) Specific vs. Diffuse.

- In a specific culture, people tend to keep their personal and work life separate. These cultures don't see an overlap between the two spheres. These cultures tend to be schedule focused and direct and to the point in their communications. They focus more

V.7 Artifacts

The last element of culture is the artifacts, or material objects, that constitute a society's material culture. In the simplest societies, artifacts are largely limited to a few tools, the huts people live in, and the clothing they wear.

Artifacts are obviously much more numerous and complex in modern industrial societies. Because of technological advances during the past two decades, many such societies may be said to have a "**wireless**" culture, as smartphones, netbooks and laptops, and GPS devices now dominate so much of modern life. The artifacts associated with this culture were unknown a generation ago. Technological development created these artifacts and also new language to describe them and the functions they perform. Today's wireless artifacts in turn help reinforce our own commitment to wireless technology as a way of life, if only because children are now growing up with them, even before they can read and write.

Sometimes people in one society may find it difficult to understand the artifacts that are an important part of another society's culture. If a member of a tribal society who had never seen a cell phone, or who had never even used batteries or electricity, were somehow to visit the United States, she or he would obviously have no idea of what a cell phone was or of its importance in almost everything we do these days. Conversely, if we were to visit that person's society, we might not appreciate the importance of some of its artifacts.

VI. Dimensions of Culture

The Seven Dimensions of Culture were identified by management consultants Fons Trompenaars and Charles Hampden-Turner, and the model was published in their 1997 book, *"Riding the Waves of Culture"*. Trompenaars and Hampden-Turner developed the model after spending 10 years researching the preferences and values of people in dozens of cultures around the world. As part of this, they sent questionnaires to more than 46,000 managers in 40 countries. They found that people from different cultures aren't just randomly different from one another; they differ in very specific, even predictable, ways. This is because each culture has its own way of thinking, its own values and beliefs, and different preferences placed on a variety of different factors. Trompenaars and Hampden-Turner concluded that what distinguishes people from one culture compared with another is where these preferences fall in one of the following seven dimensions:

V.5 Values

Values are another important element of culture and involve judgments of what is good or bad and desirable or undesirable. A culture's values shape its norms. In Japan, for example, a central value is group harmony. The Japanese place great emphasis on harmonious social relationships and dislike interpersonal conflict. When interpersonal disputes do arise, Japanese do their best to minimize conflict by trying to resolve the disputes amicably. In the United States, of course, the situation is quite different. The American culture exalts the rights of the individual and promotes competition in the business and sports worlds and in other areas of life. If the Japanese value harmony and group feeling, Americans value competition and individualism. Because the Japanese value harmony, their norms frown on self-assertion in interpersonal relationships and on lawsuits to correct perceived wrongs. Because Americans value and even thrive on competition, their norms promote assertion in relationships and certainly promote the use of the law to address all kinds of problems.

The Japanese value system is a bit of an anomaly, because Japan is a modern nation with very traditional influences. Its emphasis on group harmony and community is more usually thought of as a value found in pre-industrial societies, while the U.S. emphasis on individuality is more usually thought of as a value found in modern cultures. Anthropologist David Maybury-Lewis describes this difference as follows:

The heart of the difference between the modern world and the traditional one is that in traditional societies people are a valuable resource and the interrelations between them are carefully tended; in modern society things are the valuables and people are all too often treated as disposable. (Maybury-Lewis, 1998, p. 8).

In modern societies, he further explains that individualism and the rights of the individual are celebrated and any one person's obligations to the larger community are weakened. Individual achievement becomes more important than values such as kindness, compassion, and generosity.

V.6 Ethics

Ethics are another important element of culture. Ethics are principles, values, and beliefs that help us define, systematize, defend, and recommend concepts of right and wrong conduct. They fall into three categories: code and compliance, destiny and values and social outreach. When thinking globally, ethics also include respecting differences between co-workers, honest communication in the workplace, and trust. Closely related to the work ethic is the belief that if people work hard enough, they will be successful. Here again the American culture is especially thought to promote the idea that people can pull themselves up by their bootstraps if they work hard enough.

teenagers back then were horrified at how they looked. Clothing styles change even more often than hairstyles. Hemlines go up, hemlines go down. Lapels become wider, lapels become narrower. This color is in, that color is out. Hold on to your out-of-style clothes long enough, for they may eventually end up back in style.

A more important topic on which norms have changed is abortion and birth control (Bullough & Bullough, 1977). Despite the controversy surrounding abortion today, it was very common in the ancient world. Much later, medieval theologians generally felt that abortion was not murder if it occurred within the first several weeks after conception. This distinction was eliminated in 1869, when Pope Pius IX declared abortion at any time to be murder. In the United States, abortion was not illegal until 1828, when New York State banned it to protect women from unskilled abortionists, and most other states followed suit by the end of the century.

V.4 Rituals

Different cultures also have different rituals, or established procedures and ceremonies that often mark transitions in the life course. As such, rituals both reflect and transmit a culture's norms and other elements from one generation to the next. Initiation and commencement ceremonies in colleges and universities are familiar examples of time-honored rituals. In many societies, rituals help signify one's gender identity. For example, girls around the world undergo various types of initiation ceremonies to mark their transition to adulthood. Among the "Bemba" tribe of Zambia, girls undergo a month-long initiation in a tribal ceremony called the "**Chisungu**" in which girls learn to sing, dance, and a secret vocabulary that only women know. (Maybury-Lewis, 1998). In some cultures, special ceremonies also mark a girl's first menstrual period. Such ceremonies are largely absent in the United States, where a girl's first period is a private matter. But in other cultures, the first period is a cause for celebration involving gifts, music, and food (Hathaway, 1997). Horace Miner, an American anthropologist, states that Boys have their own initiation ceremonies, some of them involving circumcision. That said, the ways in which circumcisions are done and the ceremonies accompanying them differ widely. In the United States, boys who are circumcised usually undergo a quick procedure in the hospital. If their parents are observant Jews, circumcision will be part of a religious ceremony, and a religious figure called a "**Mohel**" will perform the circumcision in a ceremony called "Brit milah". In Islam, it is rather a tradition and a religious obligation than a ritual. Children are circumcised at an early age in a religious ceremony called "Khitène". Rituals function in many kinds of societies to mark transitions in the life course and to transmit the norms of the culture from one generation to the next.

smooch, and soul) are better able to appreciate these different types than people in a country such as Japan, which only fairly recently developed the word "**kissu**" for kiss.

Another illustration of the Sapir-Whorf hypothesis is seen in sexist language, in which the use of male nouns and pronouns shapes how we think about the world (Miles, 2008). In older children's books, words like "**fireman**" and "**mailman**" are common, along with pictures of men in these jobs, and critics say they send a message to children that these are male jobs, not female jobs. If a teacher tells a second-grade class, "Every student should put his books under his desk" the teacher obviously means students of both sexes but may be sending a secret message that boys matter more than girls. For these reasons, several guidebooks sponsor the use of nonsexist language (Maggio, 1998).

V.3 Norms

Cultures differ widely in their norms, or standards and expectations for behaving. Norms are often divided into two types, "formal norms" and "informal norms". Formal norms, also called "**mores** /'mo:reiz/ and **laws**" refer to the standards of behavior considered the most important in any society. Examples in the United States include traffic laws, criminal codes, and, in a college context, student behavior codes addressing such things as cheating and hate speech. Informal norms, also called "**folkways** and **customs**" refer to standards of behavior that are considered less important but still influence how we behave. Table manners are a common example of informal norms, as are such everyday behaviors as how we interact with a cashier and how we ride in a lift.

Some of the most interesting norms that differ by culture govern how people stand apart when they talk with each other (Hall & Hall, 2007). In the United States, people who are not intimates usually stand about three to four feet apart when they talk. If someone stands more closely to us, especially if we are of northern European heritage, we feel uncomfortable. Yet people in other countries, especially Italy, France, Spain, and many of the nations of Latin America and the Middle East, would feel uncomfortable if they were standing three to four feet apart. To them, this distance is too great and indicates that the people talking dislike each other. If a U.S. native of British or Scandinavian heritage were talking with a member of one of these societies, they might well have trouble interacting, because at least one of them will be uncomfortable with the physical distance separating them.

Different cultures have different norms, even if they share other types of practices and beliefs. It is also true that norms change over time within a given culture. Two obvious examples here are hairstyles and clothing styles. When the Beatles first became popular in the early 1960s, their hair barely covered their ears, but parents of

one thing in one society and something quite different in another society. (Axtell, 1998)

In the United States, for example, if we nod our head up and down, we mean yes, and if we shake it back and forth, we mean no. In Bulgaria, however, nodding means no, while shaking our head back and forth means yes! In the United States, if we make an "O" by putting our thumb and forefinger together, we mean "OK", but the same gesture in certain parts of Europe signifies an obscenity. "Thumbs up" in the United States means "great" or "wonderful", but in Australia it means the same thing as extending the middle finger in the United States. Certain parts of the Middle East and Asia would be offended if they saw you using your left hand to eat, because they use their left hand for bathroom hygiene.

Some of our most important symbols are objects. Here the U.S. flag is a prime example. For most Americans, the flag is not just a piece of cloth with red and white stripes and white stars against a field of blue. Instead, it is a symbol of freedom, democracy, and other American values and, accordingly, inspires pride and patriotism. During the Vietnam War, however, the flag became to many Americans a symbol of war and imperialism. Some burned the flag in protest, prompting angry attacks by bystanders and negative coverage by the news media.

Other objects have symbolic value for religious reasons. Three of the most familiar religious symbols in many nations are the cross, the Star of David, and the crescent moon, which stand for Christianity, Judaism, and Islam, respectively. Whereas many cultures attach no religious significance to these shapes, for many people across the world they suggest very strong feelings of religious faith.

V.2 Language

The second element of culture is language. Language is crucial to communication and thus to any society's culture. Children learn language from their culture just as they learn about shaking hands, about gestures, and about the significance of the flag and other symbols. Humans have a capacity for language that no other animal species possesses. Our capacity for language in turn helps make our complex culture possible.

To what extent does language influence how we think and how we perceive the social and physical worlds? The famous but controversial Sapir-Whorf hypothesis, named after two linguistic anthropologists, Edward Sapir and Benjamin Lee Whorf, argues that people cannot easily understand concepts and objects unless their language contains words for these items. (Whorf, 1956). Language thus influences how we understand the world around us. For example, people in a country such as the United States that has many terms for different types of kisses (e.g. buss, peck, smack,

as a common tie to the members of a particular group or subculture. Although culture is transmitted in a variety of ways, language is one of the most important vehicles for perpetuating cultural patterns.

IV. Types of Culture

Sociologists describe two types of culture:

IV.1 Material Culture

It consists of touchable man-made objects such as furniture, automobiles, buildings, dams, bridges, roads and in fact, the raw physical matter converted and used by man. It is closely related with the external, mechanical as well as useful objects. It includes technical and material equipment like railway engines, printing machines, a locomotive, a radio etc. It includes our financial institutions, parliaments, insurance policies etc. and referred to as civilization.

IV.2 Non-material Culture

It is related to the abstract things like emotions, morality, ethics, attitudes, ideas and beliefs which we feel but cannot verify by observation. Peace, war, love, respect and honesty are examples of non-material culture. A book is material culture but its words are non-material. Man is material but his speech is non-material. Radio is material but its programs are nonmaterial. It means that every material culture has its non-material facet as well.

V. Elements of Culture

Cultures vary from one another but share four major components, these are:

- Communication components: including language and symbols.
- Cognitive components: including ideas, knowledge, belief, values and accounts.
- Behavioral components: including norms which further categorize into mores, laws, folkway, and rituals.
- Material components: including materials or objects created by humans for practical use or for artistic reasons.

The elements of culture are discussed next:

V.1 Symbols

Every culture is filled with symbols, or things that stand for something else and that often induces various reactions and emotions. Some symbols are actually types of nonverbal communication, while other symbols are in fact material objects.

Let's look at nonverbal symbols first. A common one is shaking hands, which is done in some societies but not in others. It commonly suggests friendship and is used as a sign of both greeting and departure. Probably all societies have nonverbal symbols we call gestures, movements of the hand, arm, or other parts of the body that are meant to convey certain ideas or emotions. However, the same gesture can mean

- Culture is a pattern of learned behaviour: The definition of culture indicates that the learned behaviour of people is patterned. Each person's behaviour often depends upon some particular behaviour of someone else. The point is that, as a general rule, behaviours are somewhat integrated or organized with related behaviours of other persons.
- Culture is a human product: Culture is not a force, operating by itself and independent of the human actors. There is an unconscious tendency to defy culture, to endow it with life and treat it as a thing. Culture is a creation of society in interaction and depends for its existence upon the continuation of society.
- Culture is a way of life: Culture means simply the "way of life" of a people or their "design for living". Kluckhohn and Kelly (1944) define it in the sense of a historically derived system of explicit and implicit designs for living, which tends to be shared by all or specially designed members of a group.
- Culture includes attitudes, values knowledge: There is widespread error in the thinking of many people who tend to regard the ideas, attitudes, and notions which they have as "their own". It is easy to overestimate the uniqueness of one's own attitudes and ideas. When there is agreement with other people it is largely unseen, but when there is a disagreement or difference one is usually conscious of it. Your differences however, may also be cultural in case, for example, you are a Catholic and the other person a Protestant.
- Culture also includes material objects: Man's behaviour results in creating objects. Men were behaving when they made these things. The making of these objects required numerous and various skills which human beings gradually built up through the ages. Man has invented something else and so on. For example, man-built battleships, bridges, firearms and even cuffs from steel which first existed in a "state nature".
- Culture is an integrated system: All the cultural aspects are inter-connected with each other. The development of culture means the integration of its various parts. For example, values system is interlinked with morality, customs, beliefs and religion.
- Culture possesses an order and a system. Its various parts are integrated with each other and any new element which is introduced is also integrated in the cosmic culture scheme.
- Language is the chief vehicle of culture: Man lives not only in the present but also in the past and future. He is able to do this because he possesses language which transmits to him what was learned in the past and enables him to hand on the accumulated wisdom to the next generation. A specialized language pattern serves

- Culture is accumulative: Culture is not a matter of a month or a year. It is the continuous process and adding new cultural traits over a long period of time. Many cultural traits are borrowed from outside and then captivated in that culture which espouses it, as culture is accumulative and combines the suitable cultural traits.
- Culture is super-organic: Culture is sometimes called super organic. It implies that culture is somehow superior to nature. The word super-organic is useful when it implies that what may be quite a different phenomenon from a cultural point of view.

For example, a tree means different things to the botanist who studies it, the old woman who uses it for shade in the late summer afternoon, the farmer who picks its fruit, the motorist who collides with it, the woodcutter who cuts it down for wood and the young lovers who carve their initials in its trunk as a date souvenir. The same physical objects and physical characteristics, in other words, may constitute a variety of quite different cultural objects and cultural characteristics.

- Culture is pervasive: present and noticeable in every aspect of life. The pervasiveness of culture is manifested in two ways. First, culture provides an unquestioned context within which individual action and response take place. Not only emotional action but relational actions are governed by cultural norms. Second, culture permeates social activities and institutions.
- Culture is idealistic: Culture embodies the ideas and norms of a group. It is the sum-total of the ideal patterns and norms of behaviour of a group. Culture consists of the intellectual, artistic and social ideals and institutions which the members of the society recognize and to which they struggle to confirm.
- Culture is transmitted: The cultural ways are learned by persons from other persons. Many of them are "handed down" by one's elders, by parents, grandparents, teachers, and others of a somewhat older generation. Other cultural behaviours are "handed up" to elders. Some of the transmission of culture is among contemporaries.
- Culture is continually changing: There is one fundamental and indisputable attribute of culture, the fact of incessant change. Some societies at sometimes change slowly, and therefore in comparison to other societies seem not to be changing at all. But they are changing, even though not obviously so.
- Culture is the products of behaviour: Culture learning is the products of behaviour. As the person behaves, there occur changes in him. He acquires the ability to swim, to feel hatred toward someone, or to sympathize with someone. They have grown out of his previous behaviours.

all learnt by man. Combing one's hair, standing in line, telling jokes, criticising the President and going to the movie, all constitute behaviours which had to be learned.

- Culture is social: It is not an individual phenomenon but it is the product of society. It develops in the society through social interaction. It is shared by the men of society. No man can acquire it without the association of others. Man is man only among men. It helps to develop qualities of human beings in a social environment. Removal of a man from his company is the removal of human culture.
- Culture is abstract: Culture exists in the minds or habits of the members of society. Culture is the shared ways of acting and thinking. There are degrees of visibility of cultural behaviour, ranging from the standardised activities of persons to their internal reasons for so doing. In other words, we cannot see culture as such we can only see human behaviour. This behaviour occurs in habitual, patterned fashion and it is called culture.
- Culture is variable: Every society has its own culture and ways of behaving. It is not uniform everywhere but occurs differently in various societies. Every culture is unique in itself in a specific society. For example, values, customs, traditions, ideologies, religion, belief, practices are not similar but different in every society. However, the ways of eating, drinking, speaking, greeting, and dressing vary from one social situation to another in the same time.
- Culture is responsive: It is so to the changing conditions of a physical world. It intervenes in the natural environment and helps man escape all dangers and natural calamity e.g. our houses are responsible for giving us shelter and safety from storm and heavy rains.
- Culture is gratifying: Culture is gratifying and provides all the opportunities for needs and desires satisfaction. These needs may be biological or social but culture is responsible to satisfy it. Our needs are food, shelter, clothing and desires are status, fame, money, sex etc. are all the examples which are fulfilled according to the cultural ways. In fact, it is defined as the process through which human beings satisfy their needs.
- Culture is shared: Culture is something shared. It is nothing that an individual can possess but shared by common people of a territory. For example, customs, traditions, values, beliefs are all shared by man in a social situation. These beliefs and practices are adopted by all equally.
- Culture is continuous: Culture is a continuous process. It is like a sinuous stream which is flowing from one generation to another through centuries carrying the memory of human race.

Here below we will provide a collection of the most prominent definitions some eminent sociologists, philosophers, archeologists and anthropologists gave to the word:

- Culture is a complex whole which includes notions of: knowledge, belief, art, law, morals, custom and other capabilities and habits acquired by man as a member of a given society (Tylor, 1958)
- Culture is a word for people's way of life; it is the way groups do things. Different groups of people may have different cultures. A culture is passed on to the next generation by learning, whereas genetics are passed on by heredity. Culture is seen in people's writing, religion, music, clothes, cooking, and in what they do. (Kroeber, 1952)
- Culture means the cultivation of the soul or mind. (Velkley, 2002)
- "I understand culture to be rooted in the shared knowledge and schemes created and used by a set of people for perceiving, interpreting, expressing, and responding to the social realities around them." (Lederach, 1995, p. 9).
- "A culture is the configuration of learned behavior and results of behavior whose component elements are shared and transmitted by the members of a particular society." (Linton, 1945, p. 32).
- "Culture is that which individuals, groups and societies produce and acquire in order to function effectively." (Robertson, 1992, p. 40).
- "Culture is a state or process of human perfection, in terms of certain absolute or universal values." (Williams, 1961, p. 41).
- "Culture...consists in those patterns relative to behavior and the products of human action which may be inherited, that is, passed on from generation to generation independently of the biological genes." (Parson, 1949, p. 8).

Combining several of these definitions, we may define culture as the sum-total of human achievements or the total heritage of man which can be transmitted from one generation to another by communication and tradition. It is a way of life of the people in a certain geographical area. Life style and social patterns of a society, being the direct result of the accumulated heritage of ages, distinguish and differentiate one community from another.

III. Characteristics of Culture

From the previous definitions, we can deduce the following characteristics:

- Culture is learned: Culture is not inherited biologically but it is learnt socially by man in a society. It is not an inborn tendency but acquired by man from the association of others, e.g. drinking, eating, dressing, walking, behaving, reading are

- Overculture: the dominant culture in a society, whose mores, traditions, and customs are those normally followed in public, as opposed to a subculture.
- Subculture: a portion of a culture distinguished by its customs or other features.
- Permaculture: any system of sustainable agriculture that renews natural resources and enriches local ecosystems.
- Pisciculture: the rearing or cultivation of fish.
- Porciculture: the raising of pigs.
- Uberculture: Synonym of overculture.
- Underculture: a subculture, a non-dominant culture of a portion of a society, as opposed to the society's overculture.
- Viticulture: the agricultural practice of growing grape vines.

I.3 Verb

To culture / third-person singular simple present cultures / present participle culturing / simple past and past participle cultured.

1. (Transitive) To maintain in an environment suitable for growth (especially of bacteria).
2. (Transitive) to breed and keep particular living things in order to get the substances they produce
3. (Transitive) To increase the artistic or scientific interest (in something).

II. The Meanings of Culture

One of the problems we encounter in dealing with the concept of culture is that there are so many different meanings and definitions attached to the term. The concept is very intricate to define. The term was first used in this way by the pioneer English Anthropologist Edward B. Tylor in his book "*Primitive Culture*" published in 1871. Tylor said that culture is the complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of a given society. (Tylor, 1958). Of course, it is not limited to men. Women possess and create it as well. Since Tylor's time, the concept of culture has become the central focus of anthropology.

Culture is a powerful human tool for survival, but it is a fragile phenomenon. It is constantly changing and easily lost because it exists only in our minds. Our written languages, governments, buildings, and other man-made things are merely the outcomes of culture. They are not culture in themselves. For this reason, archaeologists cannot dig up culture directly in their excavations. The broken pots and other artifacts of ancient people that they uncover are only material remains that reflect cultural patterns. They are things that were made and used through cultural knowledge and skills.

I.1 Noun

Culture (countable and uncountable, plural: cultures)

1. The arts, customs, lifestyles, background, and habits that characterize a particular society or nation.
2. The beliefs, values, behaviour and material objects that constitute a people's way of life.
3. (anthropology) Any knowledge passed from one generation to the next, not necessarily with respect to human beings.
4. (botany) Cultivation.
5. (microbiology) The process of growing a bacterial or other biological entity in an artificial medium. The collective noun for a group of bacteria.
6. (cartography) The details on a map that do not represent natural features of the area delineated, such as names and the symbols for towns, roads, meridians, and parallels.

I.2 Derived Terms

Terms derived from culture (noun)

- Agriculture: farming, growing crops.
- Anticulture / counterculture: a culture set up in opposition to another culture.
- Aeroculture: a method of growing plants without soil by suspending them above sprays that constantly moisten the roots with water and nutrients.
- Aquaculture: the cultivation of aquatic animals and plants, especially fish, shellfish, and seaweed, in natural or controlled marine or freshwater environments
- Aviculture: the rearing and care of birds (especially poultry).
- Callout culture: the practice, in social justice circles, of publicly criticizing people for violating accepted behavioural standards.
- Canteen culture: beliefs and values held by members of the police force.
- Cassette culture: The practices surrounding amateur production and distribution of music recorded on cassette tape, which emerged in the late 1970s.
- Culture hero: A mythical character or real person who is renowned as the exemplar of the values or achievements of a society, group, or time period.
- Cyberculture: attitudes and behaviours in cyberspace.
- Horticulture: the study or activity of growing garden plants.
- Macroculture: the dominant culture within a particular society.
- Microculture: a smaller subset of macroculture.
- Monoculture: a one scope culture. a culture that lacks diversity
- Multiculture: a culture made up of many heterogeneous elements.
- Olericulture: the production, storage, processing and marketing of vegetables.

Introduction

Linguists and anthropologists have always acknowledged that the forms and uses of a given language reflect the cultural values of the community in which the language is spoken. Linguistic competence alone is not enough for learners of a language to be competent in that language (Krasner, 1999). Language learners need to be mindful of the culturally appropriate variances to address people, express gratitude, make requests, and agree or disagree with someone. They should discern that behaviours and intonation patterns that are appropriate in their own speech community may be perceived differently by members of the target language speech community. They have to know that, in order for communication to be successful, language use must be associated with appropriate cultural behaviour.

According to Brown (1963), Culture is what ties people together and unites them. Culture is all the accepted and patterned ways of behaviour of a given people. It is that constituent of human life learned by people as a result of belonging to some particular group; it is that part of learned behaviour shared with others. Not only does this concept include a group's way of thinking, feeling, and acting, but also the internalized configurations for doing certain things in certain ways not just the doing of them. This concept of culture also includes the physical manifestations of a group as exhibited in their achievements and contributions to civilization.

Culture forges our view of the world. And language is the most evocative element in any culture. Any item of behaviour, tradition or pattern can only be understood in light of its meaning to the people who practice it. Knowledge of the codes of behaviour of other people is important if today's foreign language student is to communicate fully in the target language. Without the study of culture, foreign language instruction is erroneous and incomplete. Language learning should be more than the manipulation of syntax and lexicon.

The study of target language culture(s) helps us in getting to know different people, which is a necessary overture to understanding and respecting other peoples and their ways of life.

I. Etymology

The modern term "culture" is based on a term used by the ancient Roman orator Cicero in his *"Tusculanae Disputationes"*, where he wrote of a cultivation of the soul or "cultura animi" using an agricultural metaphor for the development of a philosophical soul, understood teleologically as the highest possible ideal for human development. From Middle French "culture" (cultivation; culture), from Latin "cultūra" (cultivation; culture), from "cultus", perfect passive participle of "colō" (till, cultivate or worship).

Prerequisites for Language Culture and Civilisation Course: Understanding Language, Culture and Civilisation Concepts

المعارف المسبقة لمادة ثقافة وحضارة اللغة: فهم مفاهيم اللغة، الثقافة والحضارة

Dr. BENTAYEB Noredine

Faculty of Letters and Foreign Languages

University Mostefa Benboulaïd. Batna

n.bentayeb@univ-batna2.dz

Received in: 30/08/2020 Accepted in: 16/01/2021

Abstract:

The present paper is an attempt to shed light on the controversial and still debatable issue of English language culture and civilization teaching in the academic settings of the course entitled "Language Culture and Civilization". It aims at providing a conclusive answer to the claim that such knowledge is prerequisite to the course content. It will be dedicated for the explanation of the concepts of language, culture and civilization. We assume that, exploring each of them to reveal the true essence, significance and implications each concept carries, is a requirement. Our intention, by bringing together several contributions from a number of anthropologists and sociologists, is to provide a clear elucidation of the denotation of each concept, help meet the revival of interest among students, teachers and researchers in the cultural contents of language teaching and advocate a culture-oriented teaching- learning of the "Language Culture and Civilization" course in our universities.

Key words: Language; Culture; Civilization; English; Teaching

المخلص

يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على قضية مثيرة للجدل ولا تزال قابلة للنقاش ألا وهي تعليم ثقافة وحضارة اللغة الإنجليزية في الإعدادات الأكاديمية للمادة المسماة "ثقافة وحضارة اللغة". يهدف المقال إلى تقديم الجواب القاطع على الادعاء بأن مثل هذه المعارف هي أساسية قبل الشروع في محتوى المادة. المقال مخصص للشرح المفصل لمفاهيم اللغة والثقافة والحضارة. نحن نفترض أن المعاينة الدقيقة لكل واحد منهم في محاولة للكشف عن الجوهر الحقيقي والمعنى والآثار المترتبة على كل مفهوم هو من المتطلبات الضرورية للمادة. هدفنا، من خلال جمع عدة مساهمات من عدد من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع، هو تقديم صورة واضحة لدلالة كل مفهوم، المساعدة على الاستجابة للاهتمام المتجدد في أوساط الطلبة، الأساتذة والباحثين بالمحتوى الثقافي لتدريس اللغة والدفاع عن تعليم وتعلم موجهان نحو تعلم الثقافة في محتوى المادة المسماة "ثقافة وحضارة اللغة" في جامعاتنا.

الكلمات المفتاحية: لغة؛ ثقافة؛ حضارة؛ إنجليزية؛ تعليم

In the name of God the Merciful

Index

Titre	Page
- Prerequisites for Language Culture and Civilisation Course. Dr. BENTAYEB Noredine University of Batna2	1163
- Réflexions De Malek Bennabi Sur La Société Arabo-musulmane.. Dr. Amel Boussad Université Khenchela	1183
- Un aperçu sur les traditions Amazighes Messouaf Youcef Université Batna1	1197

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)
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)
Noura Benhacene (University of Batna1)
Aicha Gherabli (University of Batna1)
Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbas University)
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)
Ouassila Khelfi (Algier's1 university)

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine 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 ²more 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 21 - Issue 28

Jumada Al Thani 1442 H – January 2021 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal

Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:

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

The link to submit articles to the magazine is:

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

Email for correspondence: elihyaarevue@gmail.com



El Ihyaa

**International academic scientific journal, issued by the Faculty of Islamic Sciences,
University of Batna1 Haj Lakhdar - Algeria**



Volume: 21 - Part: 1 - Issue: 28 - Jumada Al Thani 1442 AH - January 2021 AD

I.S.N.P: 1112-4350 - E.I.S.N.P: 2588-2406